

*Concrescencia e noción:
A epistemoloxía fundamental
de A. N. Whitehead e A. Amor Ruibal*



Per:
Claudia H. Vila

Director:
Andrés Torres Queiruga

Dpto. de Filosofía e Antropoloxía Social
Universidade de Santiago de Compostela

Lista de abreviaturas

O emprego de abreviaturas circunscribíse ós títulos das obras de Whitehead e de Amor Ruibal que sinalan a procedencia das citas. Por razóns de coherencia lingüística e de cortesía expositiva, optouse por traducir tódalas citas ó galego, sempre a partir do texto orixinal. No caso de Whitehead, por se tratar do autor que constitúe o obxecto de estudo principal deste traballo, ofrécese asemade en nota ó pé a pasaxe correspondente en inglés.

Abreviaturas para as obras de Whitehead

- Autobiog.** ‘Autobiographical Notes’, en SCHILPP, P. A. (ed.), *The Philosophy of A. N. Whitehead*, La Salle (Ill.), Open Court Publishing Company, 1991, pp. 3-14.
- AI** *Adventures of Ideas* (New York, The Free Press, 1967).
- CN** *The Concept of Nature* (Cambridge and New York, Cambridge University Press, 2000).
- FR** *The Function of Reason* (Boston, Beacon Press, 1958).
- Imm.** ‘Immortality’, en SCHILPP, P. A. (ed.), *op. cit.*, pp. 682-700.
- MG** ‘Mathematics and the Good’, en *ibid.*, pp. 667-681.
- MT** *Modes of Thought* (New York, The Free Press, 1968).
- PR** *Process and Reality: an Essay in Cosmology* (New York, The Free Press, 1985).
- RM** *Religion in the Making* (Australia, Web Publication by Mountain Man Graphics, 2001).
- SME** *Symbolism: Its Meaning and Effect* (New York, Fordham University Press, 1985).
- SMW** *Science and the Modern World* (New York, The Free Press, 1997).

Abreviaturas para as obras de Amor Ruibal

- Prbls.** *Los Problemas Fundamentales de la Filosofía y del Dogma*, indicándose en cada caso o tomo correspondente das edicións de 1972-1974, 1993-1999 e, no caso do vol. X, de 1934.

XII

*Wolle die Wandlung. O sei für die Flamme begeistert,
drin sich ein Ding dir entzieht, das mit Verwandlungen prunkt;
jener entwerfende Geist, welcher das Irdische meistert,
liebt in dem Schwung der Figur nichts wie den wendenden Punkt.*

*Was sich ins Bleiben verschliesst, schon ists das Erstarrte;
wähnt es sich sicher im Schutz des unscheinbaren Grau's?
Warte, ein Härtestes warnt aus der Ferne das Harte.
Wehe -: abwesender Hammer holt aus!*

*Wer sich als Quelle ergiesst, den erkennt die Erkennung;
und sie führt ihn entzückt durch das heiter Geschaffne,
das mit Anfang oft schliesst und mit Ende beginnt.*

*Jeder glückliche Raum ist Kind oder Enkel von Trennung,
den sie staunend durchgehn. Und die verwandelte Daphne
will, seit sie Lorbeern fühlt, dass du dich wandelst in Wind.*

XII

Arela o troco. Déixate inflamar pola lapa
que algo de ti arrebatada facéndoo escintilar na transformación.
Os espíritos creadores que dominan a terra
Nada aprecian máis na figura que o punto de inflexión.

Aquilo que se aferra á permanencia, eis que *está* xa irto.
¿Seica se coidara seguro ó abeiro da nimiedade do gris?
Agarda: durísimo aviso chega dende o remoto da dureza.
¡Ai de quen! ¡O martelo inminente vén de se erguer!

Quen mana de si como fonte, é recoñecido polos coñecedores,
e fascinado é conducido a través da creación gozosa
que acotío remata cun principio e encomeza cun final.

Cada espazo é neto ou fillo venturoso dunha separación
que o suca marabillada. E Dafne, transfigurada,
arela, pois se sente loureiro, que te tornes ti vento.

RAINER MARIA RILKE, *Die Sonette an Orpheus*,
Wiesbaden, Insel, 1964.

Wherever ideas are effective, there is freedom.

The speculative methods of metaphysics are dangerous, easily perverted. So is all Adventure; but Adventure belongs to the essence of civilization¹.

¹ “Aló onde as ideas son operativas, hai liberdade”. “Os métodos especulativos da metafísica son perigosos e resulta doado corrompelos. Así ocorre en toda Aventura. Pero a Aventura pertence á esencia da civilización” (AI, 65 e 295).

Índice

1. Presentación	6
1.1. Introducción	6
1.2. Método expositivo	10
2. A función da filosofía: Entre o rigor positivo da ciencia e a cordialidade da evidencia vivida	11
2.1. Ciencia e filosofía: A metafísica como raiceira da “árbore do saber”	14
2.2. A filosofía e as fontes orixinarias da evidencia	17
2.3. O problema da adecuación da linguaxe	19
2.4. A filosofía e a aventura da civilización	24
3. A crítica dos paradigmas modernos e a viraxe organicista da filosofía do proceso	28
3.1. A crítica da filosofía da abstracción	30
3.1.1. A noción clásica de substancia e a falacia da concretez fóra de lugar	30
3.1.1.1. Formulación xeral da cuestión	30
3.1.1.2. As aporías contraintuitivas do determinismo materialista	34
3.1.1.3. O dobre gume da abstracción	37
3.1.2. As teorías da bifurcación da natureza	39
3.1.3. Idealismo subxectivo vs. “realismo cabal”	43
3.1.4. O rexeitamento do dualismo e a reintegración psico-somática	48
3.2. Correlatividade e proceso: Un bosquejo da proposta construtiva da filosofía do organismo	53
3.2.1. Noción de proceso	54
3.2.2. Organicismo	59
3.2.3. A concepción relativista da espazo-temporalidade	61
3.2.4. A continuidade da natureza e a evolución ascendente do ser	63
4. A cosmoloxía do proceso: A ocasión de experiencia como célula básica da realidade	66
4.1. A nosa situación metafísica	68
4.1.1. Os obxectos eternos	69
4.1.2. A función metafísica de Deus: O “Éros” do universo e o Principio de Concreción	75
4.2. Os rudimentos do mundo actual	83
4.2.1. A noción de acontecemento	83
4.2.2. O proceso xenético dos acontecementos: Prehensión e ocasión de experiencia	90
4.2.3. O concepto de valor	100
5. Correlatividade e concrecencia: A fundamentación do coñecemento	103
5.1. Introducción: Ser como experiencia de correlación	103
5.2. O proceso de experiencia: O decatamento sensorial	106
5.3. O carácter situacional do decatamento sensorial: Perspectiva e corporalidade	109

5.4. Expresión	115
5.5. Os modos perceptivos e a densidade bidimensional da experiencia	117
5.5.1. A eficacia causal	117
5.5.2. A inmediatez presentativa	124
5.5.3. A referencia simbólica	126
5.6. A certeza orixinaria e a natureza prerrepresentativa do decatamento sensorial	130
5.7. O progreso do coñecemento: Linguaxe, abstracción e racionalización	134
5.7.1. A linguaxe e a liberación do pensamento	134
5.7.2. A abstracción, motor e lastre do avance do coñecemento	137
5.7.3. O proceso de racionalización: Á revitalización do xeral pola recuperación do concreto	140
5.8. Conclusión	142
6. O dinamismo ascendente do ser e do coñecer: A aventura da Razón especulativa	144
6.1. A Razón, “artista” inspiradora do ritmo evolutivo da vida	146
6.2. O bo vs. o mellor: A interacción dialéctica entre as dúas modalidades operativas da Razón	153
6.3. A vocación omnicomprensiva da Razón especulativa e a lóxica do descubrimento	158
7. Noción e correlación: A epistemoloxía fundamental de A. Amor Ruibal	163
7.1. Introducción: Entre o espello e os espellismos	163
7.2. Firmemente fincados no real: A correlación orixinaria	167
7.2.1. A categoría do “de seu” e a desactivación da subxectividade na epistemoloxía de Zubiri	170
7.2.2. A correlación orixinaria como lugar natural do proceso experiencial	173
7.3. A raíz do coñecemento: O saber nocional	177
7.3.1. Prerreflexividade e copertenza	177
7.3.2. Xénese e funcionamento do saber nocional	182
7.3.3. A noción como canle do dinamismo do ser	187
7.4. A xeito de conclusión	190
8. O ideal transcendente do coñecer e a verdade inmanente do ser	192
8.1. Introducción: O dinamismo do coñecemento e o <i>τέλος</i> da razón	192
8.2. O ideal como paradigma de adecuación da ciencia	193
8.3. A vivificación do ideal ou a matriz empírica da abstracción	195
8.4. A bipolaridade da relación cognoscitiva e a constitución do ideal	197
8.5. Inmanencia e transcendencia no ser e no coñecer	199
8.6. O ideal como modelo da evolución ascendente do ser	202
8.7. Deus e o ideal	205
8.8. Conclusión	208
9. Conclusión	210
9.1. Recapitulación final.....	210
9.2. Afectividade e afectación da filosofía.....	212
9.3. A razón entre parénteses	215

Bibliografia	218
--------------------	-----

1. PRESENTACIÓN

“Todo o real debe ser experimentábel en algures, e todo o que é experimentado debe ser en algures real”².

1.1. Introducción

A presente investigación está concibida como un proxecto de epistemoloxía fundamental. Asume como tarefa a sondaxe do substrato orixinario da experiencia na procura dos rudimentos de evidencia nos que se condensa o sentido último da actividade intencional. O seu obxectivo (desafío e compromiso) cífrase en lograr traer á diafanidade da palabra e do concepto o dicir vehemente do *saber sentido* que discorre sen termo na interioridade subxectiva, revelándolle a súa verdade esencial. O saber sentido di da visceral carnadura corpóreo-afectiva da propia vivencia, testemuña a presenza envolvente dunha comunidade de existencias outras, fala incansabelmente da participación desta alteridade inderrogábel nun fondo *real* ó que asegura pertence asemade a propia inmediatez. Así lle consta ó saber primixenio e así o patentiza á experiencia viva no código mudo do sentir. Corresponde á reflexión tratar de desentraña-las *razóns cabais* deste saber, aventurándose á súa tradución nas categorías do pensamento discursivo, demasiado abstractas, demasiado sofisticadas e especializadas, quizais, para acoller con xustiza o *simple absoluto* da verdade primordial.

Porque o coñecer segue ó ser, como insistía Amor Ruibal, a teoría epistemolóxica desemboca de maneira *natural* na reflexión metafísica. A consideración sistemática da estrutura interna da realidade representa a única vía pola que pode accede-lo pensamento ós parámetros e nexos entitativos que dan razón da validez e da existencia en absoluto do fenómeno cognoscitivo, en particular, e do proceso experiencial, en xeral. Do que se trata é de senta-los fundamentos dunha *metafísica da experiencia*³, “viva” e decididamente “mundana”, resolta a acredita-la súa adecuación con respecto á textura orgánica do real tanto como ás esixencias críticas do seu tempo, procurando integrar e interesar no seu discurso os enfoques e achegas das ciencias empíricas non menos que as intuicións cordiais da vivencia espontánea⁴.

² En homenaxe á admiración que experimentaba Whitehead cara a WILLIAM JAMES, e coa finalidade de demostra-lo influxo *obxectivo* exercido por este último sobre as formulacións whiteheadianas, principiaremos cada sección cunha cita da obra de James que resulte relevante verbo da temática a tratar en cada caso. A tradución, como para tódalas demais citas que aparezan ó longo deste traballo, é nosa. A que aquí figura procede de ‘The Experience of Activity’, en *Essays in Radical Empiricism*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1996, p. 160.

³ Esta denominación, por certo, dá título á guía de lectura (*The Metaphysics of Experience. A Companion to Whitehead's Process and Reality*, New York, Fordham University Press, 1998) preparada por E. KRAUS para facilita-lo tránsito polas densas páxinas de PR. A expresión é utilizada tamén por V. LOWE na súa xenealoxía o pensamento whiteheadiano (‘The Development of Whitehead's Philosophy’, en SCHILPP, P. A. (ed.), *The Philosophy of A. N. Whitehead*, La Salle, Illinois, Open Court Publishing Company, 1991, p. 72). Esta plural converxencia semántica ben pode ser interpretada como proba en favor da adecuación do cualificativo.

⁴ Aínda sen a vantaxe da distancia e da perspectiva histórica, W. E. HOCKING, quen tivo oportunidade de manter unha relación profesional e cordial con Whitehead durante a súa etapa docente en Harvard, constata que “en tanto resultaba claro que Whitehead estaba entregado ó traballo, necesariamente solitario, de formular unha nova visión do universo, era asemade evidente que non estaba a traballar sobre un único fundamento, senón sobre dous: o dun pensamento altamente técnico e analítico, e o da experiencia común da humanidade” (‘Whitehead as I Knew Him’, en KLINE, G. H. (ed.), *Alfred North Whitehead. Essays On His Philosophy*, Lanham, University Press of America, 1989, p. 8). J. DEWEY, pola

A trabe cardinal sobre a que se sustenta basicamente o esforzo construtivo vén fornecida pola filosofía do organismo de A. N. Whitehead, unha das propostas metafísicas máis lúcidas e orixinais formuladas no pasado século XX. A súa concepción orgánica e procesual da realidade satisfai a un tempo o requisito científico da compatibilidade cos resultados da pescuda experimental e o *desideratum* filosófico de acadar unha comprensión en profundidade da verdade do ser e do seu artellamento natural co coñecer. A metafísica whiteheadiana, cabal e sensíbel, audaz e maximamente rigorosa, cumpre de maneira paradigmática as condicións de adecuación prescritas para a actividade especulativa.

Non se incorre na esaxeración nin no eloxio gratuito se se afirma que Whitehead foi un dos renovadores da metafísica no século XX⁵, se cadra o derradeiro autor disposto a acomete-la *aventura*, cada vez máis insólita⁶, da construción dun sistema metafísico, traballando para iso sobre os fundamentos máis sólidos que podía ofrecer (ou, dende o punto de vista da responsabilidade intelectual: que *impoñía*) a ciencia da época. Amais de ter consagrado boa parte da súa traxectoria profesional á investigación e á docencia universitaria no ámbito da matemática⁷, Whitehead posuía un interese activo⁸ polas

súa banda, tamén coa audacia do contemporáneo, estima que Whitehead “abriu un vieiro novidoso e inmensamente fecundo para a vindeira filosofía, labor que realizou establecendo un vencello entre os feitos observábeis da experiencia física e os feitos observábeis da experiencia humana. O resultado é dunha suxestividade case que incomparábel en tódolos ámbitos” (‘The Philosophy of Whitehead’, en SCHILPP, P. A. (ed.), *op. cit.*, p. 659).

⁵ Esta apreciación estaría disposto a subscribila D. JANICAUD, quen afirma con vehemencia que “Whitehead non aspira a supera-la metafísica, senón a renova-la dende dentro. [...]. Tódalas categorías metafísicas son retomadas para ser reformuladas [...]. ¿Non se trata acaso de dar razón do universo e de asumir-la herdanza do racionalismo, máis concretamente do platonismo e, sobre o seu baseamento, dos ‘mestres supremos do pensamento’? De xeito que aquilo que se nos propón ten toda a aparencia de se-lo sistema metafísico máis impresionante do século XX. E, sen lugar a dúbidas, é o único digno de tal nome”. Para engadir, máis adiante: “Por fráxiles que sexan algunhas das súas formulacións, a audacia especulativa de Whitehead ten logrado cando menos arrostrar un desafío: amosar que unha tentativa metafísica, reputada obsoleta, era aínda posíbel [...]. Este desafío, mesmo se a súa intención inicial non era exactamente esa, propónse agora a dúas fronte por completo diverxentes: Non só á do pensamento do ‘fin da metafísica’, senón tamén á do neopositivismo analítico. Whitehead non se atopa máis arredado dunha banda que da outra” (‘Traduire la Métaphysique en Procès’, en STENGERS, I. (coord.), *L’effet Whitehead*, Paris, Vrin, 1994, pp. 68 e 80).

⁶ V. LOWE observa acertadamente que “Whitehead arrédase dos filósofos típicos do noso tempo por ter forxado unha metafísica no canto de se circunscribir á epistemoloxía ou ós ataques á epistemoloxía. Pero é tipicamente moderno no feito de que as súas reflexións verbo da natureza do coñecemento preparan o camiño para a súa metafísica especulativa” (‘The Development of Whitehead’s Philosophy’, en SCHILPP, P. A. (ed.), *op. cit.*, p. 52).

⁷ O cultivo específico do interese metafísico representa unha faceta tardía no conxunto da traxectoria intelectual whiteheadiana. Whitehead inicia a súa carreira en 1885 como profesor titular de Matemáticas en Cambridge, cargo que abandona en 1911 para se trasladar a Londres, onde desempeña, até o 1924, a cátedra de Matemática Aplicada no Colexio Imperial de Ciencia e Tecnoloxía. As súas preocupacións intelectuais experimentan neste período unha ampliación progresiva, abríndose cara a unha dimensión netamente filosófica. A fundamentación das ciencias (concibida en principio dende un enfoque vencellado estreitamente ás formulacións e demandas da nova física), decantada paulatinamente cara á epistemoloxía, é obxecto de dedicación crecente de parte de Whitehead. A dinámica intrínseca deste movemento conduce ó pensamento whiteheadiano, *naturalmente*, ó dominio da especulación cosmolóxica e metafísica. Incómodo coa especialización rigorosa prescrita pola institución universitaria británica, a cal lle denega (se non de dereito, si de feito) calquera posto alleo á súa competencia estritamente *oficial* como matemático, todo o máis como lóxico (para moitos, Whitehead foi en exclusiva -e segue a ser- o escuro “co”autor, fatalmente eclipsado por Russell, dos *Principia Mathematica*), Whitehead acepta a oportunidade que lle brinda a Universidade norteamericana, máis flexíbel e máis receptiva ó “núcleo

descubertas e novas teorías que estaban a transformar, con radicalidade inusitada, o panorama da física no primeiro terzo do pasado século.

A constitutiva parcialidade inherente a toda perspectiva, por amplo e axustado que sexa o seu enfoque, induce a procurar unha complementación para os desenvolvementos whiteheadianos. As elaboracións de A. Amor Ruibal revélanse particularmente fecundas para o desempeño desta función. O correlacionismo e a teoría do coñecemento nocional, nos dominios ontolóxico e epistemolóxico, respectivamente, tornan máis nidas e sólidas (dende o punto de vista teórico-conceptual) as intuicións sobre as que traballa a filosofía do organismo de Whitehead. De aí o interese en establecer un diálogo fluído entre as propostas whiteheadiana e ruibaliana, guiado polo propósito de ponderar criticamente, á luz dos contrastes, eventuais discrepancias e converxencias mutuamente ratificadoras, a adecuación de cada un de ambos sistemas. Estes poderán ser apreciados así na súa orixinalidade específica e, ó cabo, irredutíbel.

O ensaio de ensamblaxe entre os modelos especulativos de Whitehead e de Amor Ruibal obedece, en última instancia, a unha dobre motivación, ás demandas presentadas ó pensamento por dous intereses de índole heteroxénea, malia que ambos perfectamente lexítimos; a saber:

-Atémonos, en primeiro lugar, a un interese estritamente teórico. Trátase de demostra-la profunda afinidade entre os posicionamentos dos autores obxecto do noso estudo, tan arredados na súa circunstancia persoal como na semántica e contextura técnica das súas teorías. Esta “afinidade no arredamento” supón un indicativo significativo da presenza, no transfondo das súas doutrinas respectivas, dunha *intuición común* verbo da natureza e significación do proceso experiencial e da súa relación coa estrutura global do acontecer.

Procurarase amosar que tal intuición non é froito ocasional dun imaxinario especulativo particular e illado, senón o produto maduro da condensación reflexiva dos descubrimentos que revolucionaron a ciencia e o pensamento filosófico nas primeiras décadas do século XX⁹. A consolidación da teoría da evolución, o desenvolvemento da física relativista e a sondaxe dos abismos da vida subconsciente por parte da psicanálise freudiana, pautaron as directrices que

duro” da especulación filosófica, de exercer como docente na área da metafísica. Instalado en Harvard, onde permanece até o seu retiro definitivo da vida académica no 1937, Whitehead pode por fin reconciliar a súa ocupación profesional coa súa vocación profunda, o que explicaría a copiosidade da súa produción escrita en materia filosófica entre os anos 1925 (data de publicación de SMW) e 1938 (ano no que aparece MT, a derradeira das súas obras, excepción feita de colaboracións esporádicas en libros de homenaxe).

⁸ Até o punto de que “ó examina-lo conxunto da obra whiteheadiana aparecen seis influencias da física. [...]. Estas son: o desenvolvemento da física vectorial, o desenvolvemento das teorías da enerxía vibratoria molecular e submolecular e, en terceiro lugar, a consolidación da noción de *campo* como concepto básico. Logo virían a concepción estatística das leis físicas, a teoría da relatividade e a teoría cuántica” (V. LOWE, *Ibid.*, p. 41).

⁹ No caso concreto de Whitehead, “se reflexionamos o máis obxectivamente posíbel sobre os datos fundamentais que constitúen o punto de partida da súa reflexión metafísica, haberemos de salientar, ante todo: no dominio da *física*, as nocións de vector, de campo físico e de periodicidade, a teoría da relatividade e a teoría cuántica; no dominio da *bioloxía*, a noción de organismo e a teoría da evolución; no dominio da *experiencia humana*, a experiencia *relixiosa*, concibida esencialmente como unha relación de amor, malia que, na perspectiva de Whitehead, semella arraigar en último termo na experiencia estética” (PARMENTIER, A., *La philosophie de Whitehead et le problème de Dieu*, Paris, 1968, p. 540).

haberían de defini-lo programa (auténtico reto) da nova epistemoloxía que xurdía para enfrontar esta época de transformación, precisada dunha reflexión catalizadora capaz de integrar sen traumas as novidades punxentes no corpo rutineiro da cultura. Á epistemoloxía non lle restou máis alternativa que lanzarse ó descubrimento da afectividade primordial, a asumi-la universal correlación ontolóxica, e a acometer de vez a reivindicación do intuitivo e do corpóreo. Houbo que conforma-la razón á carnalidade e mundanidade do suxeito, ás fonduras afectivas da vivencia primixenia, á linguaxe visceral, en definitiva, da experiencia viva e concreta.

-Nesta tarefa substantiva áchase implícito un outro interese de natureza “histórica” ou “vindicativa”. O presente traballo aspira a contribuír modestamente á recuperación da figura de A. Amor Ruibal, cuxa valía intelectual e logros creativos atópanse lonxe de gardar proporción coa escasa atención que se lles dispensa nos propios círculos académicos.

No contexto dunha analítica da experiencia prerreflexiva, tórnase obrigada a referencia ós achados da fenomenoloxía¹⁰. Estes poden resultar particularmente útiles no discernimento e elaboración conceptual das estruturas do “mundo vivido”, así como na sondaxe da experiencia do corpo-propio na súa calidade de factor esencial na constitución do mesmo. A afinidade constatábel entre a filosofía organicista, a epistemoloxía do nocional e o movemento fenomenolóxico, induce a os contemplar como un triplo feixe de perspectivas que irradian dunha intuición común para converxeren finalmente, de novo, nun mesmo foco de verdade e sentido. A heteroxeneidade das traxectorias conceptuais exploradas por cada unha destas correntes de pensamento prescribe a necesidade da confrontación e o diálogo, garantindo, asemade, a relevancia orixinal das achegas respectivas. Se cadra orquestrando as sinerxías que traspasan este singular prisma especulativo se consiga estreita-lo “achegamento asintótico” á verdade encomendado por Whitehead á “empresa cooperativa” do saber, cuxo éxito será sempre función da medida na que estea disposta a transcorrer a xeito de *solidaria aventura*.

Será conveniente, por último, esbozar unha reconstrución da xénese das manifestacións máis complexas do fenómeno cognoscitivo a partir dos que teñan aparecido en calidade dos seus rudimentos primitivos. O proceso progresivo do coñecer (e, *con el, tamén* do ser), estruturado e dinamizado pola linguaxe, polo poder ambivalente da abstracción e polos ideais da razón especulativa, marcará o percorrido que levará ó seu termo o labor de fundamentación.

¹⁰ Para L. VANZAGO, de feito, cabe mesmo considera-las formulacións whiteheadianas como a tentativa de forxar un discurso *transcendental* prekantiano e non obstante rigorosamente crítico e contemporáneo, “desprazando o centro de gravidade da gnoseoloxía cara ás paisaxes *husserlianas*” (‘Temps et Perception. Problèmes d’Interprétation de la Métaphysique de Whitehead’, en STENGERS, I. (coord.), op. cit., p. 84; cursivas engadidas).

1.2. Método expositivo

Este traballo non pretende ser unha retranscrición do pensamento de Whitehead. Optouse polo que poderíamos denominar unha *hermenéutica empática*, ofrecendo unha interpretación das doutrinas whiteheadianas mediada pola reflexión persoal que incorpora, asemade, elementos procedentes doutros enfoques filosóficos. O lector familiarizado coa obra de Whitehead terá ás veces a impresión, se cadra, de que se está a utiliza-las formulacións características de aquela como pretexto para unha construción que reborda a contextura inmediata dos seus parámetros .

Entendemos que este procedemento, lonxe de facer violencia á esencia da filosofía whiteheadiana, redunda na posta de manifesto da súa riqueza e fecundidade. O labor construtivo endexamais perde de vista o seu cometido re-construtivo. Non se opera unha dislocación da estrutura básica do proxecto whiteheadiano, moito menos unha remoción dos seus alicerces. Trátase de a prolongar e fortalecer, converténdoa no núcleo dun modelo orgánico susceptible de integrar positivamente perspectivas extrínsecas que converxen cara á mira última da súa intuición fundamental.

O obxectivo desta táctica expositiva é triplo:

- Esclarecer conceptualmente, sen menoscabo do rigor, o “núcleo duro” dun *corpus* doutrinal denso e en non poucas ocasións escuro nas súas formulacións.
- Amosa-la súa afinidade (indicativo razoábel de adecuación, no ámbito da filosofía) con outras liñas de pensamento contemporáneas (en especial, as que se tenden *entre* as elaboracións de Amor Ruibal, Bergson, o pragmatismo e a fenomenoloxía).
- Ensaia-lo artellamento dunha proposta *unitaria* e “compacta”, aberta e *plural*, concibida como esforzo de comprensión da significación cabal do fenómeno cognoscitivo na súa calidade de *feito real* e, como tal, irredutíbel á súa obxectivación en calquera modelo teórico particular. Principiando polo que aquí se presenta modestamente.

Co obxecto de garanti-la fidelidade ó pensamento whiteheadiano, acudirase con frecuencia regular á cita, recurso oportuno e necesario que avalará a lexitimidade da interpretación. Non faltarán tampouco referencias textuais doutros autores cando resulten peculiarmente relevantes en relación coa temática a desenvolver.

2. A FUNCIÓN DA FILOSOFÍA: ENTRE O RIGOR POSITIVO DA CIENCIA E A CORDIALIDADE DA EVIDENCIA VIVIDA

“O que vostede quere é unha filosofía que non só lle permita exercita-los seus poderes de abstracción intelectual, senón que amose algunha conexión positiva con este mundo actual de vidas humanas finitas”.

“Vostede quere un sistema que combine ámbalas cousas, a lealdade científica ós feitos, coa vontade de render conta deles, o espírito de adaptación e acomodación, en suma, e a vella confianza nos valores humanos coa súa consecuente espontaneidade [...]. E este é o seu dilema: constata que as dúas partes do seu *quaesitum* áchanse desesperantemente separadas”¹¹.

Se cadra a mellor estratexia para aborda-la exposición e comprensión dun proxecto filosófico sexa a que principia por esclarecer qué vocación, estatuto e obxectivos está disposta unha filosofía a asumir como propios. O pensamento debe proceder a unha sondaxe orientativa dos fondos denantes de se mergullar nas “augas profundas” dos contidos substantivos. Do contrario corre o risco de se extraviar na superficialidade, cando non de se afundir no sensentido.

A *concepción da filosofía* que manexa Whitehead é o limiar diáfano que franquea o acceso ó complexo edificio da filosofía organicista, abrindo perante a ollada analítica unha ampla perspectiva sobre a significación global do conxunto. A tarefa de calibrar axustadamente as súas dimensións non resulta doada. O elevado custo en tecnicismos que cómpre pagar para evitar incorrer en simplificacións trivializantes grava o percorrido con dificultades recorrentes, tornando o avance traballoso e arduo. A contía desta “peaxe” conceptual ineximíbel non é arbitraria. Dela obtén os seus recursos a actividade deconstrutivo-construtiva que prepara o baseamento, previa dislocación das inercias (hábitos metodolóxicos e parámetros teóricos) da metafísica tradicional, sobre o que asenta a súa vitalidade vigorosa o modelo especulativo whiteheadiano. A magnitude do novo horizonte gañado para o pensamento mediante esta disciplina propedéutica abundará para compensa-las fatigas do esforzo realizado. O cometido desta sección é ensaiar un achegamento preliminar ás coordenadas básicas nas que se move a cosmovisión organicista, servíndonos para isto da análise da función que nela se asigna á filosofía. Procuraremos determinar obxectivamente o seu papel no metabolismo da cultura e pondera-lo sentido, ou mesmo a viabilidade en absoluto, do seu artellamento coas restantes esferas do saber.

“A utilidade da filosofía consiste en promover unha sistematización maximamente xeral do pensamento civilizado. Entre a especialización [das ciencias] e o sentido común opera unha reacción constante. Corresponde ás ciencias especializadas modifica-lo sentido común. A filosofía é a aliaxe entre a imaxinación e o sentido común en prol do control dos especialistas e da ampliación das súas imaxinacións. Fornecendo das nocións máis xenéricas, a filosofía debería axudar a concibi-la infinda variedade de casos que fican irrealizados no seo da natureza” (PR, 17)¹².

¹¹ WILLIAM JAMES, “The Present Dilemma in Philosophy^a”, en *Pragmatism and Other Writings*, New York, Penguin Books, 2000, p. 14.

¹² “The useful function of philosophy is to promote the most general systematization of civilized thought. There is a constant reaction between specialism and common sense. It is the part of the special sciences to modify common sense. Philosophy is the welding of imagination and common sense into a restraint upon specialists, and also into an enlargement of their imaginations. By providing the generic notions

“A tarefa da especulación filosófica é concibi-los sucesos do universo de maneira tal que resulte comprensíbel a perspectiva da ciencia física e sexa posíbel combinala con aquelas conviccións directas que constitúen os feitos básicos sobre os que debe construí-la epistemoloxía” (MT, 162)¹³.

“[A filosofía especulativa] é o esforzo en prol da elaboración dun sistema coherente, lóxico e necesario de ideas en termos do cal poidan ser interpretados tódolos elementos da nosa experiencia. ‘Interpretación’ quere dicir aquí que cada un de tales elementos deberá exhibi-lo carácter de caso particular do esquema xeral” (AI, 222)¹⁴.

A da filosofía é, ante todo, unha vocación omniabranguedora, unificadora e fundamental. Unha vocación, en consecuencia, xenuinamente metafísica, cinguida con aplicación ós requisitos e obxectivos fixados por Aristóteles para a ciencia primeira e universal merecente de ser considerada a trabe cardinal do *corpus* do saber. O reto ó que se enfronta (ou ó que *debería* enfrontarse) a especulación filosófica é conducirse con éxito na *aventura* crucial de se manter lucidamente á altura dos tempos preservando, porén, a súa calidade de saber comprensivo. Toda a dificultade e a beleza do desafío proceden da necesidade de concilia-la perentoriedade das demandas epocais co compromiso con aqueles elementos da experiencia humana que posúen unha validez supratemporal e, en consecuencia, (alomenos nun certo sentido) supraempírica. O ideal da imaxinación especulativa é un equilibrio delicado, nos tenues aramios cos que a verdade traspasa o fluxo mesto da historia, entre os achados e esixencias das ciencias experimentais e as razóns penetrantes da intuición viva¹⁵.

Compete á filosofía a pescuda daquelas evidencias e principios xerais que artellan a estrutura profunda, orgánica e correlacional da realidade. A Razón¹⁶ especulativa transcende a facticidade para se mergullar na entraña viva do actual e esculca-lo amplo horizonte do ideal. É precisamente este esforzo en prol da superación da continxencia inmediata o que acredita a primordialidade desta modalidade da Razón. Asistida pola conciencia do universal e exenta da fidelidade minuciosa ó positivo que obriga ás ciencias especializadas, a prospección especulativa acada a discernir, alumándoa nas súas xustas proporcións, as fonduras últimas do acontecer. O distanciamento radical adoptado pola Razón filosófica con respecto á súa matriz empírica ten un valor, cómpre

philosophy should make it easier to conceive the infinite variety of specific instances which rest unrealized in the womb of nature” (PR, 17).

¹³ “It is the task of philosophic speculation to conceive the happenings of the universe so as to render understandable the outlook of physical science and to combine this outlook with these direct persuasions representing the basic facts upon which epistemology must build” (MT, 162).

¹⁴ “[Speculative philosophy] is the endeavour to frame a coherent, logical, necessary system of general ideas in terms of which every element of our experience can be interpreted. Here ‘interpretation’ means that each element shall have the character of a particular instance of the general scheme” (AI, 222).

¹⁵ “Debería ser certo –propugna neste sentido W. E. HOCKING– que a impresión que a un lle produce unha doutrina metafísica gardase algunha semellanza coas súas impresións directas do mundo. Eu atopo que isto é certo da metafísica whiteheadiana de varias maneiras” (‘Whitehead on Mind and Nature’, en SCHILPP, P. A. (ed.), *op. cit.*, p. 383). I. STENGERS, á súa vez, salienta “o vencello, a primeira vista paradoxal e non obstante central no pensamento whiteheadiano, entre a filosofía especulativa e o sentido común”. “Non facer violencia ó murmuro do sentido común é a consigna á que se somete no seu conxunto a filosofía whiteheadiana, pero nun sentido no que a submisión é á vez aprendizaxe e invención. Aprendizaxe daquilo que require o sentido común, invención dunha linguaxe conceptual capaz de o satisfacer. Aprendizaxe do problema, invención da solución” (na ‘Introduction’ a STENGERS, I. (coord.), *op. cit.*, pp. 9 e 12).

¹⁶ Respectámo-la decisión de Whitehead de escribir este termo (véxase especialmente FR) con maiúscula.

insistir nisto, unicamente *provisorio e metodolóxico*. De ningún xeito implica, moito menos aínda lexítima, renuncia ou menosprezo da substancialidade das cousas concretas que conforman, coa “obstinación” da súa particularidade, o tecido vivo do real¹⁷.

Pode tomarse como axioma, entón, a ecuación que iguala “filosofía” a “metafísica”. Aceptada esta sinxela fórmula, resta aínda para á súa intelección axeitada despexa-las incógnitas que fican da banda do “polinomio” metafísico, nas que se cifran o sentido e a función do saber primeiro e fundamental. A correcta resolución do exercicio demostrará que toda teoría metafísica, na medida na que aspire a ser sancionada por unha razón crítica, debe satisfacer alomenos tres requisitos básicos, a saber:

- Proporcionar unha comprensión global e unificadora da realidade, en cuxo seo as intuicións e verdades (parciais) procedentes dos diversos ámbitos da actividade humana (científico, ético, estético, relixioso, etc.) poidan non só coexistir nunha mera xustaposición receosa, senón obte-la súa significación cabal por vía da complementación recíproca.

- Modela-las súas elaboracións conceptuais a partir da materia prima e primixenia fornecida pola experiencia prerreflexiva, hábitat natural e inalienábel no que transcorre a existencia humana por enteiro, asistida en todo intre pola evidencia viva.

- Senta-los fundamentos dunha epistemoloxía disposta a toma-lo pulso da experiencia real para render conta do fenómeno cognoscitivo na súa profundidade *visceral*.

Pasemos, pois, a examinar con maior detalle as obrigas e obxectivos que definen a tripla fronte de traballo á que ten de se aplicar toda proposta metafísica resolta a abandona-la ociosidade do “gabinete” para asumir con seriedade responsábel a cuestión da súa *utilidade* e xustificación¹⁸.

¹⁷ Máis adiante haberá ocasión (principalmente na sección 6) de volver con maior detalle sobre estas temáticas.

¹⁸ V. LOWE insiste especialmente en que “Whitehead sempre estivo ansioso por demostra-la utilidade da especulación. Mantén que a idea filosófica resulta trivial en tanto non se demostre a súa capacidade de esclarecer e organizar ideas de menor xeneralidade” (‘The Development of Whitehead’s Philosophy’, en SCHILPP, P. A. (ed.), *op. cit.*, p. 31).

2.1. Ciencia e filosofía: A metafísica como raiceira da “árbore do saber”

“Un dos obxectivos da filosofía é desafiar as medias verdades que constitúen os principios primeiros das ciencias. Non se pode canalizar a sistematización do saber a través de compartimentos estancos. Tódalas verdades xerais condiciónanse mutuamente, e non cabe definir adecuadamente os límites da súa aplicación á parte da súa correlación con xeneralidades de alcance aínda maior. A crítica dos principios debe adoptar a forma dunha determinación do cabal significado que cumpra asignar ás nocións fundamentais das diversas ciencias, consideradas tales nocións no estatuto respectivo que lles corresponde na súa referencia recíproca. A determinación deste estatuto require dunha xeneralidade que transcende calquera saber especializado” (PR, 10)¹⁹.

Whitehead amósase disposto a retomar-lo ambicioso (e problemático) proxecto cartesiano de forxar unha metafísica capaz de fornecer dun baseamento firme e *real* ós desenvolvementos empíricos das ciencias especializadas. A maior amplitude da perspectiva que lle é inherente garante a aptitude da filosofía para desempeñar a función de meta-saber fundamental. Vocacionalmente idealista e, porén, comprometida e minuciosamente mundana, a Razón especulativa sonda prospectivamente a dimensión vertical ou ontolóxica da realidade ó tempo que dilata o seu dominio de acción até abranguer por enteiro o plano da horizontalidade fáctica onde se ordena e expande a “arquitectónica” dos saberes positivos. A lúcida sensibilidade da especulación filosófica observa atentamente a dinámica do acontecer procurando descubrir os factores últimos e irreducíbeis a partir dos cales emerxen as entidades máis aparentes das que se ocupan as ciencias da natureza. Modulado o seu proceder pola conciencia do universal, a filosofía aplícase ó esclarecemento das relacións existentes entre os diversos ámbitos do coñecemento, rastrexando aqueles seus caracteres comúns (metodolóxicos, estruturais, categoriais e, en último extremo, substantivos) que permiten contemplalos como as distintas pólas que prolongan o rexo tronco dun saber unitario.

A unidade última do saber científico, por riba da especialización celosa que preside e posibilita o despregamento efectivo da investigación, é o corolario epistemolóxico necesario dunha concepción organicista da realidade. A natureza aparece como totalidade orgánica, ordenación harmoniosa do acontecer cósmico, irreducíbelmente plural, nunha unidade dinámica de significación mutua e valor recíproco entre os seus compoñentes particulares. O saber, que segue ó ser (como afirmaba Amor Ruibal) deberá conformarse á súa vez, en consecuencia, como un corpo vivo en crecemento que aprende a coordinar axustadamente a actividade dos seus diversos membros. As sinerxías intrínsecas do devir xeral esixen dos saberes especializados que delas se ocupan a converxencia progresiva, á medida que vaian avanzando no desenvolvemento e profundación das súas pescudas respectivas, cara ó artellamento nunha comprensión unitaria e integradora.

Deste xeito, é precisamente o *realismo cabal* da filosofía, firmemente resolta a preservar-lo seu compromiso coa verdade, plural e unha, o que a induce a reivindicar-la

¹⁹ “One aim of philosophy is to challenge the half-truths constituting the scientific first principles. The systematization of knowledge cannot be conducted in watertight compartments. All general truths condition each other; and the limits of their application cannot be adequately defined apart from their correlation by yet wider generalities. The criticism of principles must chiefly take the form of determining the proper meanings to be assigned to the fundamental notions of the various sciences, when these notions are considered in respect to their status relatively to each other. The determination of this status requires a generality transcending any special subject-matter” (PR, 10).

necesidade de colaboración entre as múltiples pólas do saber. Trátase de algo máis que dunha utopía prescindíbel. Na realización efectiva do proxecto omnicompreensivo da filosofía están en xogo o sentido último e a adecuación en absoluto da actividade cognoscitiva. A verdade parcial, inderrogabelmente valiosa na súa particularidade, defórmase falazmente cando pretende suplanta-las atribucións do todo do que forma parte. Á Razón vaille literalmente a vida²⁰ na consecución, a partir da complementación entre as achegas das súas diversas facetas, dun enfoque cada vez máis amplo e proporcionado sobre a estrutura multidimensional do acontecer. A filosofía aspira a un saber unitario e orgánico en xusta correspondencia coa natureza auténtica do seu obxecto: a unidade orgánica que forma a trama densa do real.

O real, lamentablemente, poucas veces resulta ser sinónimo do “racional”. O modelo proposto pola Razón para a ensamblaxe dos diversos circuitos polos que intenta avanza-lo coñecemento atópase lonxe da vixencia efectiva na tensa interacción cotiá entre a especulación filosófica e a pescuda empírica. O labor integrador e fundamentador da reflexión metafísica vese frustrado constante e recorrentemente polo empeño co que as ciencias especializadas defenden a pretendida independencia dos seus dominios respectivos. Deste solipsismo visceral das ciencias particulares, máis que da suposta inadecuación (cando non absurdo) da que con tanta frecuencia se acusa ás formulacións especulativas, proceden a dispersión e a superficialidade que derraman o progreso do saber.

O repaso das incidencias históricas da convivencia accidentada entre ciencia e filosofía non induce precisamente ó optimismo á hora de avalia-lo grao de realización fáctica acadado polo ideal normativo do saber, esencialmente dialéctico e cooperativo. Polo mesmo, debe extremarse a cautela cando se trata de aventurar prognósticos de cara ás expectativas de resolución para o que é, máis que desaxuste ocasional, un grave conflito crónico abertamente declarado entrámbalas instancias implicadas, enquistado, cómpre recoñecelo (e desmontar de vez a morea abafadora de “culpas” tópicas que se teñen ido sedimentando sobre a “torre de marfil” da metafísica), por mor do autismo incorrixíbel das teorías empíricas.

“Unha cosmoxía debe ser, ante todo, adecuada. [...]. O seu cometido non é rexeita-la experiencia, senón atopa-lo sistema de interpretación máis xeral. A cosmoxía xeneraliza alén de tódalas ciencias especializadas e proporciona, deste xeito, o sistema interpretativo que expresa a interconexión entre as mesmas. Posto que é o resultado dunha especulación de máxima xeneralidade, actúa como crítica de tódalas especulacións inferiores a ela en xeneralidade. [...]. É así que debería haber unha cosmoxía presidindo sobre as diversas ciencias. Desafortunadamente, este é un ideal que aínda non ten sido realizado” (FR, 86-87)²¹.

²⁰ Non en van “estamos no absoluto, nel vivimos e circulamos. O coñecemento que del temos é incompleto, sen dúbida, pero non é externo nin relativo. É o ser mesmo, nas súas fonduras, o que logramos acadar a través do desenvolvemento combinado e progresivo da ciencia e da filosofía” (BERGSON, H., *L'Évolution Créatrice*, en *Oeuvres*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p. 664).

²¹ “A cosmology should above all things be adequate. [...]. Its business is not to refuse experience, but to find the most general interpretative system. It generalizes beyond any special science, and thus provides the interpretative system which expresses their interconnection. Cosmology, since it is the outcome of the highest generality of speculation, is the critic of all speculation inferior to itself in generality. [...]. Thus there should be one cosmology presiding over many sciences. Unfortunately, this ideal has not been realized” (FR, 86-87. Esta obra ten sido traducida ó castelán, con excelente introdución –‘Whitehead, o la vindicación de la razón especulativa’- e aparello crítico, por L. GONZÁLEZ PAZOS –Madrid, Tecnos, 1985).

Non, non se ten realizado. A metafísica, na súa calidade de ciencia do universal, debería coroa-la xerarquía do saber, estruturando, unificando e supervisando o artellamento dos estratos inferiores. Esta reivindicación non é o produto desatinado dunha ὕβρις filosófica espuria (a forza de vaidosamente gremial), senón unha pretensión xusta e lexítima. A ollada prospectiva da metafísica é a única que acada a enxergar (porque é *asemade* a única que *se decata* da necesidade de facelo) os principios xerais nos que residen a razón e sentido últimos das abstraccións coas que operan as ciencias particulares, afianzando o seu vencello orixinario coa substancialidade concreta do real. A ciencia, vítima dos seus propios prexuízos *cosmolóxicos*, resístese a tomar seriamente en consideración as propostas da filosofía especulativa, aferrándose a unha suficiencia imprecendente cuxa obstinación suscita, cando menos, perplexidade.

“Podemos preguntarnos se a mentalidade científica do mundo moderno no pasado recente [tan recente que son as súas formulacións as que integran o patrimonio da herdanza cultural que administra aínda a nosa época] non é un exemplo triunfante de limitación provinciana” (SMW, vii)²².

A teorización e a investigación empíricas refugan a metafísica. Isto é un feito, e como tal debe ser asumido pola Razón especulativa a fin de esclarece-las súas causas e abrir vías de solución para unha situación profundamente *irracional*. A arqueoloxía do desaxuste entre ciencia e filosofía non debe omiti-lo recoñecemento da parte de responsabilidade que recae sobre a propia actividade filosófica, demasiado proclive ela mesma a cortar amarras coa experiencia real para se encerrar na vaciedade dun discurso absurdamente abstracto. Precisamente porque principia por se amosar maximamente severa consigo mesma, a Razón especulativa pode aducir tamén poderosas razóns obxectivas coas que desautoriza-la actitude despectiva que exhibe a ciencia con respecto á filosofía. Os achados da pescuda experimental, alén do valor incuestionábel das súas aplicacións técnicas, ensómonse nunha inintelixibilidade futil (cando non *perigosa*) en tanto non son integrados nunha unidade de comprensión máis ampla e máis plena. Pois, en definitiva,

“A comprensión metafísica guía a imaxinación e xustifica o propósito. Á parte das presuposicións metafísicas, non pode haber civilización” (AI, 128)²³.

²² “We may ask ourselves whether the scientific mentality of the modern world in the immediate past is not a successful example of such provincial limitation” (SMW, vii).

²³ “Metaphysical understanding guides imagination and justifies purpose. Apart from metaphysical presuppositions there can be no civilization” (AI, 128).

2.2. A filosofía e as fontes orixinarias da evidencia

Até aquí tense vido afirmando reiteradamente que o cometido ou, máis radicalmente aínda, a vocación xenuína e definitoria da filosofía, é unha vocación metafísica. Agora ben; cómpre entender de maneira axeitada as auténticas implicacións deste talante para poder enfocar e deseñar correctamente o proceder da pescuda filosófica. A metafísica non é, non debería ser, unha especulación dedutiva montada sobre premisas abstractas. O impecábel formalismo da lóxica esvara pola superficie aparente da realidade. A súa transparencia unívoca e paradigmática tórnase opaca cando abandona o mundo transparente dos construtos teóricos, ordenado e simple, para se aplicar sobre a opacidade densa da vida. *Simplemente*, non cadra. A Razón instrumental que opera nas ciencias especializadas, expeditiva e pragmática pode e aínda debe permitirse, en prol da súa eficacia, dar moitas cousas por supostas. Non así a Razón especulativa, que aspira a acadar unha comprensión en profundidade do real, alén de todo condicionamento fáctico. O que procura a Razón na súa aventura filosófica, singradura primeira e última do saber, é o *fundamento*, o fundamento *primordial*, substrato almo de toda experiencia e trabe cardinal da racionalidade. Trátase de sonda-la evidencia que subxace á actividade intencional²⁴, intentando remontarse até as súas orixes para descubrir qué é o que o ser, constatándose a si mesmo como experiencia viva e sentinte, dinamismo expresivo e correlativo, *sabe de si*²⁵.

A lóxica presupón a evidencia. Os seus razoamentos meticulosos límitanse a corroborar (suposta a súa corrección) a verdade daquilo que xa se sabía como certo, incapaces de afondar ou esclarecer minimamente, sequera, a índole e a procedencia da certeza inescrutada da que parten con seguranza inexplicada. A lóxica é inxenua. O seu é un proceder meramente receptivo e acrítico ó que só cabe asignar unha función derivativa e accesoria no labor de fundamentación. A esencia da lóxica é o *paradoxo*: gardiá da coherencia e da consistencia argumental, vive ela mesma da *falacia*, aferrada a unha *Petición de Principio* recorrente. As prestixiosas “probos” da lóxica, que non son máis que hábil disposición e administración de premisas que “xa” estaban “aí” para ser aceptadas “sen máis”, de pouco ou nada serven á estratexia prospectiva da pescuda metafísica. Alomenos en tanto fiquen privadas do apoio dunha comprensión *real* e substantiva das fonduras da verdade nelas mesmas entrañada, cando non *ocultada* pola súa propia natureza abstractiva.

“A Lóxica, concibida como análise adecuada do avance do pensamento, é unha impostura. É un instrumento magnífico, pero require do transfondo do sentido común” (Imm., 700)²⁶.

²⁴ Así o recomenda BERGSON, quen propugna unha metafísica capaz de se constituír como “empirismo verdadeiro”, alicerzada sobre a “experiencia integral” e ordenada a unha sensíbel “auscultación espiritual” da realidade (‘Introduction à la Métaphysique’, en *La Pensée et le Mouvant -Oeuvres*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963).

²⁵ “É porque a vida interior da subxectividade constitúe unha esfera de certeza absoluta –chega a afirmar incluso M. HENRY- que aquilo do que ela está certa é en si mesmo absolutamente certo temén. [...] *A nosa certeza* está na orixe da verdade do ser, e esta precisamente é a razón que [...] nos conduciu a considerar esta certeza como *verdade orixinaria* e a elaborar unha ontoloxía capaz de facer comprender que é só na *subxectividade radical* onde pode atopala verdade o seu *fundamento*” (*Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987, pp. 104-105; cursivas engadidas).

²⁶ “Logic, conceived as an adequate analysis of the advance of thought, is a fake. It is a superb instrument, but it requires a background of common sense” (Imm., 700).

Non se trata de *demostra-lo* que de seu é patente, o fondo *irremontábel* do saber vivido, presuposto indefectibelmente por toda posición discursiva. Non sería posíbel. A tentativa requiriría que a Razón, que arraiga ultimamente neste substrato orixinario, puidese trastorna-la súa esencia para efectuar un esforzo meta-racional inconcibíbel. O único que *pode e debe* face-la Razón en relación con este absoluto primitivo é *amosa-la* súa evidencia primordial, instando o saber reflexivo a se facer cargo daqueles parámetros incontrovertíbeis que vertebran o enteiro transcurso da existencia cotiá. O talante especulativo ten de deprender a concentra-la súa atención sobre as certezaas que adoitan ficar inadvertidas a forza de trivializadas pola expeditividade do sentido común, demasiado atafegado coas miudezas esvaradías do mundo como para ter que se ocupar, por engadido, da realidade infalíbel do obvio. *Cómpre* esquece-lo evidente. Precisamente porque se sabe que é o que *endexamaís* haberá de fallar. O sentido común ten cousas abondas que levar de conta no dominio da incerteza e do imprevisíbel, o cal se dilata até acaparar case por completo as súas dilixencias.

A metafísica debe abandona-lo confinamento nos sofisticados edificios construídos sobre a estada núa da abstracción. Neles non habita a verdade, senón o *mito* da “pureza” da actividade teorética. A toma de contacto coa verdade viva e profunda do real require, en troques, unha actitude rigorosamente pragmática, entendéndose por “pragmatismo”

“Unha apelación a aquela auto-evidencia que se sostén por si mesma na experiencia civilizada” (MT, 106)²⁷.

O saber reflexivo afianza a súa substancialidade e sentido por vía da asimilación e elaboración conceptual da evidencia que constitúe o patrimonio inalienábel do *saber vivido* (na atinada expresión fenomenolóxica). O compromiso coa verdade, que vai coa vida, esixe do pensamento que principie por deixar en suspenso o *corpus* de prexuízos legados pola tradición. O labor de fundamentación debe mergullarse directamente nas fonduras da experiencia ordinaria para desentraña-lo significado orixinario das certezaas e principios básicos que definen a comprensión do mundo á que se abre *naturalmente* a Razón.

A fidelidade ás intuicións da experiencia primixenia debe presidir e acoutar en todo momento as evolucións da especulación filosófica. A recuperación e restauración daquelas verdadeas inadvertidas, distorsionadas ás veces polos prexuízos intelectualistas, nas que afunde as súas raíces a espontaneidade existencial, constitúe a tarefa máis elemental e ineludíbel á que está chamada a pescuda metafísica. Da súa adecuada execución depende a consecución dunha evidencia *realmente* viva e substantiva sobre a que alicerza-los desenvolvementos ulteriores da actividade crítica, sistemática e construtiva.

²⁷ “An appeal to that self-evidence which sustains itself in civilized experience” (MT, 106).

2.3. O problema da adecuación da linguaxe

“O progreso na verdade [...] é principalmente un progreso na elaboración dos conceptos que desbota as abstraccións artificiosas e a parcialidade das metáforas para desenvolver nocións que se fincan máis profundamente na raíz da realidade” (RM, IV, ‘The Development of Dogma’)²⁸.

“O principal perigo para a filosofía está na estreiteza na selección da evidencia. Esta estreiteza xorde das idiosincrasias e timideces de determinados autores, determinados grupos sociais, determinadas escolas de pensamento e determinadas épocas na historia da civilización. A evidencia na que se confía vén prexulgada arbitrariamente polos temperamentos dos individuos, polo provincianismo dos grupos e polas limitacións dos esquemas de pensamento” (PR, 337)²⁹.

A actividade especulativa non pode arriscarse a construír sobre baleiro. As estruturas abstractas resultan demasiado fêbeis para termar do peso rexo do real. A sofisticación conceptual non constitúe garantía ningunha de adecuación, moito menos de profundidade, e con frecuencia ocorre que a artificiosidade do discurso falsea a verdade viva do seu obxecto³⁰. O que se precisa é un fundamento fincado na cerna do ser, palpábel na súa efectividade pola experiencia, primixenio e *natural*. A raíz primitiva do saber deberá ser rastrexada na entraña densa da realidade, nos estratos proteicos que subxacen á aparencia diáfana do mundo. O achado da prospección non haberá de presentar, de certo, os caracteres da “claridade” e a “distinción”. A sondaxe terá acadado un nivel demasiado *fondo*. A índole afectiva e prerreflexiva da dimensión orixinaria da experiencia, *concrecente* e *nocional*, obriga a unha modificación decisiva nos parámetros tradicionalmente definitorios dos criterios de primordialidade ontolóxica e epistemolóxica. A transparencia minuciosa da conciencia deberá cede-lo seu lugar preeminente ás intuicións vagas e escuras nas que habita a vivencia espontánea. Tan parca na explicitación das súas razóns como pródiga nas seguranzas das que fornece ó saber, a medula sentinte da experiencia, en contacto directo coa substancialidade do mundo, vertebra por enteiro a actividade intencional do suxeito. Este *sabe* sempre *moito máis* do que *conxunturalmente*, a instancias dos modos de conceptualización vixentes, se atopa inclinado a *crer*.

“O noso pensamento consciente é unha abstracción sobre entidades do transfondo da existencia. O pensamento é unha forma de énfase” (MG, 672)³¹.

²⁸ “Progress in truth [...] is mainly a progress in the framing of concepts, in discarding artificial abstractions or partial metaphors, and in evolving notions which strike more deeply into the root of reality” (RM, IV, ‘The Development of Dogma’).

²⁹ “The chief danger to philosophy is narrowness in the selection of evidence. This narrowness arises from the idiosyncrasies and timidities of particular authors, of particular social groups, of particular schools of thought, of particular epochs in the history of civilization. The evidence relied upon is arbitrarily biased by the temperaments of individuals, by the provincialities of groups, and by the limitations of schemes of thought” (PR, 337).

³⁰ “Nada máis doado que razoar xeometricamente sobre ideas abstractas –constata BERGSON- [...]. Pero este rigor procede de que se está a operar cunha idea esquemática e rixida, no canto de segui-los contornos sinuosos e móbiles da realidade. ¡Cánto mellor sería unha filosofía máis modesta que fose directa ó obxecto, sen se preocupar polos principios dos que aquel semella depender!” (*L’énergie spirituelle*, en *Oeuvres*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p. 817).

³¹ “Our conscious thought is an abstraction of entities from the background of existence. Thought is one form of emphasis” (MG, 672).

O procedemento de validación ó que deben someterse as hipóteses especulativas presenta como condición fundamental a adecuación da abstracción respecto ás vívidas evidencias libradas á experiencia no transcurso da súa interacción natural co mundo. Ningunha teoría merecerá ser tomada seriamente en consideración en tanto non teña probado a súa axustada referencia á estrutura profunda dos eventos reais e concretos franqueados á apreensión inmediata.

“A filosofía é un intento de tornar manifesta a evidencia fundamental que se refire á natureza das cousas. Toda comprensión repousa sobre o suposto desta evidencia. Unha filosofía correctamente verbalizada mobiliza esta experiencia básica presuposta por tódalas premisas” (MT, 48)³².

A “correcta verbalización” é o rodeo laborioso que ten de dá-la pescuda metafísica, á que está vetada a arriscada “vía rápida” da apreensión intuitiva, para eludi-la trivialidade e o erro. O esforzo, obrigado a rectificar decote os seus extravíos, vén de lonxe. A inadecuación da linguaxe ten sido diagnosticada reiteradamente como o problema crónico da reflexión filosófica, acusado polo pensamento no mesmo arrinque da súa andaina en Grecia. A filosofía carece dun dicir á medida do seu “ver”, capaz de expresar cabalmente as descubertas da potencia prospectiva. A linguaxe, que recorta e torna nidios os contornos dun mundo que ficaría sumido nun caos ingobernábel e indiferenciado de non ter sido alumado pola palabra, resulta rebordada constantemente pola amplitude e a profundidade das intuicións de sentir e pensamento. É este último, en particular, o que constata máis agudamente a precaria insuficiencia dos recursos expresivos que pon á súa disposición a linguaxe convencional. A exigüidade das categorías conceptuais ordinarias, circunscritas ó reduto da facticidade inmediata, constrinxen inevitabelmente as evolucións da actividade especulativa. A Razón comproba impotente cómo a linguaxe da que ela mesma se recibe³³ frustra recorrentemente o seu intento de transcende-la continxencia fenoménica cara a aqueles parámetros universais nos que se cifra o sentido último do acontecer.

“Os filósofos endexamais haberán de esperar formular de maneira definitiva os primeiros principios da metafísica. A febleza da ollada prospectiva e as deficiencias da linguaxe obstrúen inexorabelmente o camiño. Palabras e frases teñen que ser dilatadas cara a unha xeneralidade allea ó seu uso ordinario, e por moito que tales elementos da linguaxe acaden a se estabilizar como tecnicismos, seguirán a ser metáforas que calando instan a un salto imaxinativo” (PR, 4)³⁴.

A linguaxe tense especializado na codificación do concorrido repertorio de circunstancias entre as que está afeito a se move-lo existir cotián na súa interacción coa aparencia máis urxente do mundo. Esta eficiencia ten como contrapartida o feito de que as estruturas lingüísticas manteñen soterrados na preconsencia aqueloutros elementos entrañados na experiencia en calidade de factores primordialmente constitutivos da mesma. O dicir reflexivo cre poder prescindir da consideración dese fondo discreto do

³² “Philosophy is the attempt to make manifest the fundamental evidence as to the nature of things. Upon the presupposition of this evidence, all understanding rests. A correctly verbalized philosophy mobilizes this basic experience which all premises presuppose” (MT, 48).

³³ Véxase *infra.*, 5.7.1. .

³⁴ “Philosophers can never hope finally to formulate these metaphysical first principles. Weakness of insight and deficiencies of language stand in the way inexorably. Words and phrases must be stretched towards a generality foreign to their ordinary usage; and however such elements of language be stabilized as technicalities, they remain metaphors mutely appealing for an imaginative leap” (PR, 4).

saber co que o suxeito “sente” que pode e debe contar en todo intre como soporte e garantía de todo o seu ser, obrar e coñecer.

Deste xeito, é precisamente a constancia vehemente deste apoio primixenio infalíbel a que induce o suxeito a adopta-lo económico expediente de o “esquecer”, de o excluír dos circuitos do trafego consciente. As certezas nas que afunde as súas raíces a racionalidade fican relegadas ó transfondo afectivo da experiencia como un “algo” inexplicito cuxa obviedade exime a linguaxe, absorbida no servizo ós intereses inmediatos da rutina vital, da necesidade de se ocupar na súa formulación expresa. Trátase do que “sempre-está-aí” e que, en consecuencia, *non precisa* ser nomeado. Simplemente, *presuponse*. Ocorre o contrario cos ingredientes mudábeis e prescindíbeis da experiencia. A súa inestabilidade problemática tórnaos en obxectos prioritarios da linguaxe, á que corresponde fixalos nos seus manexábeis rexistros para os facer comparecer perante o pensamento sempre que este os requira. A palabra confire *poder*; esta é a verdade absolutamente *positiva* que subxace á fe na maxia que caracteriza a mentalidade mítica. O Verbo divino é creador, en tanto que o discurso finito que o secunda aspira a comprender, apropiarse e propicia-lo mundo aprehendéndoo na precisión asequíbel do concepto.

Este é o paradoxo do mundo creado pola linguaxe: salienta nun primeiro plano o trivial e o continxente, postergando, en troques, o verdadeiramente primordial cara á sombra e o silencio. Tampouco adoitamos ter presente que precisamos respirar para vivir, o cal non impide que o noso organismo inspire e expire con rítmica continuidade. Pero se este proceso fisiolóxico elemental é recoñecido na súa importancia vital pola ciencia experimental tanto como polas máximas do sentido común, non ocorre o mesmo coa función, analogamente *vital*, dos rudimentos do proceso de experiencia³⁵. A reflexión transixe compliceamente co simplismo inxenuo da actitude natural e tórnase ela mesma negligente. E con negligencia procede non só no dominio epidérmico das ciencias empíricas, senón tamén, e o que resulta máis grave (unha vez que ela é a que asume a responsabilidade de se internar nas ultимidades da experiencia), no da especulación filosófica.

O “bo facer” de todo oficio require do artesán que prepare con aplicado coidado as ferramentas precisas para o seu traballo. De xeito que tamén o labor do filósofo terá que principiar por acondicionar convenientemente o instrumental conceptual que pon á súa disposición a linguaxe ordinaria, afinando e mesmo refundindo, de ser necesario, as estruturas do dicir do trivial e rutineiro. O obxectivo desta disciplina verbal, crítica e ó tempo audazmente imaxinativa, é fornecerse dun sistema categorial capaz de artellar rexamente as intuicións máis cordiais da experiencia viva co rigor do pensamento especulativo. Na súa xénese *fáctica* tanto como no seu ideal de adecuación *normativa*,

“Toda abstracción deriva a súa importancia da súa referencia a un certo transfondo de sentir” (MG, 679)³⁶.

³⁵ “Os aspectos das cousas máis importantes para nós –constata WITTGENSTEIN pola súa banda- fican ocultos pola súa simplicidade e carácter cotián. (Pódese non reparar en algo por telo sempre á vista). Os fundamentos racionais da pescuda non chaman a nosa atención en absoluto” (*Investigaciones filosóficas* (edc. bilingüe), Barcelona, Crítica, 1988, Iª parte, § 109.

³⁶ “Every abstraction derives its importance from its reference to some background of feeling”(MG, 679).

A vida *sabe* moito máis do que o pensamento *analiza*. Do que se trata é de facer aflorar no saber explícito aquelas certezas difusas e impositivas polas que consta ó suxeito a súa copertenza constitutiva, nun proceso dinámico de creación recíproca, cunha realidade-outra que o transcende sen lle resultar por iso allea. Lonxe de se conformar cunha misión demostrativa cinguida ás tautoloxías do pensamento abstracto, como pretendiera o Wittgenstein do *Tractatus*, a filosofía ponse ó servizo do “místico” para se tornar *amosativa*. A aspiración que a tensa e define non é nin proba-lo que xa de seu está probado para o “saber-sentido” (valla esta denominación para o conxunto das nosas certezas prerreflexivas), nin manipular con destreza os construtos discursivos. A da filosofía é unha aventura de *desocultamento*. A vocación que a chama e xustifica é a de rescatar da subsunción na abstracción os feitos reais e concretos cos que se atopan directamente vencelladas as evidencias fundamentais da experiencia.

A filosofía xorde como reacción ó abraio perante o feito de que resulta máis doado acada-la verdade que a palabra. *Na* verdade *vívese*. É plenitude actual e absoluta, realidade evidente. A linguaxe procúrase. Ten a consistencia dunha miraxe, que aparece nidia e rotunda na distancia para irse esvaendo nunha inanidade decepcionante ó se achegar para a examinar de preto. A verdade dá máis, *di* máis, moito máis, do que a palabra, prosaicamente conxuntural e utilitaria, pode acoller. A palabra non atinxe as fonduras do ser. Esnaquiza perante a magnitude da intuición da unidade, da infinitude, da Beleza. A historia do pensamento transcorre inzada pola falacia porque a tentativa de salva-la desproporción entre a verdade real e a linguaxe adoitou outorgar primacía á palabra, pregando a ela a verdade ó custo de a reducir a unha abstracción insubstancial. Non é a verdade a que ten que “cadRAR”, a que teña que ser fanada, baleirada e adaptada. É a palabra a que debe ser refundida, unha e outra vez, na forxa da verdade viva. Se fose posíbel parafrasear aquí a Hegel, habería que dicir que a filosofía é, ante todo, “o esforzo do concepto”.

“A Filosofía é un intento de expresa-la infinitude do universo en termos das limitacións da linguaxe” (Autobiog., 14)³⁷.

“Os termos de relación da Realidade deben ficar sepultados baixo as anquilosadas presuposicións do pensamento verbalizado. A verdade da Beleza suprema fica alén dos significados do dicionario” (AI, 267)³⁸.

No fondo, como presentira Heidegger, o “lote” que ten asignado o destino ó filósofo vén irmandarse co que caeu en sorte e anima ó poeta³⁹:

³⁷ “Philosophy is an attempt to express the infinity of the universe in terms of the limitations of language” (Autobiog., 14).

³⁸ “The relation in Reality must lie below the stale presuppositions of verbal thought. The truth of supreme Beauty lies beyond the dictionary meanings of words” (AI, 267).

³⁹ Así parece enténdelo tamén PAUL RICOEUR, quen sinala que “alén desta función de *fundamentación* [na que se pon ó servizo da actividade teórica], a palabra linda cunha función de *creación*: a través da literatura e das artes prosegue a invención e a descuberta dun sentido do home que escapa a toda planificación de parte da comunidade e supón un risco supremo para o artista e para a sociedade na que habita. O verdadeiro creador non é o que *di* as necesidades xa coñecidas dos homes do seu tempo, [...] senón aquel cuxa obra representa unha *innovación* con respecto ó coñecemento sancionado e aceptado da realidade humana. [...] A función *poética* da palabra [...] está na raíz do proxecto de *civilización*” (“Travail et parole”, en *Histoire et vérité*, Paris, Éditions du Seuil, 1964, p. 232; o segundo e o terceiro subliñados son do autor).

“A dificultade da filosofía é a expresión do que é de seu evidente. A nosa comprensión reborda os usos ordinarios das palabras. A filosofía é semellante á poesía. A filosofía é o esforzo en prol da consecución dunha fraseoloxía convencional para a vívida suxestividade do poeta” (MT, 49-50)⁴⁰, pois, ó cabo,

“Logo de que o baseamento inicial dunha vida racional, cunha linguaxe civilizada, ten sido establecido, o pensamento produtivo procede sempre ou ben a través da ollada poética dos artistas, ou ben a través da elaboración imaxinativa de esquemas de pensamento susceptíbeis de seren utilizados en calidade de premisas lóxicas. Nunha medida ou noutra, o progreso é sempre unha transcendencia do obvio” (PR, 9)⁴¹.

Esta é a “aventura” que se propón á metafísica: restaura-lo sentido prístino das palabras, aquela transparencia orixinal, en contacto aínda coa verdade núa, coa que agromaron no pensamento. Labrar, de ser preciso, novos conceptos, modos de expresión audaces cos que construír un discurso, endexamais definitivo, presto a se despregar como dicir (do) primordial.

⁴⁰ “The difficulty of philosophy is the expression of what it is self-evident. Our understanding outruns the ordinary usages of words. Philosophy is akin to poetry. Philosophy is the endeavour to find a conventional phraseology for the vivid suggestiveness of the poet” (MT, 49-50).

⁴¹ “After the initial basis of a rational life, with a civilized language, has been laid, all productive thought has proceeded either by the poetic insight of artists, or by the imaginative elaboration of schemes of thought capable of utilization as logical premises. In some measure or other, progress is always a transcendence of what is obvious” (PR, 9).

2.4. A filosofía e a aventura da civilización

A filosofía supón unha *aventura*. É, de feito, a aventura máis grave e apaixonante na que se acha embarcada a Razón dende o seu primeiro espertar na entraña cega da experiencia. A Razón é idealista. Non se conforma co mero “así” do “aquí” e do “agora”⁴². Se a facticidade inmediata abonda á ciencia empírica, que se aplica á exploración e explotación das súas virtualidades até obter delas todo canto poden dar de si, a Razón especulativa procede, en troques, animada por unha vocación de transcendencia. Alén de toda inercia acomodaticia, a da Razón é unha aposta polo valor e o sentido, pola novidade plenificadora, pola Harmonía. Como o poeta, de novo, o filósofo principia por ser un soñador, pero, a diferenza daquel, mantén un resolto *compromiso pragmático* atento ás demandas do tráfego cotián da cultura. A reflexión filosófica non elude responsabilidades, senón que as reclama disposta a desempeñalas coa máxima seriedade. A imaxinación especulativa, audaz e crítica, desfecha novas posibilidades de acción e de comprensión, desafia e redefine os parámetros da representación convencional do mundo, propón, en definitiva, os ideais novidosos que inspiran o movemento ascendente da civilización⁴³.

“O racionalismo endexamais se despoxa do seu estatuto de *aventura experimental*. [...]. O racionalismo é unha aventura na clarificación do pensamento, progresiva e endexamais rematada. Trátase, porén, dunha aventura na que mesmo un logro parcial ten importancia” (PR, 9; cursivas engadidas)⁴⁴.

“A cosmoxía participa das imperfeccións que padece todo esforzo da intelixencia finita. As ciencias especializadas fracasan nos seus obxectivos, e así tamén a cosmoxía. [...]. A Razón intervéen en calidade de árbitro, cun exercicio de especulación máis penetrante. A ciencia resulta modificada, a perspectiva cosmolóxica resulta modificada, e o novo concepto, á súa vez, é modificado tamén. A disciplina conxunta elimina os elementos de desatino, ou de simple omisión, dos tres. Os propósitos da humanidade reciben a modificación consecuenta, e a conmoción transmítese a través da completa estrutura social dos métodos técnicos e das institucións” (FR, 86-87)⁴⁵.

⁴² Pois, como acontece co poeta que soña mundos nos que se transfigura a faciana ingrata do que resulta se-lo caso, “a alma anda nestes inventos porque non lle non abonda o que é como é do mundo ...” (CUNQUEIRO, A., *Obra en galego completa*, vol. I: Poesía e Teatro, Vigo, Galaxia, 1991; ‘Acolá están as illas’, p. 167).

⁴³ Nesta calibración das virtualidades heurísticas inherentes á actividade imaxinativa vén coincidir novamente P. RICOEUR, quen estima que “a imaxinación ten unha función *metafísica* que non é redutíbel á simple proxección dos desexos vitais inconscientes e reprimidos. A imaxinación ten función de prospección e exploración das posibilidades do home. Ela é por excelencia a institución e a constitución do posíbel humano. Na imaxinación das súas posibilidades o home exerce a profecía da súa propia existencia. [...]. A función mitopoética da imaxinación senta os fundamentos para un traballo en profundidade en prol da remodelación decisiva da nosa concepción do mundo. A conversión *auténtica* entraña sempre, ante todo, unha revolución no nivel das imaxes directrices. Ó muda-la súa imaxinación, o home muda a súa existencia”. [...] “A imaxinación, na medida na que sonda as posibilidades máis imposíbeis do home, é a avanzada esculcadora da humanidade en marcha cara a unha maior lucidez, cara a unha maior madurez, cara á súa estatura adulta, en definitiva” (‘L’image de Dieu et l’épopée humaine’, en *op. cit.*, p. 130; o primeiro subliñado é noso).

⁴⁴ “Rationalism never shakes off its status of an experimental adventure. [...]. Rationalism is an adventure in the clarification of thought, progressive and never final. But it is an adventure in which even partial success has importance” (PR, 9).

⁴⁵ “Cosmology shares the imperfections of all the efforts of finite intelligence. The special sciences fall short of their aim, and cosmology equally fails. [...]. Reason intervenes in the capacity of arbiter and yet with a further exercise of speculation. The science is modified, and the novel concept is modified. The

A filosofía rexeita a marxinação á que pretende sometela a ciencia positivista. Máis aínda lle repugna a neglixencia dun pensamento alleo ás evolucións da vida e ás preocupacións urxentes e concretas do seu tempo. Non hai coñecemento neutral nas súas motivacións, como tampouco nos seus efectos. A alianza indisolúbel entre o saber e a acción práctica deixa senti-la súa forza non só no ámbito utilitario das ciencias empíricas coas súas correspondentes ramificacións técnicas, senón tamén, de maneira especialmente significativa, no pulo activo inherente mesmo á teoría máis “pura”. Xa Platón insistira na arela vehemente en prol da transformación da realidade conforme ás súas mellores potencialidades que prende no ánimo daqueles que acceden á contemplación das verdades últimas.

Entre a aventura filosófica e os intereses pragmáticos dominantes da súa matriz socio-cultural opera unha fecunda dialéctica de retroalimentación recíproca que redunda na substancialización saudábel da primeira e na rexeneración creativa da segunda. Vexamos de qué xeito:

-Por unha banda, o “libre voo” da Razón especulativa resulta canalizado (ou mesmo coartado, no caso máis adverso) pola necesidade de se ater, alomenos nun principio (ineximíbel), a aqueles feitos que constitúen a evidencia natural da experiencia común e do coñecemento científico normalizados nunha conxuntura histórico-cultural dada.

-Á súa vez, os achados novidosos da especulación pugnan por ser recoñecidos e asimilados pola *epistème* (na acepción foucaultiana⁴⁶ do termo) do seu tempo, converténdose así en parámetros efectivos capaces de inspirar novas perspectivas e propósitos nos suxeitos. Este proceso de “naturalización” das propostas da filosofía (case sempre intempestivas na súa orixe) tradúcese na readaptación e mesmo na transformación das estratexias e intereses básicos da comunidade, coas repercusións consecuentes nas formulacións das ciencias especializadas e, en xeral, na comprensión común da realidade.

“Científicos e filósofos poden axudarse os uns ós outros. Xa que o científico precisa ás veces unha idea novidosa, en tanto que para o filósofo resulta esclarecedor o estudo das consecuencias científicas en relación cos significados” (MT, 172)⁴⁷.

Claro está que o funcionamento adecuado desta dialéctica depende do establecemento dunha colaboración voluntariosa entre as diversas fronteas do saber. É dicir, entre a eficacia pragmática da Razón instrumental e as esixencias e obxectivos da Razón especulativa, dúas instancias cuxa interacción resulta tan indispensable como conflitiva⁴⁸. E cómpre recoñecer que adoita se-la ciencia, coa súa pretensión dogmática de suficiencia, a responsábel da falla de coordinación entrámbalas facetas da Razón. Sexa como sexa, o certo é que o solipsismo gremial exhibido con demasiada frecuencia

joint discipline has eliminated the elements of folly, or of mere omission, from all three. The purposes of mankind receive the consequential modification, and the shock is transmitted through the whole sociological structure of technical methods and institutions” (FR, 86-87).

⁴⁶ *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.

⁴⁷ “Scientists and philosophers can help each other. For the scientist sometimes wants a new idea, and the philosopher is enlightened as to meanings by the study of the scientific consequences” (MT, 172).

⁴⁸ Remitimos unha vez máis ás análises da sección 6, dedicada ó estudo específico desta temática.

polas diversas parcelas da pescuda empírica só conduce á ralentización, cando non ó estancamento ou mesmo ó retroceso, do dinamismo progresivo do coñecemento.

A discrepancia efectivamente existente entre as actitudes e posicionamentos respectivos de ciencia e filosofía, por irredutíbel que semelle, non pode ser aducida como argumento válido para xustifica-la resignación precipitada á incomunicación entre o pragmatismo operativo e os ideais especulativos. Todo conflito se tensa, ben comprendido o seu fondo, arredor dunha *converxencia* sintomática, por parte das instancias enfrontadas, verbo do recoñecemento da *importancia* dese “algo” polo que merece a pena disputar.

“Todo desacordo ten como baseamento unha experiencia común, comprendida de xeitos diferentes” (FR, 86). “Namentres a falacia dogmática ince o mundo, este desacordo seguirá a ser erroneamente interpretado. [...]. Pero tan axiña como se comprende a verdadeira función do racionalismo, que é un achegamento gradual ás ideas claras e xerais, o desacordo é xustamente o que pode esperarse” (FR, 87-88)⁴⁹.

O acordo na necesidade de tomar en consideración un certo factor da experiencia, aínda que só sexa para disentir á hora de establece-la súa natureza e significación, denota que a investigación ten descuberto, efectivamente, a pista dunha verdade relevante. Dunha verdade cuxa profundidade, inesgotábel e pluridimensional, desautoriza (en rigor: inviabiliza) a pretensión dogmática de abrangue-la súa comprensión cabal dende un único e parcial ángulo interpretativo.

Cómpre traballar con leal entrega en prol da complementación entre as distintas disciplinas do saber. A permeabilidade entre as perspectivas respectivas (ó cabo intersectábeis), a confrontación e a rectificación de evidencias, a clarificación do valor dos logros particulares por vía da súa inserción nun marco de sentido máis amplo, a apertura permanente cara ó outro e cara ó novo, son medidas de cumprimento ineximíbel para toda iniciativa teórica o suficientemente lúcida para se decatar de que é unha única e mesma realidade a que, dende posicionamentos diversos, se procura desfechar.

O coñecemento exhaustivo das magnitudes últimas da realidade representa un ideal inacadábel para a Razón finita. Na calidade do inacadábel reside asemade a vixencia indelébel da forza normativa, o poder inesgotábel de tensa-lo entusiasmo (*zest*) en prol da transcendencia da trivialidade inmediata cara a novas cotas de Verdade, de Beleza e de Harmonía. A aventura non é un pasatempo ocioso. A decisión de acepta-lo reto non aparece como unha alternativa entre outras na rutina indiferente da cultura. A aventura é unha *necesidade*. Unha necesidade estritamente *vital*. Dela depende o funcionamento saudábel do metabolismo da civilización, no cal inercia, monotonía e conformismo son síntomas inequívocos de colapso. É por isto que ningún dos vectores das pescudas empírica e especulativa pode desistir da súa contribución, insubstituíbel por modesta que sexa, no esforzo conxunto en prol da prosecución do “achegamento asintótico” (*asymptotic approach*, PR, 4 e FR, 53) da Razón viva ó seu ideal de plenitude.

⁴⁹ “The basis of every discord is some common experience, discordantly realized” (FR, 86). “So long as the dogmatic fallacy infests the world, this discordance will continue to be missinterpreted. [...]. But as soon as the true function of rationalism is understood, that is a gradual approach to ideas of clarity and generality, the discord is what may be expected” (FR, 87-88).

“A utilidade da filosofía consiste en manter activa a renovación das ideas fundamentais que aluman o sistema social. A filosofía inverte o lento descenso do pensamento convencionalizado cara á inercia do lugar común. [...]. A filosofía é mística. Pois o misticismo é a contemplación directa de profundidades que aínda non teñen sido expresadas. Pero o propósito da filosofía é racionaliza-lo misticismo: non por vía da explicación, senón mediante a introdución de novas caracterizacións verbais racionalmente coordinadas ” (MT, 174)⁵⁰.

⁵⁰ “The use of philosophy is to maintain an active novelty of fundamental ideas illuminating the social system. It reverses the slow descent of accepted thought towards the inactive commonplace. [...]. Philosophy is mystical. For mysticism is direct insight in depths as yet unspoken. But the purpose of philosophy is to rationalize mysticism: not by explaining it away, but by the introduction of novel verbal characterizations, rationally coördinated” (MT, 174).

3. A CRÍTICA DOS PARADIGMAS MODERNOS E A VIRAXE ORGANICISTA DA FILOSOFÍA DO PROCESO

“Resulta difícil non percibir un curioso desacougo na atmosfera filosófica do momento, un relaxamento das extremas, un suavizamento das oposicións, un fluxo de intercambios entre sistemas antigamente pechados e un interese, por vago que sexa, polas suxestións novidosas, como se a única cousa segura fose a inadecuación das solucións de escola existentes. A insatisfacción perante estas semella debida na súa meirande parte á sensación de que son demasiado abstractas e académicas. A vida é confusa e sobreabundante, e aquilo que a nova xeración reclama é un temperamento máis *vital* para a súa filosofía, aínda ó custo dunha mingua da forza lóxica e da pureza formal”⁵¹.

*“Para o racionalismo a realidade vén prefabricada [ready-made] e completa para toda a eternidade, en tanto que para o pragmatismo áchase aínda en proceso [in the making] e agarda do futuro a definición da súa contextura. Dunha banda o universo é absolutamente seguro, da outra prosegue aínda as súas aventuras”*⁵².

“Toda a filosofía moderna xira arredor da dificultade de describi-lo mundo en termos de suxeito e predicado, substancia e calidade, particular e universal. O resultado sempre fai violencia a esa experiencia inmediata que se expresa nas nosas accións, esperanzas, simpatías e propósitos, e que vivimos de feito malia a nosa carencia de frases para a analizar verbalmente. Atopámonos nós mesmos nun mundo rebulideiro (este epíteto tómo prestado, por suposto, de William James -recoñece Whitehead en nota o pé), no medio dunha democracia de criaturas camaradas, en tanto que, baixo un disface ou outro, a filosofía ortodoxa só pode presentarnos senlleiras substancias, con cadansúa experiencia ilusoria” (PR, 49-50)⁵³.

Toda afirmación afianza a súa positividade sobre os vestixios dunha negación. A imaxinación inconformista que alenta as aventuras da arte, manifestación paradigmática da audacia creativa, só acha a paraxe propicia para desprega-la súa actividade cando ten satisfeito o pulo violento que a induce a rexeita-lo convencionalismo vixente, esquilado e estéril. A vangarda é sempre rebelde. E, para con todo aquilo que ameaza con coutala, corrosiva. Isto é o que acontece tamén nos eidos da arte do pensar, alomenos naquelas das súas idades nas que a razón, sensíbel ó crecemento da cultura viva, decídese a acomete-lo exame crítico da súa rutina de evidencias e categorías discursivas. É entón cando irrompen as intuicións novidosas, pugnando por se converteren en fitos con poder de transforma-lo curso posterior da actividade teórica. A especulación non debe escatimar esforzos para despexa-la súa atmosfera dos prexuízos vertidos pola tradición precedente: Se o pensamento ten de seguir á verdade, e se a verdade está na vida, tamén a razón terá que depender a asumi-lo seu como un labor de prospección e incesante expansión creadora. Obstinar-se en conceder estatuto de definitividade ós achados legados polo pasado (a fatal “época dourada” dunha falsa

⁵¹ WILLIAM JAMES, ‘A World of Pure Experience’, en *Pragmatism and Other Writings*, New York, Penguin Books, 2000, p. 314; cursivas engadidas.

⁵² WILLIAM JAMES, ‘Pragmatism and Humanism’, en *Ibid.*, p. 113; o último subliñado é noso.

⁵³ “All modern philosophy hinges round the difficulty of describing the world in terms of subject and predicate, substance and quality, particular and universal. The result always does violence to that immediate experience which we express in our actions, our hopes, our sympathies, our purposes, and which we enjoy in spite of our lack of phrases for its verbal analysis. We find ourselves in a buzzing (this epithet is, of course, borrowed from William James) world, amid a democracy of fellow creatures; whereas, under some disguise or other, orthodox philosophy can only introduce us to solitary substances, each enjoying an illusory experience” (PR, 49-50).

lembranza), ó cabo parciais por mor da súa circunstancialidade *vital*, remata sempre por estorba-los novos descubrimentos. E, o que é máis grave: por corta-los vencellos da reflexión co dinamismo *real* da súa matriz socio-histórica.

Respecto á autoridade: como aseveraba Parménides, o pensar identifícase co ser. Por isto mesmo, e porque por fin se ten tornado evidente que non abonda coa autoridade para paraliza-lo movemento de exploración da verdade, desbotamos, en troques, o conservadurismo parmenídeo. O pensar, como o ser, é creatividade en movemento, proceso vivo, rexeneración continua.

A lucidez da que en todo intre dá boa proba o talante especulativo de Whitehead está disposta a subscribi-lo “manifesto” deconstrutivo da vangarda do pensamento. O proxecto construtivo da filosofía do proceso (cualificábel tamén con igual propiedade como filosofía do organismo, como se verá no seu momento) precisa dun terreo limpo para poder sentar solidamente os seus alicerces. As estruturas prestixiosas da metafísica tradicional ocupan demasiado espazo inutilmente nos modelos da razón. Son edificios obsoletos, inadecuados para a apertura ás liñas de avance da ciencia contemporánea, tanto como para a acollida das evidencias cordiais da experiencia espontánea. Ó rigor crítico non lle resta outra opción que derruílos.

Esta sección está deseñada en coherencia coa dinámica deconstrutivo-construtiva que caracteriza o pensamento creativo. A exposición desenvolverase, por tanto, en dúas fronte, os dous momentos coordinados dunha estratexia unitaria. Analizaráse, en primeiro lugar, a refutación das doutrinas tradicionais fronte ás que se define, por contraposición, a filosofía do proceso. En concreto, e no que se refire ás cuestións de índole máis estritamente metafísica, o esforzo da negación dirixirase fundamentalmente contra a noción aristotélica de “substancia” e o seu avatar moderno no mecanicismo materialista, para se concentrar a seguir, xa no dominio da epistemoloxía, nas “teorías da bifurcación da natureza”, no idealismo subxectivo e no dualismo mente-materia. Completada a tarefa crítica, terá quedado disposto un baseamento axeitado para establecer e calibra-la firmeza das teses positivas da filosofía do organismo.

3.1. A crítica da filosofía da abstracción

3.1.1. *A noción clásica de substancia e a falacia da concretez fóra de lugar*

3.1.1.1. *Formulación xeral da cuestión*

“O carácter ‘substancial’ das cousas actuais non ten que ver primariamente coa predicación de calidades. Refírese ó feito inflexibel de que todo canto se ten establecido como actual deberá ser conformado, na medida adecuada, pola actividade autocreativa” (SME, 36-37)⁵⁴.

É xa case un lugar común (e, a forza de común e frecuentado, tamén de tregua) nas polémicas da historiografía filosófica, afirmar que a entrada na Modernidade supón unha ruptura drástica cos parámetros do pensamento precedente. Cómpre desconfiar do lugar común: o prezo da súa accesibilidade adoita se-la simplificación (ou o simplismo), cando non a mera trivialidade. A “viraxe copernicana” que confire ó suxeito estatuto de prioridade ontolóxica e epistemolóxica fronte ós obxectos do realismo antigo e medieval, privados agora de autonomía e consistencia, impacta con tanta forza na conciencia histórica que impide a esta decatarse de que, no verdadeiramente *substancial* (e nunca mellor dito), a metafísica moderna mantén aínda unha débeda importante coa súa matriz greco-escolástica. A obriga, innegábel, vén selada polo concepto de substancia.

A orixe do concepto tradicional de substancia, asumido durante séculos como un presuposto “natural” non só pola especulación filosófica senón tamén polo “subconsciente” metafísico das teorías científicas, remóntase, como é sabido, á época grega. Máis en concreto, á consagración definitiva que recibe na lóxica aristotélica a que até entón era unha doutrina carente de formulación sistemática explícita.

Aristóteles localiza na predicación a relación vertebradora da estrutura última da realidade. O que sostén a versatilidade efémera do acontecer son as substancias, os núcleos de permanencia en cuxa estabilidade estática reside a consistencia do real. A agregación destas unidades entitativas, núas e autónomas, conforma a rexa solidez que subxace á aparencia do mundo. A mutabilidade do devir afecta unicamente a certos aspectos cualitativos continxentes, ocasionalmente vencellados ás substancias a título de “atributos”. Estes últimos predicaríanse dos seus referentes substantivos como algo extrínseco, continxente e, en rigor, irrelevante. O que importa á realidade, e en consecuencia ó pensamento que aspira a secundala discursivamente, son as substancias, ese fondo estraño da natureza que escapa á evidencia dos sentidos e que só resulta concibíbel por un esforzo (perplexo) da razón. Polo demais, a relación de predicación, estritamente binaria e meramente accidental, abonda para esgota-lo repertorio das posibilidades organizativas do ser.

A pouco que se examine a cuestión, axiña fica de manifesto que a doutrina da substancia non é senón o produto dunha confusión, da máis grave confusión de principio na que pode incorre-la actividade teorética, a saber: Tomar por entidades de

⁵⁴ “The ‘substantial’ character of actual things is not primarily concerned with the predication of qualities. It expresses the stubborn fact that whatever is settled and actual must in due measure be conformed to by the self-creative activity” (SME, 36-37).

existencia real e efectiva os que non son máis que construtos abstractos. O procedemento abstractivo, xusto é recoñecelo, é necesario e connatural á mente finita. Pero isto non autoriza a conceder á abstracción a última palabra en materia da realidade “que é o caso”, esquecendo que a validez dos seus produtos circunscríbese en exclusiva a un plano puramente metodolóxico. A extrapolación non é lexítima, por máis que teña sido operada recorrentemente ó longo de dous milenios de tradición especulativa. A noción clásica de substancia veuse converter, deste xeito, no exemplo máis eminente do que Whitehead denomina a *falacia da concretez fóra de lugar* (“Fallacy of Misplaced Concreteness”)⁵⁵.

“Esta falacia consiste en ignora-lo grao de abstracción implícito na consideración dunha entidade real como mera exemplificación de certas categorías de pensamento. Hai aspectos das realidades que ficarán simplemente desestimados en tanto restrinxámolo pensamento a esas categorías. De xeito que o éxito da filosofía, cando o pensamento se restrinxe ás súas categorías, ten de ser avaliado en función da medida na que consiga evitar esta falacia” (PR, 7-8)⁵⁶. Así, no caso que nos ocupa,

“Tense introducido unha distinción na natureza que en realidade non existe en absoluto. Unha entidade natural é simplemente un factor nun feito, un factor considerado en si mesmo. Desconectado do complexo, é unha mera abstracción. Pois non se corresponde co *substratum* do factor, senón co factor mesmo, nu no pensamento. De xeito que o que non é máis que un mero procedemento da mente para verte-lo decatamento sensorial ó coñecemento discursivo, vén ser transformado nun trazo fundamental da natureza” (CN, 16)⁵⁷.

⁵⁵ Non resulta difícil rastrexar neste motivo o influxo do xenio irónico de W. JAMES, quen denuncia con vehemencia a banalidade (se non simple falsidade) na que incorre o pensamento cando se entrega, cegado pola soberbia intelectualista, ó “perverso culto á abstracción” (‘The Pragmatist Account of Truth and Its Misunderstandings’, en *The Meaning of Truth*, New York, Prometheus Books, 1997, p. 205). “Permítaseme –propón James- dá-lo nome de ‘abstraccionismo vicioso’ a un xeito de usa-los conceptos que pode ser descrito como segue: Concibimos unha situación concreta salientando un certo factor destacado ou importante e clasificándoa en función do mesmo. A continuación, no canto de engadirmos ós seus caracteres previos tódalas consecuencias positivas que resultan do novo xeito de a concibir, procedemos a un uso privativo do noso concepto, reducindo a riqueza orixinal do fenómeno ás suxestións núas da denominación abstracta, tratándoo como un caso de ‘nada máis que’ ese concepto e actuando como se tódolos outros caracteres a partir dos cales se ten abstraído o concepto tivesen sido suprimidos. A abstracción, cando funciona deste xeito, tórnase nun medio de estancamento, máis que de avance, para o pensamento. Mutila as cousas. Crea dificultades e atopa imposibilidades. E máis da metade dos problemas que ocasionan ós lóxicos e ós metafísicos os paradoxos e crebacabezas dialécticos do universo derívanse, estou convencido, desta causa relativamente simple. *O emprego viciosamente privativo dos caracteres abstractos e dos nomes de clase* é, estou persuadido, un dos pecados orixinais máis graves da mente racionalista” (‘Abstractionism and “Relativism”’, en *Ibid.*, pp. 249-250). A denominación expresa de “falacia” para o “pecado” capital da ὀψις abstractiva aparece en ‘A Word More About Truth’, onde James presenta a “falacia da oposición das abstraccións ás cousas concretas a partir das cales teñen sido abstraídas”, como a exhibición ilusionista pola que “principia o enteiro abracadabra [*hocus pocus*] da *Erkenntnisstheorie*, para proseguir sen ulteriores restricións de parte das consideración concretas” (*Ibid.*, pp. 144 e 143).

⁵⁶ “This fallacy consists in neglecting the degree of abstraction involved when an actual entity is considered merely so far as it exemplifies certain categories of thought. There are aspects of actualities which are simply ignored so long as we restrict thought to these categories. Thus the success of philosophy is to be measured by its comparative avoidance of this fallacy, when thought is restricted within its categories” (PR, 7-8).

⁵⁷ “A distinction has been imported into nature which is in truth no distinction at all. A natural entity is merely a factor of fact, considered in itself. Its disconnection from the complex of fact is mere abstraction. It is not the substratum of the factor, but the very factor itself as bared in thought. Thus what

A riqueza viva do real reborda sempre a inmutabilidade ríxida do concepto. A sobriedade elemental da “montaxe” da substancia debería ter inducido a intuición especulativa a desconfiar dela. Non cabe demorar xa máis o perentorio recoñecemento de que aquilo que se agochaba trala primeira e principal das categorías aristotélicas era sinxelamente unha ficción, artificio teórico carente, *precisamente*, de substancialidade. Engadado pola comodidade e a eficacia das súas simplificacións abstractivas, o pensamento remata por se instalar nunha concepción da realidade deformada e empobrecida, cando non falseada radicalmente. A metafísica da substancia disgrega a estrutura orgánica e interrelacional da natureza. Con análoga seguranza, sempre asistida pola fe irracional nas virtualidades representativas da abstracción, pretende contemplalo devir creativo no que se plasma o carácter procesual do real como un fluxo continxente de aparencias que non afecta de maneira relevante a medula do ser. No atinxente ós eventos particulares, estes son despoñados da súa verdade concreta: alén da extensión, as restantes calidades redúcense á inanidade de accidentes transitorios, se cadra proxectados pola actividade subxectiva.

Unha metafísica adecuada non precisa a noción de substancia. É máis: non pode permitirse admitila no seu repertorio categorial. Alomenos en tanto non se proceda a unha remodelación en profundidade do seu significado tradicional, a unha redefinición radical que reconcilie a substancia co valor irreductíbel do concreto, coa relatividade mutua, en definitiva: coa vida. Esta é a misión que toma sobre si a filosofía do organismo, dende a que se propugna que

“Se é que temos que procura-la substancia en algures, eu atoparía nos acontecementos, que son, en certo sentido, a substancia última da natureza” (CN, 19) ⁵⁸.

Sobre esta idea abundarase con maior detalle na vindeira sección. Pero valla agora a resolta afirmación que vimos de citar para enxerga-lo sentido que adquire a reacción whiteheadiana contra a noción clásica de substancia. Do que se trata é de fluidifica-lo monolitismo irto daquel soporte estático de determinacións accesorias, tornándoo unha pulsación particular do proceso, unha trama dinámica e interrelacional⁵⁹.

Pero o prexuízo da substancia non limitou o seu radio de acción ó imaxinario da especulación *estritamente* metafísica. Logrou introducirse tamén na *epistème* (na acepción foucaultiana do termo) inescrutada da ciencia moderna, onde adoptou unha forma mimética revestida coa aparencia dun rigor obxectivo absoluto. O

is a mere procedure of mind in the translation of sense-awareness into discursive knowledge has been transmuted into a fundamental character of nature” (CN, 16).

⁵⁸ “If we are to look for substance anywhere, I should find it in events, which are in some sense the ultimate substance of nature” (CN, 19).

⁵⁹ AMOR RUIBAL leva a cabo, no contexto do seu correlacionismo, unha deconstrución crítica minuciosa do monolitismo tradicional da substancia (por así o chamar) que transcorre por vieiros paralelos ós que segue a desenvolvida polo propio Whitehead. Por iso non é estraño que as propostas en positivo ó respecto resulten significativamente similares en ambos autores. Para Amor Ruibal, neste sentido, “a substancia en si mesma non está, nin pode estar para nós, constituída doutra maneira que como resultante de elementos entre si relativos”, pois, na súa mesma esencia, procesual e orgánica, “a substancia non é máis que a permanencia de relacións obxectivas no ente, que sosteñen a identidade do mesmo en medio das modificacións actuais ou posíbeis. Esta permanencia está rexida polas leis peculiares de cada ente” (*Prbls.* V, 476 e 480).

substancialismo metafísico transfigúrase en mecanicismo materialista, que pode ser caracterizado como

“A cosmología científica fixa que presupón como feito último unha materia bruta irreductíbel, ou material, estendida no espazo nun fluxo de configuracións. En si mesmo tal material carece de sensibilidade, de valor e de finalidade. Fai meramente o que fai seguindo unha rutina fixa imposta por relacións externas que non agroman da natureza do seu ser” (SMW, 17)⁶⁰.

Velaquí a verdade última do mundo das substancias tal e como é posta cruamente ó descuberto pola óptica materialista: Todo se ensome en última instancia, alén da banalidade das nosas representacións sensíbeis, en

“Unha sucesión de configuracións instantáneas de materia –ou de material–” (SMW, 50)⁶¹.

O materialismo mecanicista xorde ó abeiro dun dos avatares da “falacia da concretez fóra de lugar”, a saber: o Principio da localización simple. Este postula que a relación dun evento calquera dado co espazo e co tempo e, en xeral, coas restantes instancias do acontecer fáctico, queda definida exhaustivamente pola especificación precisa dos seus “aquí” e “agora” (pretendidamente) unívocos e puntuais, sen necesidade de os referir a ningunha outra conxuntura. O corolario desta premisa é unha cosmovisión atomista na que o ser aparece fragmentado nunha pluralidade de unidades inconexas e perfectamente independentes entre si. O mecanicismo aférrase a un enfoque estaticista e ahistórico que ignora a natureza procesual de todo canto *vai* no ser. A característica fundamental dos acontecementos (as unidades primarias que con-forman o real), porén, é precisamente a súa extensionalidade, isto é, o seu despregárense no transcurso dun lapso ou duración por completo irreductíbel a unha instantaneidade illábel. Irreductíbel, mesmo, a un agregado de instantaneidades. O instante, o punto inextenso amputado da profundidade do presente no que palpita o pasado inmediato e que se verte xa cara ó futuro inminente, é unha enxoiña abstracción.

Se a pescuda experimental aceptase realmente, con tódalas súas consecuencias, o suposto da localización simple, non podería eludir graves dificultades no seu proceder cotián. Ende ben, a ciencia é inxenua e semella non tomar en serio as implicacións das súas conviccións metafísicas subterráneas. Só así se explica que siga a aplicar e a dar por válido o método indutivo, inadmisíbel nunha concepción atomista como a que vimos de examinar. Se fose certo que o cabal alcance dun evento concreto esgota na súa mesmidade inmediata e illada, exenta de toda conexión esencial con outras entidades, ¿con que baseamento postular unha relación xenética, é máis, calquera relación en absoluto, entre o evento en cuestión e outros fenómenos en aparencia similares?

A ciencia sobrevive e afianza o seu crecemento vigoroso en virtude do seu acharse sustentada por unha *racionalidade previa*, máis lúcida e máis rexa (e máis “irrazoábel” tamén, allea ó escepticismo especulativo e ás súas sofisticacións discursivas) que a que constrúe en abstracto a teoría.

⁶⁰ “The fixed scientific cosmology which presupposes the ultimate fact of an irreducible brute matter, or material, spread through space in a flux of configurations. In itself such a material is senseless, valueless, purposeless. It just does what it does do, following a fixed routine imposed by external relations which do not spring from the nature of its being” (SMW, 17).

⁶¹ “A succession of instantaneous configurations of matter –or of material–” (SMW, 50).

3.1.1.2. As aporías contraintuitivas do determinismo materialista

As incoherencias tórnanse máis desacougantes, por atinxiren aquí o plano existencial, cando se intenta concilia-lo determinismo das teses materialistas coa autonomía da vontade que constitúe unha vivencia incontrovertíbel nos organismos complexos. Tomemos o caso máis próximo: Supoñamos que o corpo humano, instrumento da realización no mundo da acción promovida pola interioridade subxectiva, se atopase el tamén, como toda realidade material, encadeado rixidamente ós condicionamentos ambientais e, en xeral, ás leis cegas que rexen as evolucións dos fenómenos físicos. Sería obrigado conceder, entón, que a liberdade é ilusoria, con ela esvaecería sen volta todo rastro de responsabilidade persoal sobre os móbiles e consecuencias do noso obrar e habería que considerar tamén (se cadra con alivio) que a moral non é máis que un lastre de sensentidos.

O razoamento é impecábel. Pero a reflexión non pode ficar indiferente ante o feito de que as súas conclusións repugnen ás intuicións máis entrañábeis da experiencia humana. De xeito que haberá que principiar a sopesa-la posibilidade de que a causa dese desaxuste entre razón e corazón, perante o que se desalentara Pascal con demasiada precipitación, resida na presenza inadvertida da falsidade entre as premisas da teoría.

É posíbel e razoábel subscribi-la causa da liberdade. Amais da vehemencia da evidencia espontánea, pode aducirse no seu favor o aval da propia pescuda experimental. O rigor científico esixe que as hipóteses respondan á peculiar idiosincrasia dos feitos rexistrados pola observación. Agora ben; a confrontación dos resultados empíricos cos postulados mecanicistas, lonxe de corroborar-la súa validez, pon de manifesto a súa total inadecuación. As únicas entidades que caen no dominio do materialismo mecanicista prestándose a ofrecer unha exemplificación satisfactoria do mesmo son os esquemas abstractos deseñados pola teoría. As cousas *reais*, pola contra, posúen de seu unha consistencia que non se deixa reducir pola abstracción. Unida a esta “obstinación”⁶², a complexidade acadada pola organización da relatividade constitutiva

⁶² Whitehead toma de William James, “ese xenio adorábel” (*that adorable genius* –SMW, 2), o expresivo cualificativo “*stubborn*” (que se converterá nun tópico recorrente na súa propia obra). O influxo de James, cara a quen profesaba unha admiración cordial da que estaba disposto a dar fervoroso testemuño en todo momento, é unha constante no pensamento de Whitehead. A extraordinaria intuición filosófica de James, demasiado viva para “acougar” na exploración e elaboración sistemática dos seus propios achados, deixou espallado ó longo da súa produción teórica un amplo repertorio de fecundas suxestións que serían retomadas pola filosofía do organismo para as desenvolver nas súas implicacións cabais. Entre elas, as máis significativas, ó noso xuízo, serían as seguintes: o modelo *relacional* e *procesual* da realidade, concibida como tecido (ou fluxo) vibrante de núcleos de *experiencia*; a copertenza orixinaria entre suxeito e obxecto (o “estar-xa” da realidade na experiencia é o que promove –entende James- o xurdimento da idea, rendibilizada existencialmente con segura “familiaridade” pola vivencia inmediata –*acquaintance*- e traballada conceptualmente, no transcurso do seu proceso de verificación, polo coñecemento reflexivo –*knowing about*); a (re)creación do mundo na unidade de experiencia; o *realismo* “*do sentido común*”; a primacía do *sentir* e da experiencia sensíbel; a noción dinámica e correlacional de substancia; a reivindicación do *concreto* e o compromiso coa particularidade plural e irredutíbel da facticidade; a función da *perspectiva*; a imaxe do acontecer cósmico como magna *Aventura* e participación nun proxecto común; o holismo do significado e a noción de verdade como coherencia; o concepto de valor; a crítica ó intelectualismo idealista e ós excesos do pensamento abstracto (incluídos os motivos de “vicio”, “falacia”, etc.); o teísmo. Non sorprende, pois, que J. B. COBB (Jr.) afirme que

dos eventos concretos nos niveis ontolóxicos máis elevados reborda definitivamente o simplismo do modelo determinista. A realidade é coextensiva coa *espontaneidade*. As elaboracións da razón só teñen garantida a súa correspondencia co real na medida na que se acollan ó marco flexíbel dun materialismo *orgánico*.

“A doutrina da filosofía do organismo é que, por moito que se dilate o alcance da esfera da causación eficiente na determinación dos compoñentes dunha concrescencia – os seus datos, as súas emocións, as súas apreciacións, as fases da súa finalidade subxectiva-, alén da determinación destes compoñentes fica sempre a reacción final da unidade autocreativa do universo. Esta reacción final completa o acto autocreativo imprimindo o cuño decisivo da énfase creativa sobre as determinacións da causa eficiente. Cada ocasión presenta unha medida de énfase creativa proporcional á súa medida de intensidade subxectiva” (PR, 47)⁶³.

“segundo Whitehead, os movementos filosóficos proceden frecuentemente en dous tempos. Hai un xenio que inaugura o movemento e un sistemático que o segue. En relación con James, semella que el mesmo se ten atribuído este último papel, aceptando moitas das ideas clave de James para as desenvolver de maneira rigorosa” (‘Alfred North Whitehead’, en STENGERS, I. (coord.), *op. cit.*, p. 28). O propio Whitehead, de feito, chega a establecer, no marco da fundación da tradición filosófica norteamericana, unha comparanza audaz da relación entre Platón e Aristóteles coa relación (invertida a orde cronolóxica real dos seus compoñentes) entre James e Peirce (Carta a Ch. Hartshorne, publicada en KLINE, G. H. (ed.), *op. cit.*, pp. 198-199). Malia que se de suxerir paralelismos históricos se trata, dende aquí aventurariámonos a contempla-la tríada James-Whitehead-Hartshorne (sen necesidade esta vez de altera-la secuencia temporal) como avatar contemporáneo aproximado daquela trindade auroral irrepitíbel conformada por Sócrates, Platón e Aristóteles (o xenio intuitivo e asistemático, o xenio sistemático - filósofo rigoroso con verbo de poeta- e o sistematizador prosaicamente lúcido e escrupuloso). O que non se comprende doadamente é que un fino intérprete como V. LOWE insista en que “por máis que Whitehead ten moi boa opinión da obra de Alexander e se ten amosado asemade sensíbel á vívida orixinalidade de James e Bergson, eu non atopo nos seus escritos metafísicos ningunha proba clara da súa influencia, nin na escolla dos problemas, nin no esencial das solucións” (‘The Development of Whitehead’s Philosophy’, en SCHILPP, P. A. (ed.), *op. cit.*, p. 26). Permitíndose, polo demais, facer abstracción do feito de que Whitehead reconece explicitamente (SMW, 148) en Bergson o introdutor no imaxinario especulativo da noción biolóxica de “organismo” (central nas formulacións whiteheadianas), e aínda desestima-lo revelador “ar de familia” (como o denominaría Wittgenstein) existente entre a creatividade xeral e o *élan vital* que promove a *aventura* ascendente dunha realidade concibida expresamente como mobilidade e *devir creativo*; entre o sentir whiteheadiano e a *intuición* que, en calidade de *contacto* directo e comprensión *empática* da vida *concreta*, constitúe, a xuízo de Bergson, o modo de coñecer primordial; entre as elaboracións respectivas dambolos autores verbo do concepto de *duración* como condensación da totalidade temporal no absoluto do presente; ou entre a crítica vehemente que un e outro dirixen contra as inadecuacións do pensamento abstracto, expresión dunha intelixencia irremisibelmente pragmática e pragmaticamente simplista e fosilizadora, incapaz de acada-la verdade profunda do real. A influencia de Alexander se cadra non sexa tan impregnante, pero resulta moi significativa no caso doutro dos tópicos básicos da analítica experiencial whiteheadiana. Non cómpre forza-la interpretación para detecta-las resonancias das modalidades de vivencia postuladas por Alexander (*enjoyment vs. contemplation*) no transfondo da oposición entre o sentir da eficacia causal e as evolucións da actividade consciente a partir dos produtos da inmediatez presentativa. Sen esquecer que as unidades básicas conformadoras do real na concepción dinámica e emerxentista de Alexander son, como no modelo whiteheadiano, *acontecementos* de magnitude espazo-temporal.

⁶³ “The doctrine of the philosophy of organism is that, however far the sphere of efficient causation be pushed in the determination of components of a concrescence –its data, its emotions, its appreciations, its purposes, its phases of subjective aim- beyond the determination of these components there always remains the final reaction of the self-creative unity of the universe. This final reaction completes the self-creative act by putting the decisive stamp of creative emphasis upon the determinations of efficient cause. Each occasion exhibits its measure of creative emphasis in proportion to its measure of subjective intensity” (PR, 47).

Os principios do materialismo orgánico permiten á filosofía do proceso integrar nun modelo coherente o enfoque obxectivo da ciencia e a intuición que descobre na espontaneidade creativa a esencia do acontecer. Vexamos de qué xeito:

“Os entes durábeis e concretos son organismos, de maneira que o plano do *conxunto* inflúe sobre os caracteres dos diversos organismos subordinados que o integran. No caso dun animal, os estados mentais intégranse no plano do organismo total, modificando así os planos dos sucesivos organismos subordinados até acada-los últimos organismos mínimos, tales como os electróns. [...]. O electrón corre cegamente tanto dentro como fóra do corpo; pero dentro do corpo corre de acordo co seu carácter dentro do corpo, é dicir, de acordo co plano xeral do corpo, o cal inclúe o estado mental. O principio de modificación, porén, ten validez xeral dentro da natureza, e non constitúe propiedade privativa ningunha dos corpos vivos” (SMW, 79)⁶⁴.

Un organismo é un sistema de sociedades, unha estrutura de actividade con-formada pola agrupación coordinada dunha pluralidade de núcleos de experiencia. Non é momento agora de se deter nunha análise de detalle do significado destes termos técnicos da semántica do proceso. Interesa salientar, para o problema que nos ocupa, que os pulos e inercias particulares dos compoñentes máis rudimentarios do sistema orgánico (que tenderían de seu, por mor do seu carácter elemental, a ser arrastrados polos determinismos físicos) son asimilados e re-canalizados polo dinamismo global do conxunto. O propósito e a espontaneidade autoprodutiva son as razóns últimas ás que remite a actividade dun organismo desenvolvido. A riqueza de estímulos e virtualidades obtida pola unidade de experiencia que preside o conxunto orgánico como resultado da confluencia das achegas dos subniveis primitivos, posibilita ó sistema como un todo rachar coa suxeición que impón a función especializada ós membros particulares.

O progreso da organización redunda sempre, para calquera organismo, nunha intensificación da súa actividade conceptual. Isto é, na afinación da súa capacidade de concepción e avaliación de propósitos, vencellada co polo mental da entidade en cuestión. A dipolaridade físico-mental é unha estrutura ontolóxica detectábel en *todo* existente real e concreto, se ben o *grao* de desenvolvemento que presenta a mentalidade é proporcional á complexidade do organismo que en cada caso se estea a considerar. Comprenderase mellor o sentido destas afirmacións se se ten en conta que a noción de “mentalidade”, neste contexto, non é equivalente nin implica a de autoinmediatez consciente. O polo mental dunha entidade dada é, simplemente, aquel plano da súa experiencia no que xermolan a apetición e o pulo en prol da propia realización que definen e sosteñen a tensión existencial⁶⁵.

⁶⁴ “The concrete enduring entities are organisms, so that the plan of the *whole* influences the very characters of the various subordinate organisms which enter into it. In the case of an animal, the mental states enter into the plan of the total organism and thus modify the plans of the successive subordinate organisms until the ultimate smallest organisms, such as electrons, are reached. [...]. The electron blindly runs either within or without the body; but it runs within the body in accordance with its characetr within the body; that is to say, in accordance with the general plan of the body, and this plan includes the mental state. But the principle of modification is perfectly general throughout nature, and represents no property peculiar to living bodies” (SMW, 79).

⁶⁵ O panexperencialismo é, se cadra, a tese máis controvertida da filosofía do organismo. As interpretacións simplistas poden converter en caricatura absurda a que é, en realidade, unha cauta tentativa que responde a “un sentido menos abstracto e máis vital [con respecto ó que subxace ás concepcións tradicionais] da comunidade esencial entre ocasións de experiencia de diversos graos de especialización” (DEWEY, J., ‘The Philosophy of Whitehead’, en SCHILPP, P. A. (ed.), *op. cit.*, p. 647). Para Whitehead, “emerxencia” é a denominación dun problema, non a fórmula dunha solución. Do nada,

A inercia e o instinto flexibilízanse e ceden perante o propósito. Pero tampouco é menos certo que a apetición e a espontaneidade creativa son moduladas (non constrinxidas) pola efectividade do medio: a realidade é un tecido dinámico de relacións. Todo ten o seu lugar, se ben na medida e no momento apropiados, no axustado organigrama do acontecer.

3.1.1.3. O dobre gume da abstracción

A doutrina metafísica da substancia, sancionada cientificamente na súa tradución ás fórmulas do materialismo determinista, desprega unha árida realidade que poucos, nin sequera os teóricos máis severos unha vez que dan por rematada a súa xornada no gabinete ou no laboratorio⁶⁶, consentirían en habitar:

“Os corpos son percibidos dotados de calidades que en realidade non posúen, calidades que son, de feito, [segundo pretende o materialismo] pura creación da mente.

nada se xera. A experiencia humana non aparece instituída supetamente na facticidade do ser, sen pasado e sen raíces. Como todo canto vai na vida, a experiencia, mesmo (ou sobre todo) nas súas manifestacións máis complexas, ten unha xénese minuciosa que procede mediante o desenvolvemento progresivo das virtualidades latentes nunha forma primitiva e rudimentaria. O ser humano non constitúe un caso illado *à marxe* da natureza. A conciencia e a razón expresan, nun grao maximamente sofisticado, os parámetros que artellan a dinámica xeral do acontecer, non os derrogan. É por isto que “a hipótese de traballo [de Whitehead] é que a estrutura de todo organismo é análoga á da ocasión de experiencia. Non vexo –afirma V. LOWE- qué outra hipótese sería compatíbel co obxectivo de preserva-la coherencia da experiencia humana co resto da natureza” (‘The Development of Whitehead’s Metaphysics’, en *Ibid.*, p. 108). Así enfocada a cuestión, “o problema –entende L. VANZAGO- é poder recupera-los graos inferiores [do proceso experiencial] sen lles atribuír de maneira indevida características antropomórficas. O modelo de Whitehead, porén, non semella correr este risco, xa que supón máis ben unha xeneralización dos coñecementos derivados das ciencias naturais que unha universalización do tipo de coñecemento propiamente humano. Así, pódese falar de experiencia, no sentido metafísico, mesmo para procesos descritos en termos de transferencia de enerxía”. Atento ó equilibrio delicado no que se mantén este posicionamento, onde abonda a mínima inadecuación hermenéutica para trastornar por completo o sentido do conxunto reducíndoo á condición de mito antropomórfico inverosímil e inaceptábel, Vanzago engade aínda: “A gnoseoloxía whiteheadiana non se estrutura sobre a xeneralización da experiencia humana, [...] senón que se aplica, pola contra, a unha *des-antropomorfización* da experiencia, devolvendo a experiencia á natureza. Sen que isto signifique, porén, naturalismo inxenuo. Polo mesmo, a etiqueta de panpsiquismo debe ser rexeitada completamente, se con ela se significa a atribución de capacidades perceptivas a cada unha das formas e graos da materia. [...]. Isto transformaría a metafísica de Whitehead nunha fábula onde se podería falar de flores que experimentan emocións e de pedras que falan” (‘Temps et Perception. Problèmes d’Interprétation de la Métaphysique de Whitehead’, en STENGERS, I. (coord.), *op. cit.*, pp. 92 e 101).

⁶⁶ Esta incoherencia existencialmente salvífica dos científicos, incapaces de “tomaren en serio” na súa rutina vital os presupostos máis “irrenunciábeis” do seu labor profesional, foi posta de manifesto en reiteradas ocasións, non sen certa ironía, por parte da fenomenoloxía. Como sinala RICOEUR, “a percepción é a matriz común de tódalas ‘actitudes’. É no mundo percibido, no mundo que envolve a miña existencia carnal, onde se erixen os laboratorios e os cálculos do sabio, as casas, as bibliotecas, os museos e as igrexas. Os ‘obxectos’ da ciencia están nas ‘cousas’ do mundo: os átomos e os electróns son estruturas que dan conta deste mundo-aquí-vivido-por-min-en-carne-e-espírito. O propio sabio non pode discernilos máis que por medio dos instrumentos que ve, toca e entende *como* ve saír e porse o sol, como entende unha explosión, como toca unha flor ou un froito. Todo ten lugar neste mundo. É tamén no mundo-da-miña-vida onde unha estatua é bela, onde é heroica unha morte, onde é humilde a pregaria. [...]. O mundo-da-miña-vida é neste sentido o humus de tódolos meus actos, o chan de tódalas miñas actitudes, o estrato primordial, anterior a toda multiplicidade cultural” (‘Note sur le voeu et la tâche de l’unité’, en *Histoire et vérité*, Paris, Éditions du Seuil, 1964, pp. 194-195).

Así, a natureza acredita co mérito que en rigor deberíamos reservar para nós mesmos. [...]. Os poetas están por completo equivocados. Deberían autodedicarse os seus cantos, tornándoos odas de felicitación pola excelencia da mente humana. A natureza é prosaico asunto, sen sons, sen aromas, sen cores; nada máis que o tráfico da materia, sen termo nin sentido. Por moito que se pretenda matizalo, este é o resultado práctico da filosofía científica típica que pechou o século XVII” (SMW, 54)⁶⁷.

Un resultado certamente inasumíbel que choca coas evidencias da experiencia viva e deixa a reflexión ensumida no desconcerto. Ende ben, a perplexidade é aquí síntoma de que o pensamento rematou por se *alienar* en relación cos produtos da súa propia actividade proxectiva. As representacións contraintuitivas do mundo desolado da *res extensa* non veñen ditadas polo “en-sí” inapelábel das cousas, senón pola decisión, perfectamente impugnábel, de asignar un estatuto ontolóxico inapropiado ós construtos da abstracción.

O procedemento abstractivo é connatural á mente humana. A atención selectiva e a organización do material obxectivo conforme a certos criterios de orde e relevancia evitan a disgregación do proceso experiencial saturado polo cúmulo de información deitada polo medio. A abstracción é a salvación dun entendemento finito que se rende perante a evidencia abafadora de que

“A complexidade da natureza é inesgotábel” (PR, 106)⁶⁸.

A abstracción non só é lexítima, senón necesaria. A nitidez dos sobrios modelos abstractos permite ó pensamento discernir-las estruturas esenciais e orientarse na densa complexidade do acontecer. Agora ben; disto non se desprende que haxa que conceder ós construtos abstractos estatuto de realidades substantivas. O erro xorde, xustamente, cando se confunde aquilo que non é máis que un concepto, artificial e aproximativo, co que de seu son as cousas concretas⁶⁹.

Extensión, atomicidade, inercia, necesidade inescapábel: abonda con este sucinto repertorio de categorías para esgota-lo mundo simple da substancia, ou, se se prefire, o mundo simplista da abstracción. O balance co que se salda a este nivel a especulación non semella moi satisfactorio, de certo, pero cómpre ter en conta que non hai que o considerar definitivo. A teoría debe retornar aínda ás fontes orixinarias da evidencia, a aquel fondo da experiencia viva no que o mundo se revela como comunidade orgánica,

⁶⁷ “The bodies are perceived as with qualities which in reality do not belong to them, qualities which in fact are purely the offspring of the mind. Thus nature gets credit which should in truth be reserved for ourselves. [...]. The poets are entirely mistaken. They should address their lyrics to themselves, and should turn them into odes of self-congratulation on the excellency of the human mind. Nature is a dull affair, soundless, scentless, colourless; merely the hurrying of material, endlessly, meaninglessly. However you disguise it, this is the practical outcome of the characteristic scientific philosophy which closed the seventeenth century” (SMW, 54).

⁶⁸ “The complexity of nature is inexhaustible” (PR, 106).

⁶⁹ AMOR RUIBAL advirte expresamente contra o escepticismo no que se vai envolvendo a actividade teórica á medida que se desentende da referencia real, substancialmente concreta, da que obteñen verdade e vida as súas abstraccións. “Esa percepción concreta do obxecto concreto –insiste Amor Ruibal–, é non só o baseamento práctico do noso coñecer, senón tamén de toda teoría que recoñeza o valor obxectivo das ideas. É necesario que a última análise de tódolos predicados abstractos, de tódolos nomes abstractos, e de tódalas ideas abstractas, nos conduza á percepción dun suxeito concreto, e como tal concreto. Sen isto, é imposíbel toda noción da realidade, e resulta consecuencia lexítima a doutrina do subxectivismo idealista” (*Prbls.*, V, 346).

como dinamismo creativo inesgotábel que promove incesantemente a emerxencia do valor concreto.

3.1.2. As teorías da bifurcación da natureza

“A realidade é en xeral aquilo do que teñen que render conta as verdades; e a primeira parte da realidade, dende este punto de vista, é o fluxo das nosas sensacións. As sensacións sonnos impostas, sen que saibamos de onde proceden. Sobre a súa natureza, orde e cantidade non temos control ningún. Non son verdadeiras nin falsas; simplemente *son*. É unicamente o que dicimos verbo delas, a denominación que lles damos, as nosas teorías verbo da súa orixe, natureza e relacións remotas, o que pode ser verdadeiro ou non”. “A segunda parte da realidade, da que as nosas crenzas deben asemade render conta obedientemente, son as *relacións* existentes entre as nosas sensacións ou entre as súas copias nas nosas mentes. Esta parte divídese noutras dúas subpartes: 1) a das relacións mutábeis e accidentais, tales como as de tempo e lugar; e 2) a das que son fixas e esenciais por fundárense na natureza interna dos seus termos. Ámbolos tipos de relación son materia de percepción inmediata. Ámbolos dous son feitos”⁷⁰.

O bifurcacionismo é a solución falaz que dá (máis exactamente: coa que elude) a especulación abstracta ó problema do sentido do fenómeno do coñecer dentro do cabal dominio do ser. O entendemento procura o xusto lugar das súas representacións (o que vale por dicir: o seu *propio* lugar) no mundo. E posto que o mundo que se revela á intuición espontánea é demasiado complexo, abafadoramente complexo para un entendemento que precisa dispór de cousas “claras e distintas”, recórrese ó sorprendente expediente de escindi-la natureza en dous planos superpostos cuxa correspondencia mutua resulta, en último termo, incontrastábel; a saber: a natureza causal, ou realidade “en-sí”, e a natureza aparental, ou a realidade en canto coñecida.

O bifurcacionismo é un enfoque escéptico. O seu presuposto fundamental é que non hai posibilidade para a interioridade subxectiva dun acceso directo á realidade que fica “da outra banda”, a ese mundo exterior problemático do que se aliena a experiencia *reflexiva*. Á mente só lle é dado coñecer-las súas propias representacións da realidade, e non dispón de ningunha garantía en virtude da cal poder decidirse razoabelmente a eleva-las súas certezas subxectivas ó rango de verdade. Os modelos da teoría non transparentan o fondo denso, sempre velado, do acontecer real.

O escepticismo remata sempre por bater contra o paradoxo. O receo bifurcacionista non é a excepción a esta regra, asediado por unha morea de dificultades que non acada a resolver. A natureza causal, substrato hermético do real, interacciona (inexplicabelmente) coa mente, inducíndoa (inexplicabelmente tamén) a elaborar un construto que o suxeito tende a considerar (de novo de maneira inexplicábel) como imaxe fidedigna do mundo. A eficacia habitual das estratexias pragmáticas, deseñadas conforme a tal imaxe, ratifica de xeito particularmente significativo, *de feito*, a lexitimidade *inexplicábel* daquela “fe” primitiva. O bifurcacionismo, a forza de cauto nas súas razóns, abandona o ser e o coñecer á irracionalidade.

⁷⁰ WILLIAM JAMES, ‘Pragmatism and Humanism’, en *Pragmatism and Other Writings*, New York, Penguin Books, 2000, p. 107.

O paradoxo e o escepticismo van *contra natura*. A realidade é de seu coherente e a evidencia é o lugar natural da experiencia. O paradoxo, como o escepticismo, non é senón un outro produto da especulación abstracta. A ὕβρις abstractiva perde ó pensamento, alienándoo da certeza da experiencia espontánea que se mantén en contacto vivo coa verdade profunda do ser. A posibilidade e a adecuación do coñecemento non son motivo de perplexidade naqueles estratos fundantes da racionalidade nos que o suxeito *séntese*⁷¹ entrañado co mundo nun proceso de (re)creación recíproca⁷².

“Cada retallo do noso coñecemento deriva o seu significado do feito de que somos factores no universo e de que dependemos do universo para cada detalle da nosa experiencia. O escéptico convencido é un dogmático. Experimenta a ilusión da futilidade absoluta. Onde queira que se dea o sentido dun absoluto autosuficiente, aló está o xermolo dun dogmatismo vicioso. Non hai ningunha entidade que experimente unha existencia illada e autosuficiente” (MG, 670)⁷³.

A teoría da bifurcación, polo demais, amósase susceptible de ser asimilada por epistemoloxías de moi diversa índole: o idealismo e o realismo poden converxer, nalgúns das súas variantes respectivas, no prexuízo común do desdoubramento do ser en aparencia e verdade substancial. Pasamos a presentar a continuación as tres modalidades xenéricas⁷⁴ que pode adopta-lo bifurcacionismo, ordenadas conforme á

⁷¹ O do *sentimento* é, precisamente, o único “paradoxo” para o que hai lugar na compacidade do real. O carácter “paradoxal” non é esta vez síntoma de falsidade, senón que apunta dereitamente cara á verdade profunda do ser. Fronte ó poder disgregador dos paradoxos falaces, o sentimento, manifestación necesaria e natural da verdade primordial, desconcerta o pensamento polo seu milagre de *integración*. O sentimento constitúe o contraargumento inapelábel co que a *lóxica conxuntiva* do real refuta a *lóxica disxuntiva* do entendemento finito, obcecadamente abstracto, incapaz de comprende-las sinerxías íntimas do acontecer, moito menos de tornar transparente a substancia palpitante da vida universal ou de sondar sequera a súa propia raíz sentinte e afectiva. A significación *vivencialmente inequívoca* do sentimento só se reviste de ambigüidade, como sinala P. RICOEUR, perante a exigüidade (simplismo) categorial do pensamento discursivo. “O sentimento posúe, sen lugar a dúbidas, unha intencionalidade; [...]. Pero se trata dunha intencionalidade ben estraña: diríxese ás calidades sentidas *sobre* as cousas ou *sobre* as persoas, pero revela ó mesmo tempo a maneira na que o eu resulta *afectado* intimamente. Velaquí o perplexo paradoxo: a coincidencia da intencionalidade e da interioridade, da intención e da afección, nunha mesma vivencia”. “En tódolos niveis do coñecemento, o sentimento será sempre a contrapartida da dualidade de suxeito e obxecto, respondendo a esta escisión cunha *conciencia de pertenza*, coa seguranza da nosa afinidade, precisamente porque nos opomos, porque nos obxectamos. Compréndese entón por qué o sentimento, así implicado na aventura do coñecemento e da obxectividade, presenta a estraña textura intencional á que nos referíamos. [...] Posto que toda a nosa linguaxe se acha elaborada na dimensión de obxectividade na que se distinguen e opoñen suxeito e obxecto, o sentimento non pode ser descrito máis que paradoxalmente como unidade dunha intención e dunha afección, dunha intención cara ó mundo e dunha afección do eu. Pero este paradoxo é tan só un indicativo do misterio do sentimento, a saber, do *vencello indiviso* da miña existencia co ser e cos seres a través do desexo e do amor” (‘Le sentiment’, en *À l’École de la Phénoménologie*, Paris, J. Vrin, 1986, pp. 252, 254-255; os dous últimos subliñados son nosos).

⁷² É por isto que, en último termo, “nin o erro nin a dúbida logran endexamais arrincarnos da verdade, posto que se achan rodeados por un horizonte de mundo onde a teleoloxía da conciencia insta a procurar solución para eles. [...] O mundo é o real no que o necesario e o posíbel non son máis que provincias” (MERLEAU PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 456).

⁷³ “Every scrap of our knowledge derives its meaning from the fact that we are factors in the universe, and are dependent on the universe for every detail of our experience. The thorough sceptic is a dogmatist. He enjoys the delusion of complete futility. Wherever there is the sense of self-sufficient completion, there is the germ of vicious dogmatism. There is no entity which enjoys an isolated, self-sufficiency of existence” (MG, 670).

⁷⁴ Esbozadas coas características extremas do *tipo*: non se trata de identifica-la súa pureza *abstracta* (e, como tal, *esaxerada* en certa medida) coa súa plasmación concreta nas filosofías históricas.

valoración crecente que se concede á experiencia directa (ou decatamento sensíbel) como fonte primixenia e fidedigna do coñecemento.

1º.- No límite extremo do idealismo situaríase a doutrina da xustaposición incontrastábel entre unha natureza causal, efectiva e impenetrábel, e a aparencia proxectada pola subxectividade experienciante. Malia que Whitehead non fai ningunha mención explícita, advírtese doadamente que no fondo desta formulación resoa a gnoseoloxía kantiana. O noumenalismo, resignado á inexpugnabilidade da verdade, prescribía para o coñecemento a necesidade de se conformar cos reflexos do mundo fenoménico, os cales translucirían, máis que o “en-si” das cousas, o modo de operar propio da nosas estruturas perceptivas.

2º.- Máis benévola á hora de aprecia-la veracidade e a sutileza dos sentidos se amosa a “teoría das adicións psíquicas”, denominación que se refire á clásica distinción moderna entre calidades primarias e secundarias. Perante este enfoque, a natureza “real” ensómese nun substrato extenso, nuamente extenso, cuxas diversas porcións se relacionan entre si unicamente de xeito extrínseco e circunscrito mecanicamente ós patróns ríxidos pautados polas leis cósmicas. O noumenalismo non esperaba obter da experiencia sensorial máis que un feixe multívoco de aparencias. Agora, en troques, admítase que é posíbel rastrexar nela algunha verdade obxectiva, na medida na que fai patente o carácter extenso das cousas. En todo caso, axiña se modera de novo o “optimismo” epistemolóxico: este baseamento real, a extensionalidade do ser, aparece sempre envolto no proceso cognoscitivo nunha multiplicidade confundente de factores cualitativos. Pero estes xa non proceden da natureza xenuína das cousas, senón da constitución peculiar da mente cognoscente, que deita sobre a sobriedade da “mera-materia” as adherencias suscitadas pola súa propia espontaneidade representativa. A riqueza da calidade sería o “don” da subxectividade a unha pobre (ou, mellor: empobrecida, a forza de despoxada pola abstracción) realidade que, de seu, esgotaríase no puramente cuantitativo. Sexa como sexa, a teoría das adicións resístese a sacrificá-la verdade cordial de que

“A mera xeometría non é o conto completo. As cores son relevantes” (MG, 678)⁷⁵,

malia que sexa ó custo de falsifica-la súa significación esencial.

3º.- Por último, o posicionamento que poderíamos identificar co instrumentalismo científico, aínda disposto a aceptar que existe unha única natureza (a que se revela, e tal como se revela, á capacidade prehensiva do suxeito), propugna que as entidades e principios dos que se serve a ciencia para dar conta do acontecer non se corresponden en ningún sentido relevante coas cousas efectivamente existentes no mundo “real”. Por máis que útiles e fecundas, as teorías científicas non son modelos da realidade. Elas conformarían unha “natureza teórica” (por así a chamar) cifrada, habitada por abstraccións e suxeita ás leis do razoamento discursivo. Malia todo, o certo é que os

⁷⁵ “Mere geometry is not the whole tale. Colours are relevant” (MG, 678).

organigramas teóricos “responden” ó seren aplicados á facticidade á que se enfronta a experiencia.

A conclusión que se impón logo deste breve repaso das modalidades do bifurcacionismo é que este en xeral, e a súa faceta “noumenizante” moi en particular, recorta de maneira drástica o valor e o alcance do coñecemento. Até o punto de que pode entenderse incluso que anula a súa posibilidade de raíz. Escindida a realidade, a mente fica confinada dentro do mundo construído pola súa propia actividade representativa e especulativa. Un mundo artificial e “sen-fiestras” (como o das mónadas leibnizianas) dende as que poder asomarse, ou deixar entrar, ó que acontece “realmente” no exterior. A experiencia é un “aquí” incerto que pouco ou nada pode saber de “a outra banda”.

Esta situación problemática urxe a reflexión a tender algunha ponte, a establecer unha ancoraxe firme e mutua entre natureza e mente. A tarefa non é sinxela. En demasiadas ocasións serviu para medi-la inadecuación das “enxeñerías” epistemolóxicas que se decidiron a acometela. Malia todo, tradicionalmente coidouse contar cun apoio sólido para afianza-la relación entre a subxectividade e a realidade transcendente; a saber: o fornecido pola teoría do espazo e o tempo absolutos. Tanto a natureza física como o pensamento áchanse incardinados no tempo (a situación da mente no espazo sería xa unha cuestión máis delicada) e este, en virtude do seu carácter unívoco, ten idéntico significado para ámbalas instancias. A realidade causal nouménica e a (infra)realidade aparential ou fenoménica compartirían unha mesma matriz temporal, e nela residiría a clave da súa compenetración estrutural.

Prescindamos do feito (que abonda en si mesmo para refuta-lo argumento completo) de que o tempo e o espazo absolutos son meros construtos *abstractos* obtidos por xeneralización a partir da temporalidade e a espacialidade *reais*, vencelladas ó proceso experiencial da existencia particular e, por tanto, esencialmente *relativas*. Concédese hipoteticamente a realidade dos parámetros absolutos: Cabe preguntar aínda por que habería que supor que a natureza causal, allea á mente que define os conceptos de “espazo” e de “tempo”, tería que se achar ela mesma situada espazo-temporalmente. Que a espacialidade e a temporalidade sexan os eixes de coordenadas para os dinamismos da natureza aparential e os modos de pensamento a ela asociados, non autoriza a inferir que desempeñen o mesmo papel, ou ningún papel en absoluto, naqueloutra realidade que fica inescrutábel.

Perante as dificultades suscitadas polo desdobramento da realidade perpetrado pola concepción bifurcacionista, a reflexión debe proceder aplicando a medida da “navalla” ockhamiana. Cómpre suprimi-las presuposicións artificiosas e procura-la máxima adecuación da teoría en relación coas vívidas intuicións da experiencia espontánea. E esta, malia que afeita a asumi-la gravidade de todas aquelas cousas nas que lle vai a vida e, se cadra por iso mesmo, presta sempre, ó tempo, a ceder á distensión do humor e da imaxinación, non pode tomar en serio o “xogo”⁷⁶ de contempla-lo mundo como unha

⁷⁶ WITTGENSTEIN pon manifestamente ó descuberto a impostura implícita nos reparos escépticos do pensamento: “A dúbida sobre a existencia só ten lugar nun xogo da linguaxe. No canto de a comprender meramente, antes deberíamos nos preguntar cómo sería unha dúbida de semellante tipo”, posto que “quen non está seguro de ningún feito tampouco pode estalo do sentido das súas palabras” e, en definitiva, “un xogo de linguaxe só é posíbel se se confía en algo -non dixeran ‘se se pode confiar en algo’ ” (*Sobre la certeza* -edc. bilingüe-, Barcelona, Gedisa, 1995, § 24, § 114 e § 509).

miraxe arbitraria. A consistencia do mundo non ofrece dúbidas para a experiencia viva. Simplemente, *cónstalle*: é un feito, o feito primordial. A presenza de cousas-outras, de cousas que non son meros monolitos extensos, senón núcleos de valor concreto, impónse pola súa propia efectividade correlativa á interioridade experienciante. O suxeito ten constancia da súa *co-pertenza* co mundo, do seu estar a participar activamente no proceso de (re)creación dunha realidade que o transcende, sen lle resultar por iso allea, e da que recibe todo canto el mesmo é.

“A Aparencia resultará ser entón unha xeneralización e adaptación da énfase, pero non unha importación de calidades e relacións sen ningunha exemplificación correspondente na Realidade” (AI, 293)⁷⁷.

“Para a filosofía natural, todo canto se percibe está na natureza. Non podemos cribar e escoller. Para nós, o resplandor vermello do solpor pertence á natureza con tanta propiedade como as moléculas e as ondas eléctricas ás que apelarían os homes de ciencia para explica-lo fenómeno. Corresponde á filosofía natural analizar cómo se achán conectados estes diversos elementos da natureza” (CN,29)⁷⁸.

Análise que, de ser levada a cabo con rigor e lucidez, haberá de pór de manifesto que

“Este dar en imputar á mente certas adicións ás cousas propostas para o coñecemento polo decatamento sensorial, é meramente un xeito de esquivar-lo problema da filosofía natural” (CN, 30)⁷⁹.

Velaquí o problema da filosofía da φύσις, o desafío que chama e que define a vocación da metafísica: Lograr descubrir cómo se (re)xenera no proceso experiencial o substrato obxectivo do que se nutre o proceso global. Noutras palabras: sondar aquelas fonduras últimas nas que se entrañan e potencian mutuamente o ser e o coñecer. Esta é a “aventura” crucial á que non pode renuncia-la especulación.

3.1.3. Idealismo subxectivo vs. “realismo cabal”

“A filosofía do organismo é a inversión da filosofía kantiana. A *Crítica da Razón Pura* describe o proceso en virtude do cal os datos subxectivos se transforman na aparencia dun mundo obxectivo. A filosofía do organismo procura describir cómo os datos obxectivos se transforman nunha satisfacción subxectiva, e cómo a ordenación obxectiva redunda na intensidade da satisfacción subxectiva. Para Kant, o mundo emerxe do suxeito; para a filosofía do organismo, o suxeito emerxe do mundo [...]. A palabra ‘obxecto’ designa así unha entidade que representa un compoñente potencial do sentir; e a palabra ‘suxeito’ designa a entidade constituída polo proceso do sentir e inclusiva deste proceso. O suxeito sentinte é a unidade que emerxe dos seus propios

⁷⁷ “The Appearance will then be a generalization and adaptation of emphasis, but not an importation of qualities and relations without any corresponding exemplification in the Reality” (AI, 293).

⁷⁸ “For natural philosophy everything perceived is in nature. We may not pick and choose. For us the red glow of the sunset should be as much part of nature as are the molecules and electric waves by which men of science would explain the phenomenon. It is for natural philosophy to analyse how these various elements of nature are connected” (CN, 29).

⁷⁹ “This dragging in of the mind as making additions of its own to the things posited for knowledge by sense-awareness is merely a way of shirking the problem of natural philosophy” (CN, 30).

sentires; e os sentires constitúen os detalles do proceso intermedio entre esta unidade e os seus múltiples datos” (PR, 88)⁸⁰.

A “revolución copernicana”, consumada por Kant pero activada xa na filosofía cartesiana coa declaración do *cogito* como criterio inapelábel de certeza, desfecha para o pensamento os limiares da Modernidade. A razón semella tomar posesión da súa madurez cabal. A autonomía crítica decídese a romper de vez coa autoridade. E falar de “autoridade”, aquí, equivale a convocar case dous milenios de metafísica *obxectualista*.

A conquista desta nova idade é o recoñecemento do papel decisivo que desempeña a subxectividade na conformación da verdade obxectiva. Un logro indiscutibelmente valioso, pero, como todo achado realmente importante, ambiguo e perigoso tamén. Cando a xusta reivindicación do papel do suxeito escora cara á exaltación da preeminencia e prerrogativas do estatuto da subxectividade, a comprensión teórica, cos seus correspondentes corolarios pragmáticos (nun mundo que encomeza a ceder perante o poder punxente da técnica), do fenómeno cognoscitivo e do seu sentido último no dinamismo global do acontecer, queda falseada radicalmente pola desmesura e a parcialidade.

O suxeito *dispón* o obxecto: pauta o modo no que este teña de comparecer perante a mente. Esta levidade do obxecto risca a cota do intrascendente naqueles enfoques que extreman o seu idealismo até o punto de considerar que o mundo é *posto* (non só disposto) pola subxectividade. Aquilo que se coñece, os “datos” que a experiencia tende a asumir de xeito intuitivo como remitidos por un mundo transcendente con respecto á propia inmediatez, non se correspondería con ningún tipo de correlato fáctico externo. O seu valor entitativo reduciríase ó de meras proxeccións da actividade subxectiva. Claro está que non tódalas filosofías que converten o suxeito no fundamento aceptan esta úβρις idealista. As diverxencias xorden, precisamente, á hora de calibrar cál sexa o peso ontolóxico auténtico do mundo extrasubxectivo.

Procurando manterse nos límites do “sentido común”, a postura subxectivista moderada concede a existencia dun mundo de cousas-outras solidamente real e por completo autónomo con respecto a unha hipotética mente cognoscente. Esta humilde certeza, con todo, non abonda para que a teoría se sinta lexitimada a inferir que tal realidade externa coincida (moito menos de maneira necesaria) coas representacións das que se rodea o claustro subxectivo.

O idealismo máis inflexíbel, en troques, insistiría en afirmar, desbotando (alomenos teoricamente: outra cousa ben diferente é a actitude que *de feito* adopta o escéptico “de principio” na súa rutina existencial) as evidencias vehementes da intuición, que

⁸⁰ “The philosophy of organism is the inversion of Kant’s philosophy. *The Critique of Pure Reason* describes the process by which subjective data pass into the appearance of an objective world. The philosophy of organism seeks to describe how objective data pass into subjective satisfaction, and how order into the objective data provides intensity in the subjective satisfaction. For Kant, the world emerges from the subject; for the philosophy of organism, the subject emerges from the world [...]. The word ‘object’ thus means an entity which is a potentiality for being a component in feeling; and the word ‘subject’ means the entity constituted by the process of feeling, and including this process. The feeler is the unity emergent from its own feelings; and feelings are the details of the process intermediary between this unity and its many data” (PR, 88).

“Aquilo acerca do que pensamos é un mundo *conceptual* común” (SMW, 88; cursivas engadidas)⁸¹.

Un mundo privado de referencia substantiva, construído en función da confluencia (inexplicábel) da actividade dos suxeitos nunha comunidade de sentido. É certo que se postula a participación de tódolos núcleos subxectivos nunha mesma estrutura de racionalidade. Pero esta conxectura involucra un compromiso ontolóxico demasiado forte para un escepticismo que se pretenda coherente. En rigor, o idealismo extremo carece de argumentos tanto para fundamenta-la comunicación intersubxectiva, como para avala-la “fe” na existencia dunha realidade externa. As súas razóns esgótanse na lóxica do solipsismo.

O enfoque idealista é un enfoque maximamente abstracto: reduce ou prescinde do mundo, reduce ou prescinde da intuición espontánea, reduce ou prescinde mesmo das certezas nas que se funda a racionalidade. E os excesos da abstracción, como xa se ten sinalado, son sempre refutados polas razóns da experiencia viva e concreta, aberta ás fonduras do real. Pois, en definitiva,

“Apelamos en última instancia á experiencia inxenua” (SMW, 89)⁸².

En particular, son tres os argumentos que pode aducirse basicamente contra o escepticismo idealista. Vexamos de cales se trata:

1º.- A *intencionalidade*⁸³ constitutiva das vivencias e iniciativas de toda índole (pragmática ou puramente contemplativa, instintiva ou consciente) testemuña de maneira inequívoca que o suxeito se fai cargo da presenza real e efectiva do mundo. Dun mundo que o interpela dende o seu “aí” irredutíbel, complementando os dinamismos subxectivos e, á súa vez, deixándose acadar por eles. A interioridade experienciante decátase de que todo o seu ser recíbeo dunha exterioridade que a transcende e cara á que proxecta toda a súa tensión existencial:

“Na nosa experiencia sensíbel coñecemos algo fóra da nosa personalidade e alén dela” (SMW, 89)⁸⁴.

2.- O *pulo á acción* xorde na interioridade subxectiva como resultado do seu *acusa-la* necesidade de apropiar e asimila-lo *outro* de si, ese “algo” outro que fica fóra, que atrae, que *se resiste* porque é *de seu* consistente⁸⁵ e que cómpre *asimilar*. O sentido de todo obrar, xa que logo,

⁸¹ “What we do think about is a common conceptual world” (SMW, 88).

⁸² “The ultimate appeal is to naïve experience” (SMW, 89).

⁸³ “Os actos do Eu son dunha natureza tal que se rebordan a si mesmos, de xeito que non hai intimidade de conciencia –entende MERLEAU PONTY-. A conciencia é de parte a parte *transcendencia*, e non *transcendencia* pasiva [...], senón *transcendencia activa*”. “O que descubro e recoñezo polo Cogito non é a inmanencia psicolóxica, a inherencia de tódolos fenómenos a ‘estados de conciencia privados’, [...] –non é nin sequera a inmanencia transcendental, a pertenza de tódolos fenómenos a unha conciencia constituínte, [...]–, é o movemento profundo de *transcendencia* que é *o meu ser mesmo*, o *contacto simultáneo* co meu ser e co ser do mundo” (*op. cit.*, pp. 431 e 432; cursivas engadidas).

⁸⁴ “In our sense-experience we know away from and beyond our own personality” (SMW, 89).

⁸⁵ “A determinación do ser do mundo como termo transcendente do movemento –afirma neste sentido M. HENRY-, como *termo resistente ó esforzo*, é unha determinación *esencial* que non presupón nada máis”. “Este termo resistente constitúe o *fundamento* do real, a esencia das cousas, e isto de maneira primordial.

“Semella orixinarse nun instinto de autotranscendencia” (SMW, 90)⁸⁶.

Porque ó suxeito lle *consta* que hai cousas-outras, que estas son tan *reais* como el mesmo e, aínda máis, que resultan vitais para o seu propio ser, pode chegar a se desenvolve-la iniciativa pragmática, preparada para se medir e, de ser preciso, dobregar, á que se experimenta como unha valiosa existencia independente.

3º.- Para a observación máis elemental, é un feito manifesto que o devir cósmico prosegue imperturbabelmente o seu curso con independencia da circunstancia de ficar ou non reflectido no saber dun espectador eventual. O mundo non precisa ser sostido pola mirada da conciencia. O mundo é firme de seu: sostívose por si mesmo nas súas idades remotas e sostense na súa “soidade”, tamén, naquelas rexións do universo nas que aínda non teñen xermolado nin o pensamento nin a vida. A serena *autosubsistencia* do mundo demostra a súa consistencia ontolóxica. E así o “sabe” (porque o vive) o suxeito. A presenza previa, envolvente e autónoma, da natureza externa constitúe a evidencia fundamental da experiencia.

“A natureza é o que observamos na percepción a través dos sentidos. Na percepción sensorial decatámonos de algo que non é pensamento e que se auto-contén perante o pensamento. Esta propiedade de se auto-conter perante o pensamento constitúe o baseamento da ciencia natural. Pois significa que a natureza pode ser concibida como sistema pechado cuxas relacións intrínsecas son independentes do feito de seren obxecto do pensamento” (CN, 3)⁸⁷.

A natureza *auto-contense* para a mente: Reserva para si o misterio do seu poder creador, mantense sempre nunha transcendencia irreductíbel. Nin a substancialidade nin a orde do acontecer natural dependen en ningún sentido relevante da actividade construtiva do suxeito cognoscente. O “aí” e o “así” do mundo moderan, coa súa impositividade rotunda, as pretensións desmedidas da subxectividade.

Por todo isto, cómpre concluír que

[...]. Porque a determinación do real como aquilo que resiste é unha determinación *a priori*, estamos seguros de que tal determinación endexamais haberá de ficar ausente da nosa experiencia do real e de que, ben ó contrario, a fornecerá sempre de fundamento. Esta última certeza repousa á súa vez non sobre unha esixencia da razón, senón sobre a natureza mesma da nosa experiencia do real, sobre o feito de que o *movemento* é a intencionalidade *orixinaria*, unha intencionalidade en certo sentido permanente da vida do ego, de xeito que aquilo que nos é dado na experiencia presenta inelutabelmente o carácter esencial de ser dado ó noso movemento. A vida concreta que fai experiencia interna e transcendental de si como movemento subxectivo fai *simultaneamente* experiencia do mundo como termo transcendente do movemento, como continuo resistente” (*Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987, pp. 101 e 103; o primeiro e o cuarto subliñados son do autor).

⁸⁶ “Seems to issue in an instinct for self-transcendence” (SMW, 90).

⁸⁷ “Nature is that which we observe in perception through the senses. In this sense-perception we are aware of something which is not thought and which is self-contained for thought. This property of being self-contained for thought lies at the base of natural science. It means that nature can be thought of as a closed system whose mutual relations do not require the expression of the fact that they are thought about” (CN, 3).

“O proceso de experiencia consiste na recepción de obxectos na unidade desa ocasión complexa que constitúe o proceso mesmo. Este proceso créase a si mesmo, pero non crea os obxectos que recibe en calidade de factores da súa propia natureza” (AI, 179)⁸⁸.

Fronte ás vacilacións escépticas do idealismo, Whitehead prescribe para a filosofía a necesidade de adoptar un lúcido *realismo cabal* (*thoroughgoing realism*, en SME, 10), capaz de vencer a estrañeza do pensamento perante a natureza. Agora ben; esta estrañeza, verdadeira *alienación*, só será superada de maneira definitiva cando o suxeito logre liberarse da que é a súa alienación máis grave e radical: a alienación con respecto ó seu propio corpo. O suxeito *crítico* debe decidirse a se emancipar da tutela dos prexuízos intelectualistas e a asumir, xunto coa súa “maioría de idade”, a completude *real* da súa persoa na súa densidade existencial íntegra. O maior triunfo da “falacia da concretez fóra de lugar”⁸⁹ foi conseguir que o suxeito chegase a se contemplar a si mesmo como a un *abstracto* “ego cogitante”.

O corpo é a firme raiceira que finca a subxectividade no mundo e o mundo, con igual primordialidade, na cerna da subxectividade. Sendo el mesmo unha porción da natureza e inmerso nunha interacción dialéctica co seu medio, o corpo franquea a facticidade externa á interioridade experienciante. O suxeito é atinxido de maneira efectiva polas interpelacións do mundo porque este *pulsa* o seu corpo. A experiencia do corpo propio é para o suxeito a experiencia da súa pertenza a unha realidade sólida que excede os límites da propia inmediatez⁹⁰.

“Para a teoría organicista, a percepción máis primitiva é ‘senti-lo corpo a funcionar’. Este é un sentir do mundo antecedente; trátase da herdanza do mundo en calidade de sentir complexo, isto é, é o sentir de sentires derivativos. A percepción ulterior, máis sofisticada, é ‘senti-lo mundo contemporáneo’. Esta inmediatez de presentación principia ela mesma pola presentación sensorial do corpo actual. Cando Descartes dixo: ‘este corpo é meu’, debería ter dito tamén: ‘este mundo actual é meu’. O meu proceso de ‘ser eu mesmo’ consiste na miña orixinación a partir da miña posesión do mundo” (PR, 81)⁹¹.

“O corpo é o organismo cuxos estados regulan o noso coñecemento do mundo. A unidade do campo perceptual, en consecuencia, ten de ser unha unidade de experiencia corporal. Ó decatármonos da experiencia corporal, decatámonos asemade dunha serie de

⁸⁸ “The process of experiencing is constituted by the reception of objects into the unity of that complex occasion which is the process itself. The process creates itself, but it does not create the objects which it receives as factors in its own nature” (AI, 179).

⁸⁹ Véxase *supra*, 3.1.1. .

⁹⁰ “O coñecemento do mundo polo corpo e o coñecemento orixinario do corpo non son [...] dous coñecementos diferentes; antes ó contrario, o segundo é a substancia mesma do primeiro. A experiencia transcendente é ela mesma unha experiencia interna transcendental, a experiencia orixinaria é unha experiencia na que nos é presente o ser do mundo tanto como o ser do corpo, por máis que o modo de presenza sexa radicalmente diferente nun e noutro caso: o corpo enos presente na inmanencia absoluta da subxectividade, o mundo, no elemento do ser transcendente” (HENRY, M., *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987, p. 130).

⁹¹ “For the organic theory, the most primitive perception is ‘feeling the body as functioning’. This is a feeling of the world in the past; it is the inheritance of the world as a complex of feeling; namely, it is the feeling of derived feelings. The later, sophisticated perception is ‘feeling the contemporary world’. Even this presentational immediacy begins with sense-presentation of the contemporary body. Just as Descartes said, ‘this body is mine’; so he should have said, ‘this actual world is mine’. My process of ‘being myself’ is my origination from my possession of the world” (PR, 81).

aspectos da totalidade espazo-temporal en canto reflectidos dentro da vida corporal” (SMW, 91)⁹².

A adecuación ós feitos representa o requisito ineximíbel que debe satisfacer unha epistemoloxía *cabal*. A tarefa prioritaria para o proxecto de fundamentación do coñecemento non pode ser outra, entón, que restituír á corporeidade o estatuto de condición de posibilidade radical do proceso de experiencia que con toda xustiza lle corresponde. A recuperación do corpo propio é a única vía pola que a subxectividade pode recuperar, e mesmo acadar a apropiar, o problemático mundo-outro, esa alteridade inobviábel, punxente ou incitante, que perde definitivamente o seu carácter de “estrañeza” no contacto vivo co corpo.

3.1.4. O rexeitamento do dualismo e a reintegración psico-somática

“A desastrosa separación de corpo e mente, fixada no pensamento europeo por Descartes, é a responsábel da cegueira da ciencia” (MT, 154)⁹³.

Non cabe dubidar verbo das consecuencias danosas que ten carrexado o prexuízo dualista, inducendo o individuo á alienación e extraviando, até a falsidade, o labor hermenéutico das ciencias humanas. Malia que non é xusto, en rigor, imputar toda a responsabilidade a Descartes. Descartes limitábase a reformular conforme ás regras do “xogo lingüístico” da Modernidade unha idea que, rescatada por Platón do esoterismo órfico para a introducir no dominio do pensamento discursivo, levaba xa máis de dous milenios exercendo o seu influxo poderoso sobre a especulación filosófica e sobre o conxunto das manifestacións da cultura.

Isto non impide recoñecer que o dualismo cartesiano se atopa efectivamente á base do materialismo mecanicista da ciencia moderna, prestándolle aval metafísico. Foi así que a ciencia coidou poder demostrar experimentalmente (e converter en dogma positivo) algo que até entón fora unha hipótese especulativa sancionada pola razón (como non-contraditoria e mesmo como verosímil), pero entregada, en última instancia, ó dominio da crenza.

Perante o enfoque dualista, mente e materia fican circunscritas hermeticamente a cadansúa esfera entitativa, sen que exista posibilidade de interferencia entre os seus radios de acción respectivos. A observación empírica non rexistra indicios que denoten a implicación da mente nos sucesos naturais. A tensión subxectiva, a finalidade e a actividade creativa son elementos alleos ás evolucións do devir fáctico. Disto dedúcese con toda lóxica a inoperatividade e incluso a total ausencia da mente na natureza.

⁹² “The body is the organism whose states regulate our cognisance of the world. The unity of the perceptual field therefore must be a unity of bodily experience. In being aware of the bodily experience, we must thereby be aware of aspects of the whole spatio-temporal world as mirrored within the bodily life” (SMW, 91).

⁹³ “The disastrous separation of body and mind which has been fixed on European thought by Descartes, is responsible for this blindness of science” (MT, 154).

Esta inferencia é lexítima, e tamén o son as razóns que levan á investigación empírica a adopta-lo modo de proceder que conduce a ela como a unha conclusión necesaria. Os cálculos da teoría teñen de recorrer ós esquemas simplificados para facer cadra-la densidade do real nos límites do seu alcance prospectivo. Pero a complexidade sutil da vida escapa ás redes raras do concepto e dos sistemas abstractos. É por iso que a filosofía debe tomar en sentido estrito a súa vocación meta-física e remontarse (se cadra habería que dicir: *retornar*) ás fontes orixinarias da evidencia. A aquelas evidencias primixenias (fundantes, primitivas) nas que residen as razóns últimas polas que non se pregunta a ciencia, precisamente por as dar por supostas acotío.

O problema xenérico da relación mente-materia ten a súa plasmación real e concreta na integración entre a tensión subxectiva e a efectividade somática no existente particular. Do que se trata, por tanto, é de sondar cómo *vive* o suxeito a interacción entre a súa dimensión mental (afectiva, volitiva, cognoscitiva, etc.) e esa porción da natureza que identifica, de maneira espontánea, como o corpo “propio”. Descubrirase entón que

“Esta división tallante entre mentalidade e natureza carece de fundamento na observación inmediata. Atopámonos a nós mesmos vivindo na natureza” (MT, 156)⁹⁴.

“O individuo humano constitúe un feito unitario, corpo e mente. Esta apelación á unidade é *o feito fundamental*, sempre presuposto e raramente formulado de maneira explícita” (MT, 159; cursivas engadidas)⁹⁵.

Fundamental, inexplicito: velaquí as notas definitorias do feito que vertebra a pre-comprensión (na acepción heideggeriana) que ten o suxeito do seu propio ser, do feito que viabiliza coa súa obviedade o transcurso completo da existencia cotiá. A da evidencia é unha xénese *pasiva*, como ben a caracterizara a fenomenoloxía⁹⁶. O *ego cogitante* perecería na contemplación estéril da súa mesmidade se non se soubese tamén *ego* encarnado que percibe, sente e pode porque é corpo entretecido co mundo.

Corpo e mente cooperan na produción desa realidade complexa e unitaria que é o ser humano, efectividade fáctica e interioridade experienciante. A interacción entre os funcionamentos respectivos de “soma” e “psique” é asumida polo suxeito con tan segura naturalidade, a forza de a experimentar como infalíbel, que a conciencia permítese “desentenderse” dela. O fundamental, por indefectíbel, dase por suposto: é o necesario, o que “é debido”. Á atención consciente abóndalle con se achar acaparada pola inestabilidade problemática dos restantes aspectos accesorios da experiencia.

As pulsacións do corpo marcan o ton e o ritmo dos procesos do psiquismo. Tanto a actividade perceptiva como a conformación “visceral” (e nunca mellor dito) dos estados afectivos áchanse en estreita dependencia dos condicionamentos fisiolóxicos. A subxectividade asómase ó mundo dende o seu “acontecemento perceptivo” (*percipient event*, en CN, 107), enclave que non só abrangue o seu soporte corpóreo, senón tamén a

⁹⁴ “This sharp division between mentality and nature has no ground in our fundamental observation. We find ourselves living within nature” (MT, 156).

⁹⁵ “The human individual is one fact, body and mind. This claim to unity is the fundamental fact, always presupposed, rarely explicitly formulated” (MT, 159).

⁹⁶ Véxanse, p. ex., as penetrantes análises de P. RICOEUR en ‘Appendice consacré à Husserl (in E. BREHIER, *Histoire de la Philosophie allemande*)’, ‘Husserl et le sens de l’histoire’, ‘Analyses et problèmes dans *Ideen II*’ e ‘Études sur les *Méditations Cartésiennes* de Husserl’, en *À l’École de la Phénoménologie*, Paris, J. Vrin, 1986.

súa conxuntura espazo-temporal peculiar. É o corpo, prolongación el mesmo da efectividade do medio sensíbel, o que fornece da materia prima coa que a interioridade experienciante elabora as súas representacións acerca do que “é o caso” alén da súa immediatez⁹⁷.

“A percepción sensorial é un resultado da dependencia da nosa experiencia con respecto ós funcionamentos corporais” (MT, 159)⁹⁸.

“Sentimos *co corpo*. Poderá darse acaso unha espacialización máis específica nun certo órgano sensorial, pero en calquera caso o ‘*con*’ *do corpo* constitúe un elemento omnipresente, malia que elusivo, na nosa percepción da immediatez de presentación. Este ‘*con*’ representa a marca de orixe do sentir do que se trate, entrañada polo mesmo na súa forma subxectiva e no seu dato obxectivo” (PR, 311-312)⁹⁹.

Pero o suxeito non só está afeito a contar co seu corpo como co instrumento prehensivo imprescindíbel. Decátase, amais, de que pode dispor del como instrumento expresivo presto a traslada-los seus propósitos ó mundo. O corpo “responde” e executa eficientemente na realidade-outra os planos preparados para ela polo núcleo subxectivo.

O corpo non é un estraño: os seus padecementos non lle son alleos á mente. Antes ó contrario, os poderes de esta resultan menoscabados a consecuencia dos trastornos somáticos. A fatiga *do* corpo entorpece ou bloquea a axilidade do pensamento; a dor *do* corpo acapara intransixentemente a atención da conciencia, desactivándoa para o resto dos elementos potencialmente relevantes do contorno; o malestar *do* corpo interfere cunha onda de irritación ou de angustia no discorrer ordinario dos procesos subxectivos. Todos temos experimentado nalgunha ocasión a repercusión das perturbacións fisiolóxicas sobre os nosos estados afectivos, sobre a nosa lucidez, sobre as nosas actitudes conscientes. A vehemencia coa que o corpo fai patentes as súas demandas¹⁰⁰ comina a admitir que

“Atopámonos nun gozo saudábel da vida en razón do funcionamento saudábel dos nosos órganos internos. [...]. O estado emocional xorde, precisamente, porque estes non están a producir ningunha sensación directamente asociada a eles mesmos. [...]. Este

⁹⁷ A peculiar ambivalencia experiencial da corporalidade, cuxas evolucións transcorren sen solución de continuidade entre dous dominios óticos claramente diferenciados para a subxectividade, é tamén enfatizada por BERGSON, quen chama a atención sobre o feito de que “a súa superficie [a do corpo], límite común do exterior e do interior, é a única porción da realidade extensa que é á vez percibida e sentida” (*Matière et Mémoire*, en *Oeuvres*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p. 205).

⁹⁸ “All sense perception is merely one outcome of the dependence of our experience upon bodily functionings” (MT, 159).

⁹⁹ “We feel *with the body*. There may be some further spacialization into a particular organ of sensation; but in any case the ‘*withness of the body*’ is an ever present, though elusive, element in our perception of presentational immediacy. This ‘*withness*’ is the trace of the origination of the feeling concerned, enshrined by that feeling in its subjective form and in its objective datum” (PR, 311-312).

¹⁰⁰ O *visceral* atoparse do corpo *agrava* a finitude inherente á perspectiva perceptiva do suxeito, tinguíndoa co seu *pathos* pulsional peculiar. En razón do estreitamento así operado sobre a apertura orixinaria do ser-no-mundo, RICOEUR propón a denominación de “peche afectivo” (*fermeture affective*) para o fenómeno da autoimmediatez sentinte do corpo, cuxa substancia densa, saturada de si mesma, reverte inevitabelmente sobre a transparencia derramada da conciencia (‘*Négativité et affirmation originaire*’, en *Histoire et vérité*, Paris, Éditions du Seuil, 1964).

sentir directo da derivación da emoción a partir do corpo cóntase entre as nosas experiencias fundamentais” (MT, 159-160)¹⁰¹.

A autosuficiencia do *ego cogitante* é un mito, o mito dunha razón inmadura que se deixa arrastrar pola abstracción. A filosofía *cabal* debe restaurar no suxeito aquel saber que o acompañou sempre, malia que velado ás veces polos prexuízos, en calidade de certeza inalienábel: o saber do seu “ser-corpo”. Non se desbota a posibilidade de que a alma (ou a mente), sostida por unha instancia transcendente, poida acadar unha sobre-existencia alén da disgregación do corpo concreto no que se achara incardinada. A esperanza palpita acubillada no corazón do pensamento whiteheadiano¹⁰². Mais, sexa como sexa, o certo é que polo momento, “aquí” e “agora”, atafegados co noso transcurso empírico e intra-mundano, todo canto podemos, coñecemos e somos llo debemos á eficacia leal e discreta do corpo.

“O feito fundamental para a filosofía é que a experiencia mental, na súa complexidade íntegra, derívase ou resulta modificada por tal funcionamento [o fisiolóxico]. É así que o noso sentir básico é esta sensación de derivación, que é a que insta á reivindicación da unidade de corpo e mente” (MT, 160)¹⁰³.

Até aquí tense considerado unicamente media verdade ou, mellor dito (posto que toda “media verdade” implica unha “media mentira” coa que consente complicitemente deixándoa na sombra), unha soa das facetas do problema. Do exterior ó interior: a efectividade das cousas da natureza (princiando polo propio corpo) modela substancialmente e tingue afectivamente a interioridade experienciante. Amosouse cómo pulsa o corpo as cordas tenues da mente. Cómpre agora, para pecha-lo círculo da comprensión, inverte-lo sentido da pescuda: Do interior ó exterior, para comprobar cómo a actividade subxectiva remodela e tingue de finalidade as cousas da natureza. Trátase de esclarecer

“Cómo os sucesos mentais son operativos condicionando o curso subseguinte da natureza” (MT, 156)¹⁰⁴.

As condicións de posibilidade e os contidos dun acto de experiencia dado non se circunscriben ós elementos achegados polo “acontecemento perceptivo”. Malia que estes desempeñan unha función primordial, non abundan para dar razón da riqueza e a unidade global do proceso.

¹⁰¹ “We find ourselves in a healthy enjoyment of life by reason of the healthy functionings of our internal organs. [...]. The emotional state arises just because they are not providing any sense directly associated with themselves. [...]. This direct feeling of the derivation of emotion from the body is among our fundamental experiences” (MT, 159-160).

¹⁰² Véxase, p. ex., AI, 208 ou PR, 350-351. A posibilidade da subsistencia autónoma do “polo mental” da persoa é unha das premisas básicas dos desenvolvementos da filosofía do proceso tal e como teñen sido formulados, entre outros, por Ch. Hartshorne ou D. R. GRIFFIN, autores que recoñecen explícita e reiteradamente a débeda do seu pensamento para cos posicionamentos whiteheadianos, en xeral, e en relación con esta cuestión, moi en particular. *Reenchantment without Supernaturalism. A Process Philosophy of Religion* (Ithaca and London, Cornell University Press, 2001), de GRIFFIN, constitúe un testemuño significativo en favor desta interpretación. A obra ofrece, polo demais, un estudo comparado exhaustivo das achegas respectivas de Whitehead e Hartshorne, concentrándose especialmente no ámbito da filosofía da relixión.

¹⁰³ “For philosophy, the one fundamental fact is that the whole complexity of mental experience is either derived or modified by such functioning. Also our basic feeling is this sense of derivation, which leads to the claim for unity, body and mind” (MT, 160).

¹⁰⁴ “How mental occurrences are operative conditioning the subsequent course of nature” (MT, 156).

“A nosa experiencia inmediata tamén reclama derivación doutra fonte. [...]. Esta segunda fonte é o estado mental que precede directamente o presente inmediato da experiencia consciente” (MT, 160)¹⁰⁵.

O estado mental inmediatamente anterior á ocasión de experiencia actual proxecta sobre esta última a súa calidade definitoria peculiar. Deste xeito, fornece a nova ocasión dun *corpus* de directrices intencionais (emocións, intereses, propósitos, expectativas) en función das cales artellar e dotar de significación os contidos obxectivos destilados para o seu propio presente polos funcionamentos corporais. A operatividade desta superposición (ou *extensión*, na terminoloxía técnica de Whitehead) do pasado sobre a actualidade emerxente garante a coherencia do proceso autocreativo da existencia.

Se a nova ocasión de experiencia pode chegar a se conformar como algo máis que como mera reiteración do seu mundo antecedente, iso débese á intervención prospectiva do seu polo mental. A prehensión conceptual non só ofrece á síntese experiencial o seu modelo ideal de realización (que prescribe, entre outras cousas, a necesidade de adecuación con respecto ó seu pasado inmediato), senón que descobre na compacidade do fáctico aquelas potencialidades latentes, ou alternativas incumpridas, que mellor poden plenifica-la propia apetición.

“Debemos partir dunha noción da actualidade como proceso. Este proceso entraña unha vertente física constituída polo pasado que perece para se transformar nunha creación novidosa. E entraña asemade unha vertente mental constituída pola Alma co seu repertorio de ideas” (AI, 275)¹⁰⁶.

“Toda realidade é esencialmente bipolar, física e mental, polo que a herdanza física vén esencialmente acompañada por unha reacción conceptual, en parte conforme a ela e en parte introdutora dun novo contraste relevante, pero sempre introducindo énfase, valoración e propósito. A integración das vertentes física e mental nunha unidade de experiencia constitúe unha autoformación que é un proceso de concrecencia” (PR, 108)¹⁰⁷.

A mente rescata a experiencia da trivialidade para a converter na “aventura” da procura da novidade. Pero só en virtude da súa condición encarnada pode a vocación transformadora da mente actuar como poder real capaz de promove-lo avance creativo da vida.

¹⁰⁵ “Our immediate experience also claims derivation from another source. [...]. This second source is our own state of mind directly preceding the immediate present of conscious experience” (MT, 160).

¹⁰⁶ “We should start from the notion of actuality as in its essence a process. This process involves a physical side which is the perishing of the past as it transforms itself into a new creation. It also involves a mental side which is the Soul entertaining ideas” (AI, 275).

¹⁰⁷ “Each actuality is essentially bipolar, physical and mental, and the physical inheritance is essentially accompanied by a conceptual reaction partly conformed to it, and partly introductory of a relevant novel contrast, but always introducing emphasis, valuation, and purpose. The integration of the physical and mental side into a unity of experience is a self-formation which is a process of concrecence” (PR, 108).

3.2. Correlatividade e proceso:

Un bosquejo da proposta construtiva da filosofía do organismo

“A unidade do mundo está a experimentar no seu conxunto un acrecentamento. O universo medra decote no cuantitativo por medio das novas experiencias que se van enxertando na masa previa. Pero con frecuencia son precisamente estas novas experiencias as que permiten á masa acadar unha forma máis consolidada”¹⁰⁸.

“O obxectivo da filosofía do organismo é formular unha cosmoxía coherente baseada nas nocións de ‘sistema’, ‘proceso’, ‘avance creativo cara á novidade’, ‘*res vera*’ (no sentido cartesiano), ‘feito obstinado’, ‘unidade individual de experiencia’, ‘sentir’, ‘tempo como perecer perpetuo’, ‘duración como re-creación’, ‘propósito’, ‘universais e formas de definición’, ‘particulares –i.e., *res verae*– como axentes últimos do feito obstinado” (PR, 128)¹⁰⁹.

“Esta doutrina do organismo é o intento de describi-lo mundo como un proceso de xeración de entidades reais individuais, cada unha delas co seu logro absoluto de autorrealización. Esta finalidade concreta do individuo non é máis que unha decisión referida a un alén de si” (PR, 60)¹¹⁰.

A sensibilidade *cabal* xermolada ó abeiro das novas evidencias (en realidade as máis *primitivas*) insta a abandona-la desmesura abstracta do subxectivismo tanto como o simplismo abstracto da cosmoxía materialista. Esta renuncia saudábel permitirá á reflexión desprenderse do lastre de aporías que arrastrara ó fracaso a ambiciosa empresa do pensamento moderno.

É xusto esixir agora que se ofrezca unha alternativa positiva, un proxecto metafísico novo, rigoroso e audaz, concibido non como reforma conxuntural (e como tal superficial e conservadora) dos seus predecesores, senón como remoción auténtica dos fundamentos.

Neste apartado ensaiarase un achegamento ós principios básicos da filosofía do proceso. A exposición concentrarase naqueles parámetros xerais que posibilitan unha comprensión adecuada da intención global da proposta organicista. O estudo dos conceptos máis específicos, rigorosamente técnicos, requiriría unha profundidade e amplitude de tratamento que aquí non se lles pode dedicar.

A filosofía do proceso nace co propósito explícito de superar definitivamente todos aqueles dualismos en aparencia inconciliábeis que beirearan de perplexidade a historia da metafísica¹¹¹. O Un e o múltiple, o universal e o particular, permanencia e troco,

¹⁰⁸ WILLIAM JAMES, ‘A world of Pure Experience’, en *Pragmatism and Other Writings*, New York, Penguin Books, 2000, p. 335.

¹⁰⁹ “The aim of the philosophy of organism is to express a coherent cosmology based upon the notions of ‘system’, ‘process’, ‘creative advance into novelty’, ‘*res vera*’ (in Descartes’ sense), ‘stubborn fact’, ‘individual unity of experience’, ‘feeling’, ‘time as perpetual perishing’, ‘endurance as re-creation’, ‘purpose’, universals and forms of definiteness’ ‘particulars –i.e., *res verae*– as ultimate agents of stubborn fact” (PR, 128).

¹¹⁰ “This doctrine of organism is the attempt to describe the world as a process of generation of individual actual entities, each with its own absolute self-attainment. This concrete finality of the individual is nothing else than a decision referent beyond itself” (PR, 60).

¹¹¹ Trátase, en consecuencia, dun modelo que reflicte de xeito paradigmático a vocación comprensiva que caracteriza, a xuízo de W. JAMES, o auténtico talante especulativo: “Aquilo que procura o noso

idealidade e facticidade, mente e materia, sentir e razón, son integrados agora nunha unidade de comprensión que afirma contar con argumentos para probarse ela mesma xusta plasmación discursiva da que é, *de feito*, a unidade dialéctica do acontecer. É absurda a pretensión de dissolve-la antinomia *real* polo procedemento de suprimir *conceptualmente* unha das instancias enfrontadas. As simplificacións resultan en demasiadas ocasións falaces, e o equilibrio tenso no que se mantén a virtude tórnase vicio ó escorar cara ós extremos. Todo ten o seu lugar lexítimo na realidade, pero na medida xusta e ó seu debido tempo. Esta é, precisamente, unha das leccións máis valiosas que poden extraerse da reflexión sobre o proceso.

3.2.1. *Noción de proceso*

“Hai dúas clases de proceso, proceso macroscópico e proceso microscópico. O proceso macroscópico consiste na transición da actualidade constituída á actualidade en constitución, en tanto que o proceso microscópico consiste na transformación de condicións que son meramente reais en actualidade determinada. O primeiro proceso efectúa a transición do ‘actual’ ó ‘meramente real’, en tanto que o segundo efectúa o crecemento do real cara ó actual. O primeiro proceso é eficiente; o segundo, teleolóxico. [...]. O primeiro proceso proporciona as condicións que rexen realmente a constitución, en tanto que o segundo proporciona os fins constituídos en actualidade” (PR, 214)¹¹².

“As realidades do Universo son procesos de experiencia, sendo cada proceso un feito individual. O Universo como un todo é o avance conxunto destes procesos” (AI, 197)¹¹³.

O proceso consiste no tránsito da posibilidade á actualidade. O movemento é inesgotábel. Nel ten lugar a (re)creación do substrato obxectivo do universo, que se condensa e expande en cada ocasión de experiencia particular. Toda existencia concreta participa, co don do seu valor específico, na con-formación da comunidade orgánica total, da que ela mesma *se* recibe. A “aventura”¹¹⁴, dirixida á procura de formas de realización cada vez máis logradas e dunha harmonía cada vez máis cumprida, é ambiciosa. De aí que precise mobilizar tódalas instancias particulares do acontecer.

O universo enteiro intervéen na emerxencia de cada nova ocasión de experiencia (ou ocasión de actualización) particular, fornecéndoa dos materiais necesarios para

intelecto non é nin a variedade nin a unidade, tomada cada unha delas individualmente, senón a *totalidade*. Nisto, a familiaridade coas diversidades da realidade resulta tan importante como a comprensión da súa conexión. A curiosidade vai *pari passu* coa paixón sistematizadora” (“The One and the Many”, en *Pragmatism and Other Writings*, New York, Penguin Books, 2000, p. 59).

¹¹² “There are two species of process, macroscopic process, and microscopic process. The macroscopic process is the transition from attained actuality to actuality in attainment; while the microscopic process is the conversion of conditions which are merely real into determinate actuality. The former process effects the transition from the ‘actual’ to the ‘merely real’; and the latter process effects the growth from the real to the actual. The former process is efficient; the latter process is teleological. [...]. The former process provides the conditions which really govern attainment; whereas the latter process provides the ends actually attained” (PR, 214).

¹¹³ “The actualities of the Universe are processes of experience, each process being an individual fact. The whole Universe is the advancing assemblage of these processes” (AI, 197).

¹¹⁴ A de “aventura” é unha noción especialmente cara ó pensamento whiteheadiano. Con ela intenta suxerirse o risco apaixonante inherente ó proceso global, que avanza cara ó seu destino de Beleza e Harmonía arrostrando a traxedia e desafiando a ameaza perpetua do mal.

substancializa-la súa individualidade sintética. A multiplicidade *aflúe* ó singular para devir nel unidade *perspectivisticamente* decantada. A oscilación dialéctica inverte o sentido do movemento cando a unidade acadada na realización do singular *reflúe* sobre o acontecer xeral e devén de novo multiplicidade, enriquecida e rexenerada. O existente particular implanta no seu medio o logro de valor inherente á súa actualidade concreta, converténdose deste xeito nun factor prehensíbel (isto é, asimilábel) e potencialmente operante na xeración doutros novos eventos.

“O universo é un proceso de obtención de casos de experiencia definida a partir dos seus elementos particulares. Cada un destes elementos abrangue a totalidade sen omitir nada, trátase de formas ideais ou de feitos actuais. Pero incorpóraos á súa unidade peculiar de sentir conforme a gradacións de relevancia e de irrelevancia, sendo en virtude desta limitación que resulta a experiencia definida que é. [...]. O proceso creativo ten de ser así discernido na transición pola cal unha ocasión xa actual intervéñe no nacemento doutro caso de valor experimentado. [...]. O mundo na súa totalidade concorre na produción da nova creación, proporcionándolle as súas oportunidades e as súas limitacións” (RM, III, ‘The Creative Process’)¹¹⁵.

“As entidades reais atómicas expresan individualmente a unidade xenética do universo. O mundo expándese a través das súas unificacións recorrentes, cada unha das cales recrea automaticamente de novo, mediante a adición de si mesma, a multiplicidade” (PR, 286)¹¹⁶.

Como resultado do seu repregamento nas instancias singulares que o integran, o universo no seu conxunto sae reconfigurado e ampliado con novas conquistas entitativas. A estrutura subxacente que presta consistencia e orientación definida á potencialidade indeterminada (a forza de absoluta) do devir áchase constituída ó modo dunha trama complexa de relacións “anoadas” en torno ós diversos núcleos de efectividade real. Estas células básicas do tecido vivo do acontecer son os organismos particulares. O esforzo construtivo da especulación terá de se sustentar, en consecuencia, sobre

“O concepto da natureza como hábitat de organismos en proceso de desenvolvemento” (SMW, 73)¹¹⁷, entendéndose por “organismo”

“Unha unidade de valor emerxente, unha fusión actual de caracteres dos obxectos eternos, emerxendo por si mesma” (SMW, 107¹¹⁸)¹¹⁹.

¹¹⁵ “The universe is a process of attaining instances of definite experience out of its own elements. Each such instance embraces the whole, omitting nothing, whether it be ideal form or actual fact. But it brings them into its own unity of feeling under gradations of relevance and of irrelevance, and thereby by this limitation issues into that definite experience which it is. [...]. The creative process is thus to be discerned in that transition by which one occasion, already actual, enters into the birth of another instance of experienced value. [...]. The whole world conspires to produce a new creation. It presents to the creative process its opportunities and its limitations” (RM, III, ‘The Creative Process’).

¹¹⁶ “The atomic actual entities individually express the genetic unity of the universe. The world expands through recurrent unifications of itself, each, by the addition of itself, automatically recreating the multiplicity anew” (PR, 286).

¹¹⁷ “The concept of nature as the locus of organisms in process of development” (SMW, 73).

¹¹⁸ “A unit of emergent value, a real fusion of the characters of eternal objects, emerging for its own sake” (SMW, 107).

¹¹⁹ A cosmoloxía whiteheadiana postula a existencia dun Reino da Idealidade habitado polos “obxectos eternos”, entidades “requiridas pola natureza e que non emerxen dela” (*which are required for nature and are not emergent from it* -SMW, 103). A función destas idealidades na economía do proceso é fornece-los existentes concretos (que teñen acceso a elas por vía da prehensión conceptual) dos modelos conforme ós

Un organismo é un proceso concreto de realización, unha estrutura de actividade que se desprega no tempo e que posúe unha certa duración, unha “historia-da-vida”. A unidade desta secuencia provén da herdanza ou reiteración, a través da progresividade dos trocos, dun certo “módulo” (ou feixe de determinacións) característico. A emerxencia dun organismo, do existente concreto, calquera que sexa, é algo valioso de seu, por canto introduce na comunidade do actual un novo modo de ser. O que semellaba esgotarse nun logro atinxente unicamente á inmediatez do singular pasa a pertencer deste xeito ó patrimonio obxectivo do devir xeral.

En rigor, non resulta apropiado dicir dun organismo que “é”. Os usos comúns do termo “ser” connotan unha definitividade allea por completo á realidade que se procura plasmar coa noción de “organismo”. Un organismo *acontece*. Acontecemento, organismo e enerxía son categorías mutuamente convertíbeis na semántica whiteheadiana. Representan os diversos modos de codificación conceptual dos que é susceptible unha única e mesma intuición acerca da esencia do real. A razón do emprego desta pluralidade de denominacións para se referir a un mesmo significado, radica en que cada unha delas posúe a virtualidade de salientar unha veta de sentido específica. A noción de acontecemento, por exemplo, enfatiza o carácter dinámico e procesual do ser, reformulando a serena autosuficiencia da “substancia” como tensión creadora e interactiva. No concepto de organismo, en troques, pasa a un primeiro plano a correlatividade constitutiva inherente á ocorrencia concreta, presentada como individualidade sintética que se con-forma ó modo dunha integración do “diverso-outro” que a rodea e sostén. É así que pode dicirse, en xeral, que

“A noción de ‘organismo’ combínase coa de ‘proceso’ dunha dobre maneira. A comunidade das cousas reais é un organismo, malia que non un organismo estático. Trátase dunha incompletude en proceso de produción. De xeito que a expansión do universo con respecto ás cousas reais constitúe o primeiro significado de ‘proceso’, en tanto que o universo nun estadio calquera da súa expansión constitúe o primeiro significado de ‘organismo’” (PR, 214-215)¹²⁰.

“En segundo lugar, cada entidade real é ela mesma descritíbel unicamente como organismo en proceso. Repite a xeito de microcosmos o que é o universo na súa calidade de macrocosmos. Trátase dun proceso que se desenvolve de fase en fase, cada fase constituíndo o baseamento real a partir do que se desenvolve a súa sucesora de cara á consumación da cousa en cuestión” (PR, 215)¹²¹.

cales decanta-lo seu proceso autoprodutivo. Considerados na súa mesmidade “pura”, os obxectos eternos carecen de valor. Lonxe da plenitude entitativa das esencias platónicas, os elementos da reserva ideal do universo en proceso son *unicamente* potenciais *para* a realización, que só na medida na que son actualizados no transcurso do devir fáctico adquiren significación cabal e peso ontolóxico. Na vindeira sección teremos ocasión de nos ocupar desta temática con maior detalle.

¹²⁰ “The notion of ‘organism’ is combined with that of ‘process’ in a twofold manner. The community of actual things is an organism; but it is not a static organism. It is an incompleteness in process of production. Thus the expansion of the universe in respect to actual things is the first meaning of ‘process’, and the universe in any stage of its expansion is the first meaning of ‘organism’” (PR, 214-215).

¹²¹ “Secondly, each actual entity is itself only describable as an organism in process. It repeats in microcosm what the universe is in macrocosm. It is a process proceeding from phase to phase, each phase being the real basis from which its successor proceeds towards the completion of the thing in question” (PR, 215).

Platón, Spinoza, Leibniz: tres fitos de referencia na historia da metafísica para Whitehead. Así o recoñece de maneira explícita en pasaxes espalladas por toda a súa obra. Tamén Locke é citado con profusión. Mesmo Descartes e Hume son convocados con frecuencia: é moito o que se pode aprender con eles –alega Whitehead–, malia que sexa para rematar ténndoos que refutar... É precisamente esta honradez intelectual, que non pretende ocultar en ningún momento, celosa da propia orixinalidade, as débedas para coa tradición precedente¹²², a que provoca a estrañeza perante a ausencia (clamorosa) de referencias a Hegel¹²³. É certo que Whitehead rexeita o Idealismo alemán por mor do seu arredamento do mundo “real”¹²⁴. Pero, sexa como sexa, o feito é que existe unha fonda sintonía entre a concepción hegeliana e os principios da filosofía do organismo¹²⁵.

Pode intentarse o experimento de reformular na terminoloxía hegeliana a teoría da estrutura e significación do proceso. Este aparece entón como o despregamento progresivo das determinacións latentes no seo do real. Os individuos concretos (os núcleos de experiencia ou “ocasións actuais” whiteheadianas) descubren o fecundo “en-si” das alternativas incumpridas e actualízanas na efectividade do seu “para-si”. A

¹²² A. PARMENTIER pondera a xenerosidade á hora de recoñecer-lo valor das achegas alleas que caracteriza o talante de Whitehead, “que atopa case que infalibelmente o medio de invocar para os seus propios descubrimentos a autoridade dalgún filósofo (autoridade da que el fai, polo demais, un uso raramente exento de interpretación persoal” (*op. cit.*, p. 226).

¹²³ Dende a miña modesta experiencia persoal co *corpus* whiteheadiano, debo dicir que teño atopado unha única mención directa a Hegel, e esta a xeito de conciso reproche ó que Whitehead estima un intelectualismo excesivo da banda do autor alemán (“No canto da xerarquía hegeliana das categorías de pensamento, a filosofía do organismo acha unha xerarquía de categorías de sentir” –*In the place of the Hegelian hierarchy of categories of thought, the philosophy of organism finds a hierarchy of categories of feeling*, PR, 166). O propio Whitehead confesa, sen demasiado remorso, que “endexamais fun quen de ler a Hegel. Principiei a miña tentativa co estudo dalgúns comentarios seus verbo das matemáticas, os cales me impresionaron polo seu absurdo. Foi unha parvada pola miña banda, pero non estou a escribir para explica-lo meu bo sentido” (*I have never been able to read Hegel: I initiated my attempt by studying some remarks of his on mathematics which struck me as complete nonsense. It was foolish of me, but I am not writing to explain my good sense* –Autobiog., 7).

¹²⁴ “O idealismo, di [Whitehead], estaba demasiado arredado da perspectiva científica, pero, ó mesmo tempo, engulira por enteiro o sistema científico para o explicar en termos dunha idea nalgunha mente suprema” (J. NEEDHAM, ‘A Biologist View of Whitehead’s Philosophy’, en SCHILPP, P. A. (ed.), *op. cit.*, p. 258).

¹²⁵ Boa proba dela ofrece o estudo comparado realizado por CHRISTENSEN, D., *The Search for Concreteness: Reflections on Hegel and Whitehead: A Treatise on Self-Evidence and Critical Method in Philosophy* (London, Susquehanna University Press, 1986). A xusteza da apreciación dun paralelismo significativo entre as formulacións hegelianas e as elaboracións do propio Whitehead, vén avalada polas numerosas interpretacións que constatan o feito desta similitude. Así, p. ex., G. VLASTOS conclúe que “[Whitehead] emprega nesta análise [a da estrutura orgánica da experiencia] unha variante única da dialéctica hegeliana que interpreta todo proceso como interacción entre materia e idea, nas actualidades temporais, e entre idea e materia, na actualidade intemporal. Esta é a súa achega máis orixinal, pola que debe ser avaliado o valor último da súa filosofía” (‘Organic Categories in Whitehead’, en KLINE, G. H. (ed.), *op. cit.*, p. 166). W. H. HOCKING, amigo persoal do propio Whitehead e coñecedor do seu desinterese manifesto en relación coas doutrinas hegelianas (“Falo dende unha completa ignorancia de Hegel”-son palabras que atribúe a Whitehead no transcurso dun debate nun dos seus seminarios en Harvard), ensaia unha rastrexadura (‘Whitehead as I Knew Him’, en KLINE, G. H. (ed.), *ibid.*) das converxencias no enfoque e na estruturación global dos sistemas respectivos dambolos autores, bastante máis próximos nas “obras” (onde radican, a dicir da sabedoría proverbial, os “amores” valedoiros), que nas “boas razóns” aducidas por Whitehead. A potencial fecundidade analítica desta afinidade é enfatizada por G. H. KLINE, quen estima que “a comparaza con Hegel precisa dunha maior exploración. [...] A influencia [do pensamento hegeliano] é obvia e xeneralizada. Pero a súa investigación requirirá perseverancia filosófica” (na ‘Introduction’ a G. H. KLINE (ed.), *op. cit.*, p. 2).

categoría do “para-si”, coa que se denota a plenitude da auto-inmediatez, tradúcese na semántica whiteheadiana no concepto de “satisfacción”. Todo proceso de realización particular culmínase co gozo subxectivo do logro de valor que representa a propia individualidade.

Malia que o dinamismo global avanza constantemente cara a novas formas, abandonando no pasado as realizacións xa consumadas e en si mesmas (é dicir, na súa dimensión “para-si”) esgotadas, os fitos de valor concreto non quedan anulados. Nada é inútil, nada se perde, non hai lastres nin lagoas no proceso. A substancialidade dos estadios previos pasa a ser integrada (isto é o que se significa na categoría whiteheadiana da “inmortalidade obxectiva” da ocasión actual) en cada novo presente emerxente. O mundo antecedente establece o baseamento sobre o que traballa e innova a potencia autocreativa da actualidade. A prosecución do devir transcorre ó modo dunha (re)xeneración que, como a *Aufhebung* hegeliana, supera ó tempo que conserva.

O valor, calidade definitoria da actualidade na metafísica whiteheadiana, cristaliza como resultado da integración nunha unidade concreta dunha variedade de contrastes. Non é preciso forzar demasiado a interpretación para establecer un paralelismo entre a noción de contraste e a categoría hegeliana da “contradición”. Ámbalas dúas procuran expresa-la natureza dialéctica do real, reconciliación harmoniosa dos opostos nunha unidade transcendente de plenificación recíproca. Ámbalas dúas, asemade, ocupan un lugar preeminente nos seus sistemas respectivos. Para Whitehead son os principios estéticos os que en último termo presiden e revisten de sentido o panorama do acontecer. É a sensibilidade estética a que insta o talante esgreviamente abstracto do pensamento especulativo a recoñece-la magnitude ontolóxica do valor e a asumir, co estatuto de relevancia que en xustiza lle corresponde, nas súas elaboracións discursivas.

“O problema da evolución é o desenvolvemento de harmonías durábeis de formas de valor durábeis que se funden en logros máis elevados alén delas mesmas. O logro estético vai entretecido na contextura da realización” (SMW, 94)¹²⁶. Posto que se entende que

“O xurdimento dunha nova experiencia estética depende da observancia de dous principios polo propósito creativo: 1. O novo consecuente debe modularse conforme á preservación dunha certa identidade de carácter co fundamento. 2. O novo consecuente debe modularse conforme á preservación dun certo contraste co fundamento no seo desta mesma identidade de carácter. Estes dous principios derivanse da doutrina de que un feito actual é un feito de experiencia estética. A experiencia estética é o sentir que agroma da realización” (RM, III, ‘The Creative Process’)¹²⁷.

A totalidade completa do real e do posíbel áchase presente, en maior ou menor grao de actualización, en todos e cada un dos eventos particulares en transo de conformación.

¹²⁶ “The problem of evolution is the development of enduring harmonies of enduring shapes of value, which merge into higher attainments of things beyond themselves. Aesthetic attainment is interwoven in the texture of realisation” (SMW, 94).

¹²⁷ “The birth of a new aesthetic experience depends on the maintenance of two principles by the creative purpose: 1. The novel consequent must be graded in relevance so as to preserve some identity of character with the ground. 2. The novel consequent must be graded in relevance so as to preserve some contrast with the ground in respect to that same identity of character. These two principles are derived from the doctrine that an actual fact is a fact of aesthetic experience. All aesthetic experience is feeling arising out of the realization” (RM, III, ‘The Creative Process’).

Do mesmo xeito, a plenitude do ser e do saber áchase contida, en efervescente xermolo, nas fases sucesivas do desenvolvemento do concepto, por máis que só acade a se efectivizar en cada unha destas un feixe finito de determinacións. As determinacións latentes pugnan por mudaren o seu estatuto negativo de meras potencialidades e tornárense actualidade positiva. É así como a “obstinación” do concreto dinamiza o avance do proceso global. Cada nova ocasión particular emerxente, como cada un dos estadios progresivos do despregamento do Espírito, constitúe un momento necesario e valioso de seu na historia do Todo, sustentado pola estrutura sólida do devir previo e portador na súa cerna dos parámetros que haberán de modula-la estrutura flexíbel do devir futuro.

Todos e cada un dos eventos concretos, tan efémeros e continxentes como inobviábeis e imperecedoiros, participan na definición do curso do proceso xeral. Mesmo o máis insignificante dos logros particulares contribúe ó crecemento cualitativo dese universo que abrangue e precisa todo canto é, como un inmenso organismo que vive e respira a través dos seus innúmeros poros. Xa que, ó cabo, “o verdadeiro é o Todo”

3.2.2. *Organicismo*

“O mundo é unha comunidade de organismos. Estes organismos no seu conxunto determinan a influencia do ambiente sobre cada un deles. [...]. De xeito que a comunidade, como ambiente, é responsábel da supervivencia das individualidades separadas que a compoñen, e estas, á súa vez, son responsábeis das súas contribucións á conformación do ambiente” (SME, 79)¹²⁸.

O universo como comunidade orgánica construída a partir das achegas dos membros particulares que, á súa vez, *se* reciben dela. Velaquí unha fórmula que condensa a esencia da resposta que dá a filosofía do proceso ó vello problema da relación entre o Un e o múltiple. O paradoxo da disxunción excluyente queda disolto, unha vez máis, pola lóxica da conxunción integradora: O múltiple *no* un-singular, a unidade total *a través* da multiplicidade. O feito de que as partes só acadan o seu sentido e mesmo a súa realidade en virtude da súa referencia recíproca e con respecto á totalidade, é tan certo como o principio elemental de que o Todo só pode orixinarse en función da cohesión e copertenza mutua entre as partes.

A autosuficiencia e atomicidade de “substancias” que “son en si e por si e non precisan de nada alén de si mesmas para existir”, é un mito abstracto para o que non hai lugar no mundo *real*. O que hai, o que manifestamente é o caso, son os *organismos*. Organismos particulares que concorren coa súa actividade autocreativa na produción da comunidade orgánica total¹²⁹.

¹²⁸ “The world is a community of organisms; these organisms in the mass determine the environmental influence on any one of them; [...]. Thus the community as an environment is responsible for the survival of the separate individuals which compose it; and these separate individuals are responsible for their contributions to the environment” (SME, 79).

¹²⁹ A semántica da filosofía do organismo é susceptible neste punto de ser traducida case que sen residuo ás categorías do correlacionismo ruibaliano. Non en van se trata de formulacións que procuran expresar, cada unha dende a súa perspectiva peculiar (e orixinalmente irredutíbel), unha única e mesma intuición acerca da significación profunda do real. Para AMOR RUIBAL, neste sentido, “cada realidade individual

“Na filosofía do organismo mantense que a noción de ‘organismo’ ten dous significados, interconectados malia que intelectualmente separábeis, a saber: o significado microscópico e o significado macroscópico. O significado microscópico refírese á constitución formal da ocasión actual, considerada como proceso de realización dunha unidade individual de experiencia. O significado macroscópico refírese ó carácter de ‘dado’ do mundo actual, considerado como o feito obstinado que limita ó tempo que fornece de oportunidades a ocasión actual” (PR, 128-129)¹³⁰.

Un organismo é un nó de relacións, unha individualidade sintética constituída como resultado dun proceso de *concrecencia* (na estrita acepción da matriz latina do termo: *concrecere*, crecer-con), de despregamento conxunto, de con-formación. Concrecencia é a (re)xeneración do múltiple no “un” modulada por unha perspectiva particular.

A consistencia orgánica do real abrangue o dinamismo do conxunto e reproducese nas instancias particulares do acontecer. O múltiple-outro do medio é asimilado e (re)creado pola entidade emerxente na unidade do seu ser singular. Consumado o seu proceso de realización, a nova individualidade sintética ingresa á súa vez na comunidade do actual, contribuíndo coa efectividade do seu logro de valor á definición do curso ulterior do acontecer xeral. A viabilidade do organismo particular ten a súa condición de posibilidade na membreía con respecto a un macro-organismo, en crecemento constante, que vive e se desenvolve unicamente en virtude do traballo coordinado dos seus elementos integrantes.

“O mundo actual, o mundo da experiencia, do pensamento e da actividade física, é unha comunidade composta de múltiples entidades diversas, as cales contribúen, ou menoscaban, ó valor global da comunidade no seu conxunto. Ó mesmo tempo, estas entidades actuais representan para si mesmas un valor individual e separábel” (RM, III, ‘The Contribution of Religion to Metaphysics’)¹³¹.

As intuicións máis penetrantes da metafísica afunden as súas raíces nas fonduras da experiencia relixiosa. Esta, na súa forma primixenia, xorde como decatamento dunha tripla evidencia na que se desfechan o misterio da realidade e o sentido último da existencia; a saber: o valor que posúe en si mesma a individualidade concreta; o valor recíproco dos diferentes individuos; e o valor inherente ó mundo como totalidade

constitúe [...] un sistema entitativo, onde a multiplicidade de relacións se desenvolve sobre un baseamento relativamente absoluto, e dá tamén por resultado outra unidade complexa, susceptible de entrar nun sistema máis alto de entidades, como factor relativo respecto de esta, sen deixar por iso a súa propia individualidade” (*Prbls.* X, 56). “Toda existencia, pois, todo individuo, di relación esencial a tódolos nexos e correspondencias posíbeis, que poida ter en acto con outros seres; [...] non se concibe un ente que poida despoixarse desa condición e propiedade. [...] Endexamais poderá concibirse unha individualidade exenta de toda relación posíbel” (*Prbls.* V, 376).

¹³⁰ “In the philosophy of organism is held that the notion of ‘organism’ has two meanings, interconnected but intellectually separable, namely, the microscopic meaning and the macroscopic meaning. The microscopic meaning is concerned with the formal constitution of an actual occasion, considered as a process of realizing an individual unity of experience. The macroscopic meaning is concerned with the givenness of the actual world, considered as the stubborn fact which at once limits and provides opportunity for the actual occasion” (PR, 128-129).

¹³¹ “The actual world, the world of experiencing, and of thinking, and of physical activity, is a community of many diverse entities; and these entities contribute to, or derogate from, the common value of the total community. At the same time these actual entities are, for themselves, their own value, individual and separable” (RM, III, ‘The Contribution of Religion to Metaphysics’).

orgánica que acolle e harmoniza definitivamente, neutralizando os conflitos entre o que é de seu “obstinadamente” finito, tódolos existentes particulares. A actitude relixiosa xenuína, propiamente *natural*, é reverencia perante

“Unha rectitude intrínseca á natureza das cousas, funcionando en calidade de condición, de crítica e de ideal” (RM, II, ‘The Description of Religious Experience’)¹³².

A especulación límitase a explorar á luz do rigor crítico aquela verdade primordial que descobre na cerna da vivencia emotiva.

O valor que irradia da harmonía do conxunto orgánico non anula nin atenúa a significación dos seus compoñentes particulares. O efecto é xustamente o inverso: a orixinalidade do singular resulta potenciada polo contraste fecundo co outro de si. A perfección da harmonía total require a participación de todas e cada unha das individualidades concretas coa achega do seu logro peculiar de valor, limitado e insubstituíbel.

3.2.3. *A concepción relativista da espazo-temporalidade*

“É evidente que podo empregar-la linguaxe de Leibniz e dicir que todo volume espella en si mesmo todo outro volume no espazo. Consideracións exactamente análogas se aplican ás duracións no tempo. Un instante de tempo, carente de duración, é un construto da imaxinación lóxica. Cada duración temporal espella en si mesma tódalas outras duracións” (SMW, 65)¹³³.

A filosofía do proceso descobre no espazo-tempo a condición estrutural que posibilita e sostén a configuración orgánica do universo que é o caso. A natureza sintética e correlativa entrañada (sen que haxa lugar ó paradoxo) na individualidade irredutíbel da existencia concreta ten a súa orixe na tripla virtualidade inherente á armazón espazo-temporal do acontecer. Vexamos en qué sentido:

1º.- As cousas están separadas e diferenciadas en razón das posicións que ocupan respectivamente no organigrama espazo-temporal. A función *separativa* do espazo-tempo garante así a autenticidade do existente individual, confinado na súa coordenada particular e inalienábel.

2º.- Agora ben; se o universo é unha comunidade orgánica e non un agregado de átomos inconexos, isto débese ó carácter *prehensivo* do espazo-tempo. A superposición (ou extensión) dos eventos que duran no tempo e a co-simultaneidade no espazo da multiplicidade dos procesos particulares de realización fundan a continuidade e a coherencia do devir.

¹³² “A righteousness in the nature of things, functioning as a condition, a critic, and a ideal” (RM, II, ‘The Description of Religious Experience’).

¹³³ “It is evident that I can use Leibniz’s language, and say that every volume mirrors in itself every other volume in space. Exactly analogous considerations hold with respect to durations in time. An instant of time, without duration, is an imaginative logical construction. Also each duration of time mirrors in itself all temporal durations” (SMW, 65).

3º.- A localización espazo-temporal dunha entidade dada é a que confire a esta a súa determinación específica, a limitación en razón da cal é xustamente “iso” que é e ningunha outra cousa. Esta de-finitude orixinal vén modulada pola *perspectiva* que lle é imposta ó existente particular pola súa posición no tramado do real. A perspectiva, plasmación do carácter *modal* do espazo-tempo, determina cómo teñen de aparecer e ser asimilados para a síntese autoprodutiva da individualidade os materiais ofrecidos polo medio. En suma: un evento concreto é o que é porque prehende o que prehende, e prehende o que prehende por ter emerxido á actualidade nunha certa conxuntura espazo-temporal.

“O aspecto de *B* dende *A* é o *modo* no que *B* entra na composición de *A*. Isto constitúe o carácter modal do espazo, conforme o cal a unidade prehensiva de *A* é a prehensión en unidade dos aspectos de tódolos demais volumes dende a perspectiva de *A*” [e o mesmo vale, na dimensión temporal, para as duracións] (SMW, 65)¹³⁴.

De todo isto infírese que nin o espazo nin o tempo poden ser concibidos como magnitudes absolutas rixidamente unívocas. Malia que a imaxinación especulativa se resiste a abandonar esta cómoda representación reificante¹³⁵, os achados da ciencia contemporánea, coincidindo (sequera por unha vez) coa intuición da vivencia espontánea¹³⁶, poñen de manifesto que os conceptos dun espazo e dun tempo absolutos son unicamente iso: “conceptos”, produtos da abstracción, valedoiros no dominio hipotético *dalgunhas* teorías, pero carentes de referente *real*. Son esquemas útiles e “razoábeis”, non se pretende negalo. Pero non acadan a capta-lo significado primixenio da espazo-temporalidade tal e como é descuberto pola experiencia orixinaria. Son as cousas *concretas*, coas súas relacións respectivas, as que espacializan e temporalizan *substancialmente*¹³⁷.

“A facticidade física de cada rexión do espazo-tempo é unha composición daquilo que as entidades físicas de todo o Universo significan para esa rexión” (AI, 158)¹³⁸.

Pois, en definitiva, o real, o ultimamente real e significativo, son os innúmeros espazos e os innúmeros tempos despregados e vividos polos existentes concretos no transcurso do seu proceso de realización.

¹³⁴ “The aspect of *B* from *A* is the *mode* in which *B* enters into the composition of *A*. This is the modal character of space, that the prehensive unity of *A* is the prehension into unity of the aspects of all the other volumes from the standpoint of *A*” (SMW, 65).

¹³⁵ O propio Newton chegou a censa-lo Espazo e o Tempo absolutos, nos seus *Principios de Filosofía Natural*, como atributos da Divindade.

¹³⁶ Son especialmente reveladoras, a este respecto, as análises da espacialidade e a temporalidade *vividas* levadas a cabo pola Fenomenoloxía.

¹³⁷ A reflexión whiteheadiana revélase neste punto debedora das elaboracións de Bergson verbo da natureza esencialmente relativa e vivencial da espazo-temporalidade; abundan as referencias na obra bergsoniana (non en van a noción de “duración” é un dos seus piares básicos), pero para o contexto no que se moven as consideracións que agora nos ocupan remitimos principalmente a *La Pensée et le Mouvant*, pp. 1336 e ss. (en *Oeuvres*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963).

¹³⁸ “The physical fact at each region of space-time is a composition of what the physical entities throughout the Universe mean for that region” (158).

3.2.4. *A continuidade da natureza e a evolución ascendente do ser*

“Os diferentes modos de funcionamento [puramente físico, biolóxico, sensitivo, mental] [...] son producidos por diferentes modos de organización”.

De xeito que sempre é posíbel discernir

“... ... Unha continuidade entre estes distintos modos. [...]. A diferenza nos aspectos da natureza [apréciese] conforme imos mudando a escala de observación. Cada escala de observación preséntanos os efectos medios propios da mesma” (MT, 157-158)¹³⁹.

A realidade do progreso: Velaquí a “aposta” á que xoga a filosofía do proceso o sentido último das súas formulacións. A aposta é forte, pero tamén *cabal*. Se se mantén en firme é porque pode avala-la súa seguranza con *razóns* e porque sabe recoñecer e eludi-los tópicos da inxenuidade. A filosofía do proceso non é negligentemente optimista. O seu compromiso realista obrígaa a enfrontar coa máxima seriedade o problema do mal. Cómpre contar coa posibilidade do colapso entrópico, para o mundo físico tanto como para o cultural. Non cabe sequera desbota-lo risco da decadencia irreversible. E, malia todo, a aposta mantense en firme. A intuición prospectiva detecta a operatividade dun pulo perfectivo que mobiliza os dinamismos do acontecer cósmico en prol da produción de formas de realización cada vez máis elevadas.

A tendencia ascendente do devir xeral obedece a un mecanismo puramente *natural*, artellado polas sinerxías inherentes á estrutura profunda da realidade e, máis radicalmente, polos parámetros que definen a “situación metafísica” do universo que é o caso. Entre estes últimos, interesa aquí referirse a dous factores primordiais, a saber:

-Un fondo de enerxía creativa, participado por todo canto é, que promove a emerxencia incesante do novo. Os eventos concretos son modalizacións ou condensacións particulares que canalizan, na medida da súa de-finitude característica, o potencial insondável e indeterminado da *creatividade xeral*.

“A ‘creatividade’ é o principio da novidade. Unha ocasión actual é unha entidade novidosa distinta de calquera outra na ‘multiplicidade’ que ela unifica. Así, a ‘creatividade’ introduce a novidade no contido da multiplicidade que constitúe disxuntivamente o universo. O ‘avance creativo’ resulta da aplicación deste principio último da creatividade a cada unha das situacións novidosas que na súa virtude se orixinan” (PR, 21)¹⁴⁰.

-Unha entidade supremamente actual, identificada por Whitehead coa Divindade, que desempeña as funcións de Principio de Concreción (ou de determinación) e Poder Persuasivo, urxindo todos e cada un dos existentes

¹³⁹ “The diverse modes of functioning [...] are produced by diverse modes of organization”. [...]. “... A continuity between these different modes”. [...]. “... The difference in the aspects of nature according as we change the scale of observation. Each scale of observation presents us with average effects proper to that scale” (MT, 157-158).

¹⁴⁰ “‘Creativity’ is the principle of novelty. An actual occasion is a novel entity diverse from any entity in the ‘many’ which it unifies. Thus ‘creativity’ introduces novelty into the content of the many, which are the universe disjunctively. The ‘creative advance’ is the application of this ultimate principle of creativity to each novel situation which it originates” (PR, 21).

particulares a acada-la plenitude do seu τέλος ideal. Deus dinamiza os mecanismos inerciais da facticidade pechada sobre si mesma, arredándoo da vía morta da entropía e fluidificando decote a súa medula creativa. Pois

“Deus é o órgano da novidade e aspira á intensificación” (PR, 67)¹⁴¹.

“Sen a intervención de Deus, nada novo habería no mundo, como tampouco ningunha orde. O transcurso da creación manteríase nun nivel morto de ineficacia, co equilibrio e a intensidade paulatinamente excluídos por mor das correntes contrapostas de incompatibilidade. Os sentires híbridos novidosos derivados de Deus, coas súas valoracións derivativas correspondentes, constitúen o fundamento do progreso” (PR, 247)¹⁴².

Agora ben, Deus procura persuadir, pero *non compele*. Non hai lugar para o providencialismo, moito menos para o determinismo, nun universo impregnado pola creatividade até nos seus rudimentos máis elementais. De xeito que tampouco é posíbel contar con garantía ningunha verbo do éxito final da *aventura*. A aposta conserva íntegro todo o seu risco.

Xunto con Whitehead, un dos autores que maior atención ten dedicado a estas temáticas é P. Teilhard de Chardin, cuxas elaboracións¹⁴³ en torno ás condicións de posibilidade e a estrutura do progreso amosan fundadamente a razoabilidade da aposta.

Para Teilhard, no transcurso irreversible do proceso cósmico consúmase de maneira progresiva a plenificación expansiva do ser. A sucesión dos fitos ontolóxicos verifícase con orde e continuidade a partir do incremento paulatino da complexidade organizativa nos diferentes estratos do acontecer. As novas posibilidades de realización implicadas en modos de interacción cada vez máis sofisticados rebordan as formas que definían a súa matriz, conducindo o sistema no seu conxunto a un decisivo “punto crítico”. Ten lugar entón o tránsito a un nivel ontolóxico superior, o cal emerxe sobre o baseamento daqueloutro máis primitivo que vén de quedar superado. Cada unha destas “esferas concéntricas” (tal como as denomina Teilhard) presenta unha característica específica, irreductíbel ós parámetros entitativos até o momento existentes. Nela se cifra a superioridade da “esfera” novidosa con respecto ás figuras previas abranguidas, ou contidas, na amplitude do seu “diámetro”.

Os estadios que van quedando atrás aparecen co carácter do rudimentario á luz das cotas entitativas gañadas pola evolución, pero isto non menoscaba o recoñecemento do seu valor necesario e fundamental. Ningún traballo é van ou ocioso na aventura do ser en prol da consecución de formas de realización cada vez máis plenas. Non é posíbel “queimar etapas”. O esforzo é continuo, pero cada nova fase, cada nova estación culminada, supón un logro cualitativamente diferente.

¹⁴¹ “God is the organ of novelty, aiming at intensification” (PR, 67).

¹⁴² “Apart from the intervention of God, there could be nothing new in the world, and no order in the world. The course of creation would be a dead level of ineffectiveness, with all balance and intensity progressively excluded by the cross currents of incompatibility. The novel hybrid feelings derived from God, with the derivative sympathetic valuations, are the foundations of progress” (PR, 247).

¹⁴³ Véxase, p. ex., *El fenómeno humano*, Madrid, Taurus, 1965.

O ser transfigúrase cada vez que traspón os limiares dun novo nivel de *organización*. A razón que medita sobre a evolución non se desconcerta perante o misterio da “discontinuidade”, senón que se marabilla perante os prodixios da orde.

4. A COSMOLOXÍA DO PROCESO: A OCASIÓN DE EXPERIENCIA COMO CÉLULA BÁSICA DA REALIDADE

“A unidade e a multiplicidade áchanse aquí absolutamente coordinadas. Ningunha é primordial nin máis esencial que a outra”. “‘O mundo é Un’, por tanto, na xusta medida na que o *experimentamos* concatenado, Un, en relación coas múltiples conxuncións definidas que aparecen. Pero é *non-Un*, asemade, en relación coas múltiples *disxuncións* definidas que atopamos. A unidade e a multiplicidade [do mundo] refírense así a aspectos que poden designarse separadamente. O mundo non é nin un universo puro e simple, nin un multiverso puro e simple”¹⁴⁴.

“Non debemos esquecer, ó considerármolo carácter último das nosas experiencias de actividade, que cada unha delas non é senón unha porción dun mundo máis amplo, un elo na vasta cadea de *procesos de experiencia* dos que está feita a historia. Cada proceso parcial, para aquel que o vive, defínese pola súa orixe e polo seu obxectivo; pero para un observador cunha mente de alcance máis amplo que viva fóra del, este obxectivo non aparece senón como parada provisional, en tanto que a actividade subxectiva pasa a ser observada na súa continuación en actividades obxectivas que se van arredando no alén”¹⁴⁵.

Remontarse á altura dos tempos profundando até o núcleo atemporal da experiencia. Alén da física, alén do tempo. Na cerna orixinaria do ser, constantemente rexenerada e rexeneradora, como todo canto vai na vida, perden a súa significación as magnitudes positivas. Na súa procura do absoluto a metafísica debe tornarse tamén meta-cronía. Pero precisamente en razón da necesidade de transcender (o que implica asemade *abranguer*) todo tempo, non pode coidarse eximida do deber de acolle-las demandas da súa época, as que redundan no aquilamento da súa adecuación tanto como as críticas. Velaquí o desafío proposto por Whitehead á actividade especulativa.

A da metafísica é unha vocación fundamentadora, omnicomprehensiva. É, ou alomenos debería selo, con resolución innegociábel. Malia que poida semellar pretencioso (e mesmo neciamente pretencioso) dende a óptica das ciencias especializadas, a medida de adecuación dunha teoría metafísica vén determinada pola súa capacidade para descubrir e artellar discursivamente os principios últimos que rexén o devir xeral, en relación cos cales obtén a súa intelixibilidade a ocorrencia particular. A perspectiva da especulación é ambiciosa. Aspira a se dilatar até abrangue-la dimensión do universal, para xustificar aquel vello e solemne título (case obsoleto na nosa época prosaica e “desencatada” pola ciencia) que a nomeaba “cosmoxía”.

A amplitude deste horizonte non esgota o alcance da comprensión que procura a metafísica. Un horizonte é un límite ideal, unha nitidez núa e abstracta. Proporciona os eixes de coordenadas que definen a magnitude auténtica de canto se proxecta sobre o seu dominio, pero non é menos certo que, contemplado en si mesmo, sen referencia ós puntos concretos e minuciosamente substantivos que o integran, aparece como un baleiro carente de valor. É por isto que a metafísica, amais de universal, querease *concreta*. Sabe que non debe escatimar esforzos para afina-la sutileza dos seus enfoques

¹⁴⁴ WILLIAM JAMES, ‘The one and the Many’, en *Pragmatism and Other Writings*, New York, Penguin Books, 2000, pp. 62 e 67; o primeiro subliñado é noso.

¹⁴⁵ WILLIAM JAMES, ‘The Experience of Activity’, en *Essays in Radical Empiricism*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1996, pp. 172-173; cursivas engadidas.

e lograr así enxergar os rudimentos elementais nos que se (re)crea con verdadeira orixinariedade, na escala do “micro”, a substancia viva do real. A metafísica “cabal” que defende o seu precario dereito no panorama escéptico da cultura contemporánea reclama para si, á súa maneira, a cualificación *cordial* de “ciencia da experiencia” (se ben prescindindo, moi significativamente, da restritiva especificación hegeliana “*da conciencia*”).

O ideal da converxencia da normatividade abstracta do xeral coa substancialidade viva do concreto nun único e mesmo modelo especulativo, sólido dende os seus fundamentos e ponderadamente axustado en tódalas proporcións, preside o transcurso completo da audaz “aventura” na que embarca Whitehead á metafísica. Amosar de qué xeito e en qué sentido logra efectivamente arrincar esta á súa inercia milenaria constitúe o cometido desta sección. O labor analítico concentrará a súa atención sobre a noción de *acontecemento*, pedra angular da cosmoxía whiteheadiana. E posto que a unidade do acontecer máis elemental, e por tanto máis orixinaria, é a *ocasión de experiencia* (ou ocasión actual) comprobarase que a pescuda metafísica desemboca, de maneira absolutamente *natural* (é dicir, por necesidade interna), no dominio da epistemoloxía¹⁴⁶. A sondaxe do proceso de (re)creación da realidade-total revelará que este afunde as súas raíces no proceso autocreativo do fenómeno experiencial.

Agora ben, non é posíbel ocuparse co rigor preciso desta temática específica, complexa e abondosa de seu en dificultades técnicas, sen poder dar por suposta unha certa familiaridade con aqueles parámetros últimos que definen, na concepción whiteheadiana, a conxuntura cosmolóxica que vertebra o universo que é o caso. Será conveniente, pois, principia-la investigación cun exame da nosa situación metafísica.

¹⁴⁶ A engrenaxe entrámbolos saberes resulta case que tautolóxica no caso dunha metafísica que se di *da experiencia* e dunha epistemoloxía que senta como principio que “a relación suxeito-objeto é un modo particular da interconexión xeral das enerxías que constitúen o proceso das entidades actuais” (DEWEY, J., ‘The Philosophy of Whitehead’, en SCHILPP, P. A. (ed.), *op. cit.*, p. 654).

4.1. A nosa situación metafísica

“A realidade, impregnada de espírito, é creación”¹⁴⁷.

“A orde do mundo non é accidental. Non hai nada actual que teña acadado a súa calidade de tal sen algunha medida de orde. [...]. A orde do mundo, a profundidade da realidade do mundo, o valor do mundo no seu conxunto e nas súas partes, a súa beleza, o entusiasmo da vida, a paz da vida, a vitoria sobre o mal, áchanse todos vencellados entre si, e non accidentalmente, senón en razón desta verdade: que o universo presenta unha creatividade con liberdade infinda e un reino de formas con infindas posibilidades; pero que esta creatividade e estas formas son incapaces de acadar actualidade á parte da harmonía ideal absoluta, a cal é Deus” (RM, III, ‘The Creative Process’)¹⁴⁸.

O proceso: devir inesgotábel, movemento creativo expansivo, dinamismo omniabranguedor. Mais todos estes termos (“proceso”, “devir”, “movemento”, “dinamismo”) son en si mesmos, se ben se mira, baleiros. Carecen da substancialidade do concreto, da definición entitativa que soamente a apelación a un principio de orde e determinación pode proporcionar, dun τέλος capaz de mobiliza-la súa vocación esencial cara á súa realización efectiva. Carecen, en suma, de todos aqueles caracteres en virtude dos cales pode falarse da realidade como dun “transcorrer” (*de algo*), dun “despregarse” (*como algo*), dun “avanzar” (*cara a algo*). Non é posíbel prescindir da consistencia deses tenaces *algos*. A viabilidade ontolóxica do proceso entraña necesariamente a existencia dun material de traballo sobre o cal aplica-los seus dinamismos, dunha figura que acoute o seu movemento, dun sentido instando o seu devir. De non ser posíbel rastrexar-la presenza efectiva destes elementos, o cosmos demudaríase perante a razón nun caos inconcibíbel.

Ende ben, non é isto o que ocorre no universo que se abre de feito ó noso coñecemento, alomenos nesta súa idade actual na que se desprega a “aventura” da civilización. A prospección especulativa descobre na totalidade cósmica forma e substancialidade, tensión e finalidade, e acada aínda a localiza-la súa orixe na interacción reciprocamente realizadora entre os factores que integran os dous estratos que constitúen o dominio do real.

A realidade revélase na súa contextura máis aparente e inmediata como *facticidade*. O que é o caso patentemente é un denso mundo fenoménico, actual e temporal, conformado por unha multiplicidade fluente de *ocasións de experiencia* (ou de actualización). Nelas acontece a emerxencia progresiva á actualidade das infindas virtualidades do ser latentes no Reino da Idealidade, que adquiren así a efectividade que é o don privativo do concreto.

¹⁴⁷ HENRI BERGSON, *La Pensée et le Mouvant*, en *Oeuvres*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p. 1275.

¹⁴⁸ “The order of the world is no accident. There is nothing actual which could be actual without some measure of order. [...]. The order of the world, the depth of the reality of the world, the value of the world in its whole and in its parts, the beauty of the world, the zest of life, the peace of life, and the mastery of evil, are all bound together –not accidentally, but by reason of this truth: that the universe exhibits a creativity with infinite freedom, and a realm of forms with infinite possibilities; but that this creativity and these forms are together impotent to achieve actuality apart from the completed ideal harmony, which is God” (RM, III, ‘The Creative Process’).

A solidez palpábel do actual e do fáctico sostense unicamente en virtude do seu se achar vertebrada e dinamizada por unha estrutura profunda, fundante e intemporal, que regula e viabiliza a súa continxencia. Esta medula cósmica está integrada por tres instancias primordiais: Deus, os obxectos eternos e a creatividade xeral.

Pouco se dirá aquí acerca da máis básica e impregnante delas, a creatividade xeral. Tampouco se estende o propio Whitehead na explicitación da súa natureza, se cadra porque non é necesario, ou posíbel, facelo. Como a φύσις das antigas cosmoloxías gregas, a creatividade é a enerxía inextinguíbel que traspasa o universo vivificándoo, arredándoo do anquilosamento entrópico e impulsándoo constantemente alén da súa inmediatez fáctica. Participada e efectivizada por todos e cada un dos existentes concretos, promove a emerxencia progresiva á actualidade do caudal de potencialidades do ser. Na macro-escala do devir xeral tanto como no microcosmos da experiencia particular, a creatividade representa a vida do organismo e a razón absoluta do proceso.

“A ‘creatividade’ é o universal dos universais que caracteriza ultimamente a facticidade. Trátase daquel principio último en virtude do cal a multiplicidade que constitúe disxuntivamente o universo convértese nunha ocasión actual que unifica conxuntivamente o universo” (PR, 21)¹⁴⁹.

“O tránsito da natureza, que é só un outro nome para a forza creativa da existencia, non se limita a operar na estreita marxe dun presente instantáneo e definido. A súa presenza activa, que está agora a aprema-la natureza cara a adiante, ten de ser procurada a través do todo [...]. Non é posíbel meditar acerca do tempo e do misterio do tránsito creador da natureza sen experimentar unha emoción embargadora perante os límites da intelixencia humana” (CN, 73)¹⁵⁰.

Si haberemos de nos demorar, en troques, no estudo da natureza e función dos outros dous factores que definen, xunto coa creatividade xeral, a tripla condición de posibilidade da nosa conxuntura metafísica. Vexamos, pois, o papel que desempeñan Deus e o Reino da Idealidade habitado polos obxectos eternos na economía global da concepción metafísica whiteheadiana.

4.1.1. Os obxectos eternos

“É o fundamento da posición metafísica que defendo que a comprensión da actualidade require unha referencia á idealidade. Os dous reinos son intrinsecamente inherentes á situación metafísica global” (SMW, 158).

¹⁴⁹ “‘Creativity’ is the universal of universals characterizing ultimate matter of fact. It is that ultimate principle by which the many, which are the universe disjunctively, become the one actual occasion, which is the universe conjunctively” (PR, 21).

¹⁵⁰ “The passage of nature, which is only another name for the creative force of existence, has no narrow ledge of definite instantaneous present within which to operate. Its operative presence, which is now urging nature forward, must be sought for throughout the whole [...]. It is impossible to meditate on time and the mystery of the creative passage of nature without an overwhelming emotion at the limitations of human intelligence” (CN, 73).

“O estatuto metafísico dun obxecto eterno é o de posibilidade para unha actualidade. Cada ocasión actual presenta un carácter definido en función do xeito no que tales posibilidades [os obxectos eternos] resultan actualizadas nela” (SMW, 159)¹⁵¹.

Whitehead postula a existencia dun Reino do posíbel no que residirían eternamente os modelos de orde e determinación que inspiran os eventos emerxentes do mundo temporal (concibidos como condensacións ou modos de individualización da enerxía creativa subxacente) na súa actividade autoprodutiva. Os obxectos eternos *ingresan* nas ocasións de experiencia¹⁵² (ou participan estas –se se prefire a terminoloxía platónica– da esencia daqueles) e inciden así positivamente no desenvolvemento do proceso sintético das mesmas.

“O funcionamento dun obxecto eterno na autocreación dunha entidade actual é a ‘ingresión’ do obxecto eterno na entidade actual” (PR, 25)¹⁵³.

A *ingresión* da idealidade no real concreto admite graos e modos diversos, decantados sempre en función da idiosincrasia peculiar de cada acontecemento particular. A presenza efectiva dun certo obxecto eterno nunha ocasión de experiencia pode canalizarse a través de dúas vías heteroxéneas e, malia posuíren estatutos de primodialidade epistemolóxica diferentes, complementarias: a prehensión conceptual, directa e indefectíbel, e a prehensión física, derivativa e, no atinxente ós seus contidos, continxente.

Da prehensión conceptual (cómpre advertir que nestes niveis ontolóxicos absolutamente primarios o termo “conceptual” se acha *exento por completo* de toda connotación vencellada co “intelectual”) obtén a entidade emerxente o propósito que dotará de definición o seu proceso de realización. A fase inicial do desenvolvemento da ocasión de experiencia consiste na captación ou contemplación directa *que é ofrecida* ó seu polo mental¹⁵⁴ do feixe de obxectos eternos máis axeitado para a actualización no seu caso concreto.

¹⁵¹ “The metaphysical status of an eternal object is that of a possibility for an actuality. Every actual occasion is defined as to its character by how these possibilities are actualised for that occasion” (SMW, 159).

¹⁵² A noción de “ocasión de experiencia” denota o caso máis elemental da categoría xeral de “acontecemento”. Máis adiante haberá ocasión de analizar con detalle o significado destes conceptos.

¹⁵³ “The functioning of an eternal object in the self-creation of an actual entity is the ‘ingression’ of the eternal object in the actual entity” (PR, 25).

¹⁵⁴ Téñase presente que na concepción dipolar da realidade propugnada pola cosmoloxía whiteheadiana asígnase a toda entidade actual unha dobre natureza ou dimensión físico-mental. Esta é unha estrutura ontolóxica que se verifica, e importa insistir nisto, en *todo* existente real e concreto, se ben o *grao* de desenvolvemento da mentalidade varía notabelmente (dende un mínimo inapreciábel até a sofisticación acadada, p. ex., no caso humano) en función da complexidade do organismo que se estea a considerar. Compréndese mellor o sentido deste posicionamento se se ten en conta que a noción de “mentalidade”, na semántica whiteheadiana, non é equivalente (nin sequera implica) á de auto-inmediatez consciente. A conciencia e a experiencia reflexiva son unicamente as manifestacións sofisticadas, ontoloxicamente continxentes, da actividade mental (ou conceptual) nos organismos superiores. O polo mental dunha entidade dada é, simplemente, aquel plano da súa experiencia no que xorden e se artellan a apetición e o pulo en prol da propia realización que sosteñen e dotan de sentido a tensión existencial (véxase, p. ex., PR, 45, 85, 108, 224, 239, 244, 277, 285, 308, 345, 348). A “violencia” perpetrada por Whitehead contra o uso consuetudinario dos conceptos filosóficos é un concurrido lugar común para os tópicos e a crítica doada en relación co seu pensamento metafísico (véxase, p. ex., HUGHES, P., ‘Is Whitehead’s psychology adequate?’ ou URBAN, W. M., ‘Whitehead’s philosophy of language and its relation to his metaphysics’, en SCHILPP, P. A. (ed.), *op. cit.*). Outros intérpretes posúen suficiente sensibilidade especulativa para comprender que “forxando novas palabras, apelando á axuda dunha inspiración poética ás veces

Este *τέλος* primario, determinante e indispensábel, será matizado e enriquecido no transcurso da súa actualización progresiva a consecuencia das achegas procedentes das prehensións físicas, as cales incorporan á síntese autocreativa elementos adicionais de forma e calidade captados indirectamente en función da súa exemplificación noutros eventos do contorno fáctico.

Os obxectos eternos son entidades transcendentais. Con isto quere dicirse que nin a especificidade das súas esencias respectivas, nin a súa comprensión intelectual por parte dun hipotético suxeito cognoscente, require referencia ningunha á súa ingresión nun evento concreto. Agora ben,

“Transcender unha ocasión actual non significa estar desconectado dela” (SMW, 159)¹⁵⁵,

posto que tamén as idealidades posúen unha natureza *relacional*, tal e como o prescribe o Principio de Relatividade:

“A potencialidade de ser un elemento nunha concrescencia real dunha pluralidade de entidades nunha actualidade unitaria constitúe o único carácter metafísico xeral inherente a tódalas entidades, *actuais e non-actuais*; en cada concrescencia áchase implicada a totalidade dos factores do seu universo. Noutras palabras, pertence á natureza do ‘ser’ o constituír un potencial para todo devir” (PR, 22; cursivas engadidas)¹⁵⁶.

En consecuencia, a significación cabal dun obxecto eterno calquera dado aparece conformada, á luz dunha análise exhaustiva, por tres dimensións fundamentais; a saber:

- A da súa quidade ou individualidade particular.
- A dos vencellos que mantén, ensamblado nas chamadas “xerarquías abstractivas” (*abstractive hierarchy*), coas restantes entidades ideais.
- E a da súa relación co acontecer fenoménico, sobre cuxa substancialidade imprime a súa determinación peculiar.

desconcertante, non retrocedendo perante ningunha audacia especulativa, ó risco de torna-lo seu texto ilexíbel, Whitehead dá proba innegabelmente de voluntarismo. Desexa ardentemente conduci-los seus lectores alén de tódolos sentires recoñecidos. E, neste sentido, está a se inventar aquí unha metafísica completamente nova” (JANICAUD, D., *op. cit.*, p. 67). Non é momento de entrar na polémica. Pero, ó noso xuízo, nada hai de censurábel no feito de que unha intuición orixinal, sancionada pola reflexión, coide necesario reborda-la exigüidade dos conceptos cotiáns para obter unha plasmación axeitada e tornarse comunicábel. Sempre e cando, claro está, se especifique debidamente o sentido que se dá ós termos utilizados e eventualmente “trastornados”. E ninguén poderá acusar a Whitehead, por certo (o ‘Esquema Categorical’ despregado a xeito de minucioso plano orientativo nas primeiras páxinas de PR desautoriza toda pretensión descualificadora a este respecto), de se eximir benevolmente dese arduo traballo de clarificación conceptual. As “aventuras das ideas” non resultan viábeis se non conseguen involucra-la linguaxe. Quen se obstina en se aferrar ó horizonte fáctico e imaxinativo acoutado polo estadio presente da evolución categorial da linguaxe, endexamais logrará acceder a novas dimensións da realidade. A audacia lingüística desfécha, inaugura mundos. O conformismo conceptual non é máis que unha outra forma de conservadurismo dogmático.

¹⁵⁵ “To transcend an actual occasion does not mean being disconnected from it” (SMW, 159).

¹⁵⁶ “The potentiality for being an element in a real concrescence of many entities into one actuality is the one general metaphysical character attaching to all entities, actual and non-actual; and every item in its universe is involved in each concrescence. In other words, it belongs to the nature of a ‘being’ that it is a potential for every becoming” (PR, 22).

Un obxecto eterno dado “é o que é”, xusta e precisamente o “iso” que “é” (por contraposición ó que *ocorre* e *devén* de maneira incesante), definido irredutibelmente pola súa autoidentidade específica e inmutábel. Isto non o exime de se achar relacionado internamente con tódolos demais membros da esfera do posíbel, en canto inseríbel nun número virtualmente infindo de esquemas de relación (ou “situacións abstractas”) en combinación coas restantes idealidades. Deste xeito, cando unha entidade actual prehende un certo obxecto eterno, prehende tamén con el, en certo sentido, a completa extensión do Reino da posibilidade. Esta circunstancia semella erixirse como obstáculo insalvábel para a tentativa especulativa de desentraña-los mecanismos da emerxencia do concreto. A reflexión detense perplexa perante o paradoxo de que o finito poida acoller en si a infinitude dos posíbeis, sen que iso implique a disgregación do seu ser na indeterminación,.

O desconcerto esvaece ó examínárense as implicacións do principio que postula que a ingresión dunha entidade ideal na conxuntura fáctica é susceptíbel de se consumir en graos e modalidades diversos. A efectividade dun obxecto eterno nunha ocasión de experiencia dada oscila entre un máximo de operatividade, no caso de ter sido incluído positivamente na síntese autocreativa, e un mínimo inapreciábel, de resultar finalmente excluído ou relegado como alternativa incumprida ó transfondo da potencialidade non-utilizada. En todas e cada unha das ocasións de experiencia particulares se verifica a concorrencia da hoste completa dos obxectos ideais, por máis que só unha certa selección finita deles chega a ser actualizada, para contribuír significativamente á decantación do valor concreto da entidade en transo de conformación. En consecuencia,

“Unha ocasión actual debe ser concibida a xeito de limitación, e [...] este proceso de limitación pode ser caracterizado aínda máis especificamente como gradación” (SMW, 162)¹⁵⁷.

Importa insistir, en todo caso, en que se trata *unicamente* dunha limitación na realización *efectiva* dos posíbeis, o que de ningún xeito implica anulación ou mingua da extensión íntegra do contido potencial. As posibilidades desbotadas patentizan a súa ausencia incidindo na disposición da forma subxectiva da ocasión de experiencia, conquistando así unha presencialidade insistente que impregna a tonalidade afectiva, ben sexa ó modo de intuición difusa dunha carencia, ben como incógnita dun rexeitamento subterráneo.

“Unha entidade actual presenta un vencello perfectamente definido en relación con cada elemento do universo. Este vencello determinado vén constituído pola súa prehensión dese elemento. Unha prehensión negativa é a exclusión definida dese elemento da contribución positiva á constitución interna efectiva do suxeito. A posición desta doutrina é que a prehensión negativa expresa un vencello” (PR, 41)¹⁵⁸, dado que

¹⁵⁷ “An actual occasion is to be conceived as a limitation; and [...] this process of limitation can be still further characterised as a gradation” (SMW, 162).

¹⁵⁸ “An actual entity has a perfectly definite bond with each item in the universe. This determinate bond is its prehension of that item. A negative prehension is the definite exclusion of that item from positive contribution to the subject’s own real internal constitution. This doctrine involves the position that a negative prehension expresses a bond” (PR, 41).

“A prehensión negativa dunha entidade constitúe un feito positivo coa súa forma subxectiva correspondente” (PR, 41)¹⁵⁹.

A interrelacionalidade inabranguíbel dos obxectos ideais suscita aínda outro problema, esta vez de índole estritamente epistemolóxica. A implicación abafadora de todo en todo induce a considerar que é imposíbel enunciado verdades particulares, ou incluso obter algún coñecemento en absoluto das mesmas. Xorde o temor de que para expresar algo cabalmente intelixíbel habería que dispor dunha linguaxe como a que Borges conxectura¹⁶⁰ que debe se-la de Deus, unha única e poderosa palabra, capaz de despregar nun nidio golpe de voz a totalidade actual e posíbel do que é, foi e será.

“Non hai ningunha sentenza que enuncie adecuadamente o seu propio significado. Hai sempre un transfondo de presuposicións que desafia a análise en razón da súa infinitude” (Imm., 699)¹⁶¹.

A dificultade desaparece en virtude do que Whitehead denomina o carácter analítico (*analytical character*) do Reino da Idealidade. A relatividade constitutiva dun obxecto eterno é sempre analizábel mediante a súa desagregación nunha serie de *relacións finitas*, xa que, prescindindo do número (potencialmente infindo) de elementos susceptibles de actuaren como variábeis en cada unha desas relacións, estas son especificábeis como *esquemas lóxicos* discretos cuxa intelección non precisa de referencia ningunha á esencia das instancias particulares que puidesen satisfacelos. Isto é o que garante o Principio do Illamento (*Isolation*) das entidades ideais:

“Entender *A* [un obxecto eterno dado] é entende-lo *cómo* dun esquema xeral de relación. A comprensión deste esquema de relación non require a unicidade individual dos demais correlatos” (SMW, 165)¹⁶².

No atinxente á relación que se establece entre un obxecto eterno e as ocasións de actualización nas que se verifica o seu ingreso, advírtese axiña que se trata dunha relación notoriamente *asimétrica*. Namentres que se reviste de necesidade e interioridade da parte da ocasión prehensora, que integra o elemento ideal na síntese constitutiva da súa mesmidade, para o obxecto eterno, en troques, non representa máis que un vencello puramente externo e continxente, posto que a súa esencia transcendente non resulta afectada nin modificada en absoluto polas peculiaridades propias da súa inserción eventual no concreto. A inmutabilidade do esencial na variedade das realizacións particulares é debida á marxe de indeterminación inherente á natureza dos obxectos eternos, a cal flexibiliza a rotundidade da súa quidade tornándoa o suficientemente plástica como para non sufrir distorsións por mor da súa ocorrencia no devir fáctico. Esta ductilidade ou elasticidade dos obxectos ideais, designada por Whitehead como “indiferenza” ou “tolerancia” con respecto ós seus modos de ingreso, áchase codificada no “Principio da Translucidez (*Translucency*) da Realización”, segundo o cal

¹⁵⁹ “The negative prehension of an entity is a positive fact with its emotional subjective form” (PR, 41).

¹⁶⁰ En relatos como ‘La escritura el dios’ ou ‘El Aleph’ (recollidos en *El Aleph*, Madrid, Alianza, 1997), traspasados por “lóstregos” fulgurantes da teoloxía borgiana.

¹⁶¹ “There is not a sentence which adequately states its own meaning. There is always a background of presupposition which defies analysis by reason of its infinitude” (Imm., 699).

¹⁶² “To understand *A* is to understand the *how* of a general scheme of relationship. This scheme of relationship does not require the individual uniqueness of the other relata for its comprehension” (SMW, 165).

“Todo obxecto eterno é xustamente el mesmo en calquera modo de realización no que estea incluído” (SMW, 171)¹⁶³.

Fica preservada así non só a pureza eternal das esencias, senón tamén (e se cadra habería que dicir: *sobre todo*) a espontaneidade creativa orixinal das existencias concretas.

O *valor* inderrogábel concedido ó *concreto* constitúe o punto de inflexión no que arrinca o arredamento do pensamento whiteheadiano con respecto á que é, para a temática dos obxectos eternos, a súa matriz primordial. Que non é outra, como resulta evidente, que a Teoría das Ideas de Platón.

Até aquí a exposición ten omitido deliberadamente a referencia obrigada ás doutrinas platónicas. Os paralelismos son obvios. O propio Whitehead (que profesaba cara a Platón sincera admiración intelectual e cordial simpatía) non amosa o menor reparo á hora de os recoñecer e enfatizar expresamente en diversas paraxes da súa obra¹⁶⁴. Os paralelismos son tan obvios que poden chegar a induci-lo intérprete a ceder á expeditividade da simplificación para concluír, precipitada e inxustamente, que nada hai de novidoso na proposta whiteheadiana. Pola nosa banda, coidamos que, a pouco que se reflexione sobre a intención e o sentido profundo do proxecto metafísico de Whitehead, deseguida aparecen argumentos cos que refutar tal diagnóstico depreciativo.

Whitehead recupera e rehabilita o peso metafísico do acontecer fenoménico. O obxectivo expreso das súas elaboracións especulativas é restituí-lo seu valor ó concreto. Non se escatiman esforzos á hora de tratar de fundamenta-la consistencia, substancialidade e perennidade (coa categoría da “inmortalidade obxectiva”, sobre a que se volverá máis adiante) que pertencen con toda xustiza ó logro da realización particular. Á súa maneira, é ben seguro que Whitehead aceptaría de grao a resolta exhortación dos fenomenólogos: *As cousas mesmas!*. O estatuto de suprema realidade e perfección que mantiña no cosmos platónico a esfera da Idealidade considerada en si mesma, cortada limpamente dos vencellos continxentes coas precarias evolucións do devir fáctico, tórnase agora, no universo whiteheadiano, na inanidade dun horizonte de sombras. De sombras que haberían de ficar ensumidas na mesma penumbra estéril que aquelas outras que se proxectaban na Caverna platónica, de non achárense engarzadas cos obxectos fenoménicos, “luminosamente” actuais e concretos.

Fronte á autosuficiencia ontolóxica das esencias postuladas por Platón, ensinismadas estaticamente na plenitude entitativa do seu ser, os obxectos eternos da cosmoxía whiteheadiana son *unicamente* “potenciais *para* a realización”, meras posibilidades abstractas carentes en si mesmas de valor, da significación positiva e efectiva que cristaliza de maneira exclusiva na actualidade do fáctico¹⁶⁵. Esquemas

¹⁶³ “Any eternal object is just itself in whatever mode of realisation it is involved” (SMW, 171).

¹⁶⁴ Resulta especialmente significativa a tradución dalgunhas das nocións capitais da semántica platónica ás categorías whiteheadianas ensaiada en AI, pp. 147 e ss. . Haberá ocasión de volver sobre esta temática no apartado 8.6. .

¹⁶⁵ AMOR RUIBAL, á súa vez, “fíel á terra” como o encarecía o *Zaratustra* de Nietzsche, tampouco deixa lugar a dúbidas: “nin as esencias nin as leis universais son nada fóra da entidade dos seres cuxa existencia admiten” (*Prbls.* V, 391).

descarnados, en definitiva, que só en virtude do seu achárense ó servizo das necesidades do devir obteñen realidade e xustificación.

4.1.2. *A función metafísica de Deus:*

O “Éros” do universo e o Principio de Concreción

“Debemos preguntarnos se a natureza non contén en si mesma unha tendencia á sintonía, un Eros impulsándoa cara á perfección” (AI, 251)¹⁶⁶.

“A posibilidade ilimitada e a creatividade abstracta non abondan para producir nada. A limitación e o fundamento fornecido polo que é xa actual son ámbolos dous necesarios e áchanse interconectados” (RM, IV, ‘The Nature of God’)¹⁶⁷.

“Nada, dentro dun tipo particular de experiencia, pode inducirnos a forxa-la idea dunha entidade que sexa o fundamento de tódalas cousas reais, a menos que o carácter xeral das cousas requira que haxa unha tal entidade” (SMW, 173-174)¹⁶⁸.

De xeito que é a comprensión adecuada dos resultados cos que se salda a pescuda especulativa a que conduce, aínda máis, a que *compele* a razón a admitir que

“Precisamos a Deus como Principio de Concreción. Este posicionamento só pode ser avalado polo exame das implicacións xerais do dinamismo das ocasións actuais, é dicir, do proceso de realización” (SMW, 174)¹⁶⁹.

Non imos entrar aquí na análise dos complexos desenvolvementos dos que é obxecto o tema de Deus (esa cúspide problemática coa que debe culminarse, a xuízo de Th. Adorno¹⁷⁰, toda teoría metafísica que non estea disposta a “se decapitar” a si mesma) na concepción whiteheadiana. Iso cae xa fóra dos obxectivos deste traballo. Sen contar amais, claro está, que requiriría unha profundidade no tratamento e un espazo material que agora non se lle poden dedicar. Procurarase, “simplemente”, esclarece-la función e a significación que corresponden no marco da cosmoxía whiteheadiana a aquela instancia que identifica coa Divindade. A operatividade dunha “Providencia” *naturalizada* nos mecanismos do proceso experiencial do acontecer concreto translucirase con evidencia perante a ollada crítica da razón (dase por suposto que a cualificación de “crítica” implica, entre outras cousas, a capacidade de desbotar *tamén* os *prexuízos positivistas*). De aí a decisión de incluí-lo seu exame nesta investigación.

¹⁶⁶ “We have to ask whether nature does not contain within itself a tendency to be in tune, an Eros urging towards perfection” (AI, 251).

¹⁶⁷ “Unlimited possibility and abstract creativity can procure nothing. The limitation, and the basis arising from what is already actual, are both of them necessary and interconnected” (RM, IV, ‘The Nature of God’).

¹⁶⁸ “Nothing, within any limited type of experience, can give intelligence to shape our ideas of any entity at the base of all actual things, unless the general character of things requires that there be such an entity” (SMW, 173-174).

¹⁶⁹ “We require God as the Principle of Concretion. This position can be substantiated only by the discussion of the general implication of the course of actual occasions -that is to say, of the process of realisation” (SMW, 174).

¹⁷⁰ Así o afirma en *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975, p. 401.

A postulación de Deus como razón última e fundamento venlle *esixida* á metafísica pola propia estrutura do universo que é o caso, afectado en tódolas súas dimensións por unha continxencia radical. Trátase, en consecuencia, dunha hipótese obxectiva e *estritamente* filosófica, cuxa formulación non obedece a ningún interese “espurio” procedente doutro ámbito de experiencia. As sinerxías do acontecer fenoménico, “illa” senlleira de actualidade no océano insondábel do posíbel, presupoñen a acción dun Principio de Limitación e dunha forza dinamizadora capaces de activa-las evolucións do particular e de impulsa-lo avance do movemento global cara ós obxectivos de innovación, plenitude e harmonía ós que tende de feito. Son estas funcións, exclusivamente, as que compete investigar á metafísica verbo da Divindade.

“A inclusión de Deus en toda criatura amósase na determinación en virtude da cal emerxe un resultado definido. Deus é aquela entidade non-temporal que debe ser tida en conta en cada fase creativa. Cada unha destas fases vén determinada con respecto ós seus antecedentes, e nesta determinación maniféstase a súa conformidade en relación cunha orde común” (RM, III, ‘God and the Moral Order’)¹⁷¹.

“O propio proceso global, considerado en calquera dos seus estadios como un feito finito e definido froito da creatividade, debe incluír necesariamente entre os seus elementos formativos unha entidade definida e xa actual que actúe como fundamento posibilitador da entrada das formas ideais no proceso definido do mundo temporal” (RM, IV, ‘The Nature of God’)¹⁷².

A natureza peculiar do proceso de emerxencia do concreto insta a descubri-la acción catalizadora, na cerna do mesmo, dun criterio de escolla de posibilidades e dun estímulo mobilizador da tensión do organismo en despregamento cara á consumación da súa propia conformación. É a efectividade deste dobre mecanismo o que se pretende denotar cando se afirma que hai unha presenza *inmanente* da Divindade, en calidade de Poder Persuasivo e de Principio de Concreción, en todo canto devén e chega a ser.

“[Deus] é a entidade actual en virtude da cal a enteira multiplicidade dos obxectos eternos é graduada conforme á súa relevancia para cada estadio da concrecencia. Á parte de Deus, non podería haber novidade relevante” (PR, 164)¹⁷³.

“O feito creado primordial é a avaliación conceptual incondicionada da enteira multiplicidade dos obxectos eternos. Esta é a ‘natureza primordial’ de Deus. En razón desta avaliación completa, a obxectivación de Deus en cada unha das entidades actuais derivadas redunda nunha graduación dos obxectos eternos conforme á súa relevancia para as fases concrecentes desa ocasión derivada. Á parte de Deus, os obxectos eternos irrealizados no mundo actual serían relativamente non-existent para a concrecencia en cuestión. Posto que a relevancia efectiva require unha actividade de comparanza, e a actividade pertence exclusivamente ás ocasións actuais. Esta ordenación divina

¹⁷¹ “The inclusion of God in every creature shows itself in the determination whereby a definite result is emergent. God is that non-temporal entity which has to be taken account of in every creative phase. Any such phase is determinate having regard to its antecedents, and in this determination exhibits conformity to a common order” (RM, III, ‘God and the Moral Order’).

¹⁷² “The whole process itself, viewed at any stage as a definite limited fact which has issued from the creativity, requires a definite entity, already actual among the formative elements, as an antecedent ground for the entry of the ideal forms into the definite process of the temporal world” (RM, IV, ‘The Nature of God’).

¹⁷³ “[God] is the actual entity in virtue of which the entire multiplicity of eternal objects obtains the graded relevance to each stage of concrecence. Apart from God, there could be no relevant novelty” (PR, 164).

constitúe ela mesma un feito, polo que condiciona a creatividade. É así como a posibilidade que transcende a realidade do feito temporal adquire relevancia real para o avance creativo” (PR, 31)¹⁷⁴.

Na ausencia dun Principio de Concreción (ou de Limitación), capaz de redimir da súa inanidade a potencialidade infinda e indeterminada aplicándolle o tórculo da finitude, a emerxencia do concreto, isto é, da existencia real e actual, carece de viabilidade en absoluto. Todo proceso de realización é necesariamente *finito*, por canto consiste na concreción fáctica dun “algo” *definido*. A ocasión de experiencia (a entidade actual máis elemental) constitúese a modo de síntese perspectivisticamente decantada do substrato obxectivo do seu mundo antecedente, no cal se atopa presente, en graos e tipos de modalización diversos, a totalidade dos obxectos ideais. Perante a actividade prehensiva da ocasión emerxente ábrese así un abano de contidos virtualmente infindo, un infindo de posibilidades no que nada fica excluído, en principio, para a conformación do seu devir autocreativo.

Agora ben, tal infinitude, lonxe de redundar na plenitude entitativa do suxeito incipiente, provocaría inevitabelmente a saturación e o colapso da súa receptividade, imposibilitando a prosecución (e mesmo o comezo) da actividade sintética. O individuo disgregaríase na indeterminación. A actualidade, que é concreción e efectividade, require sempre a medida dun propósito, dun criterio discriminador en función do cal seleccionar un valor particular de entre a mera trivialidade á que se reduce, tomada no seu conxunto, a hoste do posíbel. Sen definición, sen propósito, sen os contornos nidos da finitude, o mundo ensómese no caos, no nada absoluto.

Ende ben, non é este o caso. En consecuencia, dada a actualidade do mundo coa súa constelación de valores harmonizados, a especulación cóidase autorizada a inferir que sobre o transcurso do devir cósmico se proxecta a acción dun Principio de Limitación. Este daría a prehendere a cada novo evento emerxente un feixe finito de obxectos eternos, a xeito de paradigma de realización. En virtude desta súa “finalidade subxectiva” (*subjective aim*), a nova ocasión de experiencia acada a discernir no seu medio aqueles elementos pertinentes para o seu proceso de autoprodución, chegando así a se configurar, desbotado o cúmulo de posibilidades irrelevantes, como individualidade concreta dotada dun valor específico.

“O valor é o don da finitude, a cal constitúe a condición necesaria para a actividade” (MG, 674)¹⁷⁵.

“Deus é o principio de concreción; é dicir, El é a entidade actual da que cada concrescencia temporal recibe o obxectivo inicial do que arrinca a súa autocaución. Tal obxectivo determina as graduacións iniciais de relevancia dos obxectos eternos para o sentir conceptual e constitúe, asemade, o suxeito autónomo na fase primaria dos seus sentires coas súas avaliacións conceptuais e propósitos físicos iniciais. Deste xeito, a

¹⁷⁴ “The primordial created fact is the unconditioned conceptual valuation of the entire multiplicity of eternal objects. This is the ‘primordial nature’ of God. By reason of this complete valuation, the objectification of God in each derivate actual entity results in a graduation of the relevance of eternal objects to the concrescent phases of that derivate occasion. Apart from God, eternal objects unrealized in the actual world would be relatively non-existent for the concrescence in question. For effective relevance requires agency of comparison, and agency belongs exclusively to actual occasions. This divine ordering is itself matter of fact, thereby conditioning creativity. Thus possibility which transcends realized temporal matter of fact has a real relevance to the creative advance” (PR, 31).

¹⁷⁵ “All value is the gift of finitude which is the necessary condition for activity” (MG, 674).

transición da creatividade dun mundo actual á concrescencia novidosa correlativa, áchase condicionada pola relevancia da avaliación conceptual omniabranguedora de Deus en relación coas posibilidades de transmisión particulares do mundo actual” (PR, 244)¹⁷⁶.

A análise da función ordenadora desempeñada no acontecer cósmico pola instancia identificada como Principio de Concreción, alén de esclarece-los mecanismos artelladores da emerxencia do concreto, permite á especulación enxergar algunhas das dimensións da insondábel natureza divina. Deus, o fundamento actual (pois a efectividade só pode provir da consistencia da actualidade) e intemporal que encarreira o fluír creativo do proceso, revélase, dende este ángulo, como Intelixencia activa e omniabranguedora, dedicada á contemplación das esencias eternas e á avaliación das posibilidades combinatorias das mesmas en relación co valor que podería xera-la súa inserción nunha conxuntura fáctica. Para Whitehead non cabe dúbida, neste sentido, de que

“*O obxectivo de Deus é a consecución de valor no mundo temporal*” (RM, III, ‘Value and Purpose of God’; cursivas engadidas)¹⁷⁷.

Deus latexa co corazón do mundo, inmersos ambos nunha aventura conxunta cuxos logros reverten sobre a propia natureza divina, plenificando o que en si mesmo non sería máis que un intelecto abstracto infindo, ensumido nunha meditación estéril acerca de meros posíbeis. É así que tamén existe un *télos* para a actividade divina. Non podería ser doutro xeito. A coherencia rigorosa do sistema prescribe a aplicación universal da súa normatividade. Deus, na súa calidade de entidade supremamente actual, é precisamente quen menos podería acharse eximido do seu cumprimento. As leis cósmicas teñen a súa aplicación paradigmática e eminente na realidade divina:

“Deus non debe ser tratado como unha excepción a tódolos principios metafísicos, invocada para evita-lo seu colapso. El constitúe a súa exemplificación principal” (PR, 343)¹⁷⁸.

En consecuencia, e posto que representa a perfección da actualidade, Deus é tamén *de-finitude*, isto é, determinación específica e limitación. A limitación de Deus consiste na súa bondade infinda (como exclusión ou carencia de todo mal), plasmada no propósito de promover en todos e cada un dos existentes particulares un firme pulo en prol da consumación óptima dos seus procesos de realización respectivos. Do amor solícito, e só del, é de onde nace a inspiración do sublime Poeta¹⁷⁹. O Amor e a Beleza transfiguran o ronsel de derramo, sufrimento e conflito que vai deixando tras de si o

¹⁷⁶ “God is the principle of concretion; namely, he is that actual entity from which each temporal concrescence receives that initial aim from which its self-causation starts. That aim determines the initial gradations of relevance of eternal objects for conceptual feeling; and constitutes the autonomous subject in its primary phase of feelings with its initial conceptual valuations, and with its initial physical purposes. Thus the transition of the creativity from an actual world to the correlate novel concrescence is conditioned by the relevance of God’s all-embracing conceptual valuations to the particular possibilities of transmission from the actual world” (PR, 244).

¹⁷⁷ “The purpose of God is the attainment of value in the temporal world” (RM, III, ‘Value and Purpose of God’).

¹⁷⁸ “God is not to be treated as an exception to all metaphysical principles, invoked to save their collapse. He is their chief exemplification” (PR, 343).

¹⁷⁹ Verbo desta imaxe, véxase PR, 346, onde o propio Whitehead permite ó pensamento internarse nas paraxes do dicir poético.

devir accidentado do mundo, abafado pola finitude, que se revira contra el tornada en mal positivo. A banalidade arrepianante da traxedia do acontecer, tan perpetua na súa condición esencial como efémera nas súas circunstancias concretas, rexenérase, acollida no “reino dos ceos” da natureza consecuente divina, nunha Aventura conmocionante que xustifica o doroso esforzo investido. Nada hai que “esperar” de Deus, posto que *xa* se atopa El mesmo entregado, dende sempre e por enteiro, ó amor devecido do mundo. O “Reino” non ten aínda que “vir”, postergado indefinidamente pola inmadureza desesperanzada dos tempos. O Amor activo e operativo (pois en ningunha outra cousa podería consisti-lo medio celestial) constitúe o presente real e absoluto no que vive (ou polo que vive) e latexa o corpo redimido do mundo.

“O amor de Deus polo mundo [...] é a providencia particular para as ocasións particulares. O que se fai no mundo transfórmase nunha realidade no ceo, e a realidade do ceo retorna ó mundo. En razón desta relación recíproca, o amor do mundo transmítese ó ceo, e reflúe novamente sobre o mundo. Neste sentido, Deus é o gran compañeiro –o camarada no sufrimento, que comprende” (PR, 351)¹⁸⁰.

Na medida en que os eventos particulares secunden os dinamismos da Divindade, o universo no seu conxunto funcionará como comunidade orgánica vivente, engrenado pola adaptación mutua entre os individuos. En Deus residen a razón última das leis xerais que regulan o acontecer natural e a orixe dos criterios de determinación que rexen en particular para cada proceso concreto. Asistíndoa con solicitude *xa* dende o nivel ontolóxico máis elemental, Deus modula a transición creativa por medio da cal avanza o proceso global, paso a paso e constantemente, cara a cotas novidosas de valor e plenitude.

“Debemos concibi-lo Eros divino como contemplación activa de tódolos ideais, tensado en prol da realización finita dos mesmos, cada un no seu momento apropiado. [...]. Esta síntese do ideal co real é precisamente aquilo que ten lugar en cada ocasión finita” (AI, 277)¹⁸¹.

O proceso global transcorre como a grande *Aventura* do universo en canto unidade orgánica, lanzado á exploración das posibilidades inesgotábeis do ser, mobilizado en tódalas súas febras particulares en prol do ideal da Beleza. E Beleza significa constelación harmoniosa dos valores individualmente acadados, superación definitiva, marcada indelebelmente pola traxedia, da colisión e do conflito, das incompatibilidades inevitábeis que menoscaban o que é obstinadamente finito, da frustración, do derramo, das precariedades todas, en suma, que laceran a cerna do ser como múltiples avatares do mal.

Whitehead estima que a especulación está lexitimada a se amosar *razoabelmente* optimista e a apostar, en consecuencia, polo éxito desta empresa colectiva. *Xa* que, ó cabo, esta evoluciona inspirada polo “Éros” divino, que rescatará, estañará e emendará

¹⁸⁰ “The love of God for the world [...] is the particular providence for particular occasions. What is done in the world is transformed into a reality in heaven, and the reality in heaven passes back into the world. By reason of this reciprocal relation, the love in the world passes into the love in heaven, and floods back again into the world. In this sense, God is the great companion –the fellow sufferer who understands” (PR, 351).

¹⁸¹ “We must conceive the divine Eros as the active entertainment of all ideals, with the urge to their finite realization, each in its due season. [...]. This synthesis of the ideal with the real is just what happens in each finite occasion” (AI, 277).

os fracasos dolorosos cos que puidesen terse saldado os procesos individuais, transfigurándoos mediante a súa inserción na harmonía do conxunto. A esperanza pugna por se tornar certeza mediante

“... O concepto dunha Aventura no universo en canto Todo unitario. Esta Aventura abrangue tódalas ocasións particulares, pero situándose, como feito actual, alén de todas elas. [...]. Na Unidade da Aventura está incluído o Eros, que é a forza viva que insta á realización óptima de tódalas posibilidades. [...]. A Unidade da Aventura inclúe como compoñentes tódalas realidades individuais, coa relevancia correspondente ó feito persoal ou social ó que pertencen. A relevancia dos compoñentes individuais vén requirida pola propia esencia da Beleza. [...]. É así que a Beleza incorpora a renovación derivada do Avance do Mundo Temporal” (AI, 295)¹⁸².

Nas formulacións verbo do “Eros divino” transparéntanse, unha vez máis, as reminiscencias platónicas que impregnan o pensamento whiteheadiano. Whitehead concibe a Deus como o “Eros do universo”, solicita presenza inmanente que insta os existentes particulares, dende a súa mesma cerna, a se esforzaren en prol da consecución dos seus ideais de valor correspondentes. O poder de Deus, exento de toda veta coactiva, non é senón a *persuasión* amorosa que El exerce sobre todos e cada un dos membros individuais do grande organismo que é o universo no seu conxunto, inducíndoos a cooperar na construción da harmonía global.

“A Aventura do Universo principia co soño e colleita Beleza trágica. Este é o segredo da unión do Entusiasmo coa Paz: Que o sufrimento chega ó seu fin nunha Harmonía de Harmonías. A experiencia inmediata deste Feito Final [...] constitúe o sentido da Paz. Deste xeito o mundo é persuadido cara a todas cantas perfeccións son posibles para as súas diversas ocasións individuais” (AI, 296)¹⁸³.

“Deus, cuxa existencia se funda no valor, ten de ser concebido como persuasión cara a unha coordinación ideal” (Imm, 694)¹⁸⁴.

Agora ben; Deus procura persuadir, pero *non compele*, posto que se por unha banda

“O poder de Deus é a veneración que El inspira” (SMW, 192)¹⁸⁵,

tampouco é menos certo que

“A veneración de Deus non é unha regra de seguranza” (SMW, 192)¹⁸⁶.

¹⁸² “... ... The concept of an Adventure in the Universe as One. This Adventure embraces all particular occasions, but as an actual fact stays beyond any of them. [...]. The Unity of Adventure includes the Eros which is the living urge towards all possibilities, claiming the goodness of their realization. [...]. The Unity of Adventure includes among its components all individual realities with the importance of the personal or social fact to which it belongs. Such individual importance in the components belongs to the essence of Beauty. [...]. Thus Beauty has always within it the renewal derived from the Advance of the Temporal World” (AI, 295).

¹⁸³ “The Adventure of the Universe starts with the dream and reaps tragic Beauty. This is the secret of the union of Zest with Peace: -That the suffering attains its end in a Harmony of Harmonies. The immediate experience of this Final Fact [...] is the sense of Peace. In this way the world receives its persuasion towards such perfections as are possible for its diverse individual occasions” (AI, 296).

¹⁸⁴ “God, whose existence is founded in value, is to be conceived as persuasive towards an ideal coördination” (Imm., 694).

¹⁸⁵ “The power of God is the worship He inspires” (SMW, 192).

¹⁸⁶ “The worship of God is not a rule of safety” (SMW, 192).

En virtude da espontaneidade irreductíbel que lle é inherente en razón da súa participación na enerxía creativa que traspasa medularmente a totalidade do ser, a individualidade particular pode optar por se enquistar no seu valor singular, pugnando cegamente por illalo e arrincalo das súas relacións co conxunto orgánico. Este desaxuste redunda necesariamente no trastorno da orde xeral, distorsionándoa coa dor do conflito e a escisión, coa consecuente ralentización, estancamento ou mesmo inversión, no peor dos casos, do avance cara ó establecemento da harmonía. As entidades concretas son autocreadoras: a súa liberdade constitutiva pode resistirse ou oporse ó impulso do Éros divino. Non existe ningún providencialismo determinista que veña trivializa-lo risco da aventura, a gravidade crucial do proceso.

“Por canto a experiencia individual non é desestimábel, a autonomía do suxeito na modificación da súa finalidade subxectiva inicial debe ser tomada en consideración. Cada acto creativo entraña a encarnación do universo nunha unidade, e nada hai por riba del a título de condición final” (PR, 245)¹⁸⁷.

“A espontaneidade, a orixinalidade na decisión, é consubstancial a toda ocasión actual. Ela constitúe a expresión suprema da individualidade” (AI, 258)¹⁸⁸.

Terase observado que en ningún intre foi suxerida a identificación da Divindade coa Creatividade xeral¹⁸⁹. Esta equiparación é rexeitada expresamente nas formulacións whiteheadianas. Deus non acapara nin esquilma o caudal creador. A liberdade non é atributo privativo da Divindade nun universo polo demais aprexado na inercia. Deus e a enerxía creativa son dúas instancias independentes, malia que intimamente vencelladas, que se completan mutuamente e sosteñen a estrutura profunda da situación metafísica que é o caso.

Posto que Deus non esgota o poder creador asimilándoo con exclusividade á súa propia esencia, fica aberto un espazo de liberdade, e tamén de responsabilidade, para os existentes concretos. Estes, na súa calidade de condensacións ou modos finitos da corrente creativa que irriga o universo, decantan o seu proxecto entitativo conforme ás iniciativas dos seus propios dinamismos autoprodutivos, cuxa espontaneidade non pode ser absorbida nin polos condicionamentos fácticos do mundo antecedente, nin polos parámetros ideais ofrecidos polo Éros divino. O valor final da realización particular depende do acerto dunha cadea de decisións “improvisadas” orixinalmente polo suxeito nos intersticios flexíbeis da necesidade.

¹⁸⁷ “As soon as the individual experience is not negligible, the autonomy of the subject in the modification of its initial subjective aim must be taken into account. Each creative act is the universe incarnating itself as one, and there is nothing above it by way of final condition” (PR, 245).

¹⁸⁸ “Spontaneity, originality of decision, belongs to the essence of each actual occasion. It is the supreme expression of individuality” (AI, 258).

¹⁸⁹ D. R. GRIFFIN suxire unha interesante similitude entre as elaboracións whiteheadianas a este respecto e a crítica heideggeriana á concepción onto-teolóxica da metafísica occidental: “Paralelo a este rexeitamento por parte de Whitehead e dos seus seguidores da identificación do ser cun ente supremo, resulta o rexeitamento da mesma, aínda máis explícito, por parte de Heidegger e mailos seus. A tradición ‘onto-teolóxica’, aduce Heidegger, ten esvaído a diferenza ‘ontolóxica’ fundamental entre o ser (*Sein*) e os entes (*Seinde*), o que resulta exactamente paralelo á distinción whiteheadiana entre a creatividade e as entidades actuais. Unha vez que se comprende esta diferenza, insiste Heidegger, a ecuación entre o ser mesmo (*esse ipsum*) e calquera ente, mesmo un ente necesario (*esse ipsum subsistens*), tórnase inintelixíbel” (*op. cit.*, p. 270).

Deste xeito, deslexitimada a identificación de Deus co fluxo creador e convertido este último en fondo estrutural común do que participarían tanto a única entidade atemporalmente actual (Deus), como os diversos eventos temporais en transo de actualización, o sistema consegue eludi-la sombra ingrata do providencialismo. Ingrata por canto entraña un grave menoscabo da dignidade entitativa de tódalas instancias implicadas, e isto mesmo no propio plano metateórico. A razón especulativa debería se-la primeira en acusa-la incomodidade e exercer-la autocrítica, reparando en que o determinismo resulta se-lo expediente máis rápido para despacha-la cuestión delicada da liberdade. Pero son aínda máis ingratas as consecuencias que se desprenden do providencialismo para os afectados de maneira substantiva: para o conxunto do acontecer fenoménico, que se ve despojado de toda espontaneidade, pasando a estar suxeito ós designios do “absolutismo” divino, e, se cadra sobre todo, para o propio Deus. Non só porque aparece como tirano inapelábel, todo o benévolo que se queira (pero tirano ó fin e ó cabo), senón tamén porque recae sobre El a responsabilidade última de todo canto é o caso. A Deus habería que atribuír os “méritos” relativos ó avance e ós logros de harmonía acadados polo proceso global tanto como o seu reverso amargo, no que se amorean as perturbacións de toda índole que estorban, minguan ou frustran as realizacións particulares e, a través delas, as evolucións do conxunto. Na distinción entre a Divindade e a creatividade fúndase a garantía ontolóxica que permite á especulación reivindicar-la liberdade, a auténtica liberdade, dos existentes mundanos, e eximir a Deus da responsabilidade sobre o mal.

4.2. Os rudimentos do mundo actual

Ó longo desta pescuda temos frecuentado con naturalidade unha serie recorrente de tópicos da semántica do proceso (“acontecemento”, “ocasión de experiencia”, “concrecencia”, “prehensión”, “valor”, etc.), sen nos deter nun tratamento específico dos mesmos. A omisión non é grave: dado o nivel de xeneralidade no que se moveu até agora a consideración, foi posíbel utiliza-los devanditos conceptos cunha certa laxitude, axustada, cando resultou preciso, mediante un esbozo sumario do contorno do seu fondo de sentido.

Optouse, pois, por deseña-lo procedemento expositivo en coherencia co principio organicista segundo o cal a comprensión das partes presupón a referencia de estas ó todo no que se integran, por entendermos que sería preferíbel, en prol da intelixibilidade do discurso, posterga-la análise das nocións máis técnicas en tanto non se tivese presentado o seu marco teórico global¹⁹⁰. Chegados a este estadio do noso percorrido pola metafísica whiteheadiana, coidamos que xa é posíbel abordar con proveito un estudo en detalle dos seus conceptos específicos.

4.2.1. A noción de acontecemento

“O mundo actual temporal pode ser analizado nunha multiplicidade de ocasións de actualización. Estas son as unidades actuais primarias das que se acha composto o mundo temporal. Chamemos a unha ocasión tal ‘ocasión epocal’. O mundo actual será entón unha *comunidade* de ocasións epocais. No mundo físico unha ocasión epocal é un *acontecemento* físico definido, limitado tanto no espazo como no tempo. [...]. As ocasións epocais son as unidades primarias da comunidade do actual [...]. Cada unidade presenta na súa natureza unha referencia a tódolos restantes membros da comunidade, de xeito que cada unha delas é un *microcosmos* que representa o universo enteiro” (RM, III, ‘A Metaphysical Description’; cursivas engadidas)¹⁹¹.

“A esencia da actualidade real, isto é, do que que é completamente real, é *proceso*. De xeito que cada cousa actual ten de ser entendida unicamente en termos do seu devir e perecer. Non hai ningún alto no que a actualidade sexa meramente unha mesmidade estática” (AI, 274; cursivas engadidas)¹⁹².

¹⁹⁰ E. KRAUS advirte expresamente da imposibilidade para a analítica das formulacións whiteheadianas de eludi-lo *círculo hermenéutico*, consecuencia necesaria da “circularidade dos elementos fundamentais do esquema metafísico. Whitehead non presenta unha serie graduada de conceptos a través da cal poder moverse de maneira lineal, senón que a comprensión de cada un deles supón a comprensión previa dos outros. O lector debe saltar ó círculo especulativo” (*Op. cit.*, p. xx).

¹⁹¹ “The actual temporal world can be analyzed into a multiplicity of occasions of actualization. These are the primary actual units of which the temporal world is composed. Call each such occasion an ‘epochal occasion’. Then the actual world is a community of epochal occasions. In the physical world each epochal occasion is a definite limited physical event, limited both as to space and time [...]. The epochal occasions are the primary units of the actual community [...]. Each unit has in its nature a reference to every other member of the community, so that each other member of the community, so that each unit is a microcosm representing in itself the entire all-inclusive universe” (RM, III, ‘A Metaphysical Description’).

¹⁹² “The very essence of real actuality –that is, of the completely real- is process. Thus each actual thing is only to be understood in terms of its becoming and perishing. There is no halt in which the actuality is just its static self” (AI, 274).

Os acontecementos son as unidades básicas que constitúen a trama fluente e correlacional da realidade¹⁹³. Con esta premisa fundamental, a filosofía do proceso desafia o hábito intelectual (apéndice metodolóxico do materialismo mecanicista) de analiza-los feitos que se presentan á experiencia inmediata disecándoos nos tres factores ós que se supón se reducen en proporcións netas; a saber: materia, espazo e tempo. A ciencia moderna (e instada por ela, a propia filosofía) creu poder asignar a cada un destes elementos, en desconexión dos outros, un significado substantivo, como se verdadeiramente fose posíbel acha-los devanditos parámetros illados na natureza, nun “estado puro” inconcibíbel. Pero o certo é que aquilo que se ofrece orixinariamente ó acto prehensivo e que aparece, en consecuencia, en calidade de *evidencia directa* para a experiencia, é o acontecemento concreto como unidade dinámica e orgánica.

Un acontecemento é algo que advén e prosegue, un proceso creativo en curso, o despregamento espacializado, consumado progresivamente no transcurso dunha duración temporal, dunha estrutura definida integrada por unha sucesión de módulos (ou aspectos) obxectivos e subxectivo-afectivos. O acontecemento é o concreto que emerxe e devén. Representa a condensación ou modalización da enerxía creativa xeral nun núcleo de efectividade particular no que se opera, decantada pola perspectiva que lle brinda (ou impón) a súa conxuntura espazo-temporal, unha reconfiguración orixinal do mundo actual do evento en cuestión.

Ese “algo-que-ten-lugar” no que se cifra a esencia xenérica (se é lexítimo aquí o emprego de tal categoría) do acontecemento, consiste no artellamento no espazo-tempo dunha certa serie de factores. Todo acontecemento consta de diversos factores (ou “obxectos”) correlacionados entre si, discerníbel cada un deles na súa especificidade individual para a penetración abstractiva da mente cognoscente, pero vencellados mutua e indisolubelmente (e *así* é como os prehende a experiencia espontánea) na súa concorrencia ocasional nunha pulsación particular do devir. A substancialidade e a intelixibilidade mesma dun acontecemento calquera dado, residen nesta referencia recíproca que se establece entre os seus elementos integrantes.

Os obxectos son os factores que participan ou “ingresan” nos acontecementos. Neste sentido, pode dicirse que un acontecemento é unha situación para un obxecto ou conxunto de obxectos. O concepto de obxecto, polo demais, ten unha ampla extensión na semántica whiteheadiana. Caen no seu dominio todas aquelas entidades que, malia achárense inmersas nas evolucións do devir creativo, posúen unha determinación quidativa que se amosa inmune ó poder transformador do mesmo.

¹⁹³ A arqueoloxía levada cabo por A. PARMENTIER en relación coa xénese deste modelo, revela que “os desenvolvementos da teoría da relatividade conduciron a Whitehead a concibi-la natureza como constituída por entidades-acontecemento, carentes de realidade alén das súas relacións recíprocas e capaces de ocupar en certa maneira todo o seu contorno. No interior desta relacionalidade de eventos (ou, mellor, para retoma-la terminoloxía metafísica, de entidades actuais) as relacións, é dicir, as prehensións, son concibidas como magnitudes orientadas (*vectores*) indicando unha transmisión, e a transmisión ela mesma explica a causalidade. [...]. Esta entidade actual, asemade, este ‘elemento primordial’, é un sistema que, como unha nota musical, precisa para existir de todo o período no cal se manifesta; é concibido [o microsistema primordial] como o fluxo e refluxo vibratorio dunha enerxía subxacente que Whitehead denominará creatividade”. “A teoría da relatividade conduce así a Whitehead a concibi-las realidades últimas (as entidades actuais) como ‘unidades prehensivas’ no interior dun *continuum* extenso constituído polo conxunto das súas relacións (das cales a espacialidade e a temporalidade non son máis que aspectos abstractos)” (*op. cit.*, pp. 541 e 542).

É así que comparten o rixido estatuto da obxectualidade realidades tan heteroxéneas como os elementos cualitativos e formais da índole máis elemental (pénsese, p.ex., nun matiz de cor ou de son), denominados por Whitehead “obxectos dos sentidos”, ou os “obxectos científicos”, isto é, aquelas entidades, produto de sofisticados exercicios abstractivos e refractarias á experiencia directa (o cal *non* significa que carezan de referente empírico¹⁹⁴), coas que as nosas teorías procuran dar conta dos rudimentos da facticidade natural (un electrón, poñamos por caso). Á categoría de “obxecto” pertencen asemade as estruturas complexas de eventos e sociedades de eventos cuxa durabilidade e estabilidade inducen á experiencia común, afeita a tratar coa súa presenza cotiá, a os considerar como os obxectos “por excelencia”. Estes serían os “obxectos físicos”.

É precisamente esta natureza peculiar dos obxectos, como entidades cuxa autoidentidade se mantén inalterada a través dos trocos que acompañan a súa ocorrencia nos acontecementos, a responsábel da tendencia a anquilosa-la realidade identificando as súas células básicas con elementos inmutábeis, estáticos e, en último termo, abstractos. Este é un enfoque erróneo e metafisicamente estéril. A pescuda dos obxectos “puros”, no seu (hipotético) illamento nu á marxe dos avatares fácticos, non é máis que un absurdo especulativo que esvara sobre a contextura auténtica da realidade. Só poden darse obxectos situados *nos* acontecementos concretos.

Importa insistir, xa que logo, en que o estatuto ontolóxico que corresponde cabalmente ós obxectos é o de meros factores *nos* acontecementos. Son estes últimos, as unidades orgánicas xeradoras de valor, os que deben ser considerados como as células básicas do actual. O pensamento, sempre proclive a confundi-las súas enxoitas simplificacións abstractivas coa verdade substantiva, adoita concentra-la súa atención nos obxectos por mor do seu carácter estábel, definido nidiamente e analizábel exhaustivamente, desestimando, en troques, a importancia primordial dos acontecementos concretos, cuxa particularidade problemática dificulta, e aínda inviabiliza, a súa clasificación baixo categorías sistemáticas.

A disgregación e reificación dos acontecementos, da organicidade dinámica do concreto, conduce á deformación radical da comprensión da natureza, ou o que é o mesmo, ó falseamento radical da verdade do real. Este é o risco que axexa constante e inadvertidamente á ciencia (e tamén, é xusto recoñecelo, á propia filosofía), arrastrada en demasiadas ocasións pola súa débeda para co método abstractivo a corta-la prudente ancoraxe no chan firme da experiencia directa.

¹⁹⁴ En relación co valor representativo dos conceptos científicos, caso particular do problema xeral do acceso cognitivo á realidade, as formulacións whiteheadianas mantéñense en todo momento na liña das chamadas teorías da *referencia directa* (véxase, p. ex., a excelente presentación que ofrece C. LAFONT en *La razón como lenguaje*). Os nosos conceptos obedecen á detección ou captación *efectiva* dun certo aspecto da realidade. Desempeñan unha función *denotativa* cabalmente fidedigna, que pode resultar distorsionada polas súas concomitancias connotativas. As caracterizacións estimadas adecuadas nun certo estadio da evolución da actividade cognoscitiva para dar conta do referente dun concepto dado, poden revelarse erróneas ulteriormente. Isto non invalida a virtualidade *ostensiva* do concepto, o valor *indicial* constitutivo que posúe de seu e que lle permite introducir e manter no discurso a presenza dun “algo” determinado. O concepto “está-por-algo”, por un “algo” insistente, fincado nun “aí” irredutíbel na cerna do real, facéndose constar con vehemencia. O real é de seu tenazmente *obstinado* (por recuperármola expresiva cualificación de W. James) e pode por iso *imporse* á linguaxe. Os conceptos están artellados sobre o eixe das cousas cabalmente existentes e rematarán por iso, a forza de xirar ó seu arredor, por se cinguir cada vez máis axustadamente a elas. A do coñecer é unha empresa *tentativa e progresiva*, pero ó cabo viábel.

Para a experiencia directa, ou decatamento sensorial (*sense-awareness*), o correlato intencional inmediato é, indefectibelmente, unha duración. Por “duración” ten de entenderse a totalidade simultánea da natureza nun certo lapso do seu transcurso, ou, se se prefire, na densidade proteica dun dos seus presentes. Todo presente entraña na súa substancialidade a herdanza do pasado inmediato, sobre a que opera o metabolismo do acontecer actual transformándoa no xermolo do futuro inminente¹⁹⁵. Na súa calidade de plasmación íntegra dunha certa fase do devir xeral, o despregamento dunha duración adopta a forma de artellamento orgánico dunha pluralidade de elementos finitos: estes son os acontecementos. Deste xeito, e na medida en que toda duración se acha entretecida constitutivamente con outras duracións (as que reverberan nela dende o mundo antecedente e as que a partir dela se proxectan cara ó futuro), infírese que tamén tódolos acontecementos particulares están interrelacionados entre si. En xeral, pode dicirse que calquera acontecemento dado contén en si mesmo, a título de partes integrantes, outros acontecementos, achándose inserido el mesmo, á súa vez, noutro(s) evento(s) de maior complexidade ou alcance relacional.

As relacións entre os acontecementos poden ser de diversos tipos. De entre eles pode salientarse a relación de extensión, consistente na superposición, dados dous eventos sucesivos calquera, daquel que emerxe ou prosegue o seu curso no presente inmediato sobre aqueloutro, en transo de consumación ou xa esgotado, que constitúe o seu baseamento obxectivo no pasado. Nesta relación xenética fundamental, en virtude da cal os dinamismos e logros de realización que definiron as fases precedentes do devir resultan asimilados positivamente, vivificados e rexenerados na novidade emerxente, reside a clave da continuidade do proceso xeral.

“Toda cousa real particular é algo en razón da súa actividade. Disto resulta que a súa natureza consiste na súa relevancia para as outras cousas, e a súa individualidade, na súa síntese das outras cousas na medida na que estas sexan relevantes para ela” (SME, 26)¹⁹⁶.

“Non hai un conxunto completo de ocasións actuais. Posto que o feito fundamental e inescapábel é a creatividade en virtude da cal non pode haber ‘moitas cousas’ que non estean subordinadas nunha unidade concreta. De xeito que o conxunto de tódalas ocasións actuais constitúe, pola propia natureza das cousas, o punto de partida para outra concrescencia que obtén a súa unidade concreta desas múltiples ocasións actuais” (PR, 211)¹⁹⁷.

¹⁹⁵ Whitehead proscribe o concepto de “instantaneidade” do dominio da reflexión metafísica. O “instante”, o punto inextenso nun fluxo temporal discontinuo e atomizado, onde o significado e o alcance de cada unidade se clausuran sobre si mesmos, é un construto abstracto. Como toda abstracción, o “instante” pode (e probablemente “debe”) ser recoñecido como recurso metodolóxico lexítimo, útil ós cálculos da teoría. Pero non procede intentar esclarece-lo sentido profundo da temporalidade *real*, *vivida*, tomando como referente o que non é máis que un expediente abstractivo, necesariamente simplificador e superficial.

¹⁹⁶ “Every actual thing is something by reason of its activity; whereby its nature consists in its relevance to other things, and its individuality consists in its synthesis of other things so far as they are relevant to it” (SME, 26).

¹⁹⁷ “There is not one complete set of things which are actual occasions. For the fundamental inescapable fact is the creativity in virtue of which there can be no ‘many things’ which are not subordinated in a concrete unity. Thus a set of all actual occasions is by the nature of things a standpoint for another concrescence which elicits a concrete unity from those many actual occasions” (PR, 211).

Todo acontecemento presupón unha concreción particular da enerxía creativa, modalizada conforme á perspectiva correspondente a unha conxuntura espazo-temporal determinada. Activado por esta potencia, o novo evento emerxe á facticidade como individualidade sintética que se autoproduce mediante a integración dos contidos fornecidos polas súas prehensións físicas e conceptuais (destas últimas, como se lembrará, obtén os modelos ideais en función dos cales organiza o seu proceso de realización peculiar).

“A autorrealización é o último feito de feitos. Unha actualidade é autorrealizadora, e todo canto se autorrealiza é unha actualidade” (PR, 222)¹⁹⁸.

“Unha entidade actual, na súa faceta subxectiva, non é máis que aquilo que o universo é para ela, incluídas as súas propias reaccións. [...]. Unha entidade actual acada a súa unidade peculiar por medio dos seus sentires determinados con respecto a cada elemento do dato. Cada obxectivación individual do dato responde a unha perspectiva definida polos seus obxectos eternos peculiares e pola relevancia peculiar dos mesmos compatíbel coa relevancia das outras obxectivacións. Cada unha destas obxectivacións e cada un destes complexos de obxectivacións no dato, suscita un sentir correspondente cunha forma subxectiva determinada, até que a multiplicidade devén unha unidade de experiencia” (PR, 154-155)¹⁹⁹.

Cómpre considerar, entón, que tódalas relacións que mantén un evento dado co seu contorno (cuxa extensión se dilata, en rigor, até abrangue-lo universo enteiro) son relacións internas, unha vez que el mesmo, *ese* evento particular e orixinal que é, non consiste senón nunha *concrecencia* do múltiple, decantada perspectivisticamente, que se desenvolve até se (con)formar como un novo *un*. “Concrecencia”, no sentido xenuíno e estrito da matriz latina do termo: *con-crescere*, crecemento conxunto, despregamento harmonizado do diverso, das múltiples potencialidades latentes no *substratum* proteico do dado, conducente á emerxencia dunha nova unidade orgánica.

“‘Concrecencia’ é o nome para o proceso no que o universo das múltiples cousas adquire unha unidade individual mediante a relegación de cada elemento dos ‘múltiples’ á subordinación na constitución dun novo ‘un’” (PR, 211)²⁰⁰.

No acontecemento concreto o múltiple devén un. O mundo é (*re*)creado e proxectado de novo para a comunidade completa do fáctico por unha das súas instancias particulares. Neste poder de con-formación dunha (*re*)presentación novidosa do que “xa-era” cífrase a esencia, obxectivamente valiosa, de todos e cada un dos existentes que van agromando no ser.

¹⁹⁸ “Self-realization is the ultimate fact of facts. An actuality is self-realizing, and whatever is self-realizing is an actuality” (PR, 222).

¹⁹⁹ “An actual entity, on its subjective side, is nothing else than what the universe is for it, including its own reactions. [...]. An actual entity achieves its own unity by its determinate feelings respecting every item of the datum. Every individual objectification in the datum has its perspective defined by its own eternal objects with their own relevance compatible with the relevance of other objectifications. Each such objectification, and each such complex of objectifications, in the datum is met with a correspondent feeling, with its determinate subjective form, until the many become one experience” (PR, 154-155).

²⁰⁰ “‘Concrecencia’ is the name for the process in which the universe of many things acquires an individual unity in a determinate relegation of each item of the ‘many’ to its subordination in the constitution of the novel ‘one’” (PR, 211).

“Cada entidade actual inclúe o universo en razón da súa actitude determinada con respecto a cada elemento do universo” (PR, 45)²⁰¹.

O universo antecedente sostén e fornece do seu compoñente obxectivo ó evento emerxente, pero de ningún xeito grava cun condicionamento determinístico a súa actividade autocreativa, constringíndoo a se desenvolver ó modo de reiteración trivial das estruturas impostas pola inercia da natureza. Antes ó contrario, as disposicións fácticas instauradas polas evolucións previas do acontecer préstanse a ser utilizadas pola entidade en transo de con-formación como un material plástico susceptible de ser refundido baixo unha nova perspectiva (a cal constitúe, como xa se ten sinalado, o cicel da autenticidade do evento particular).

En palabras do propio Whitehead:

“Esta relatividade interna é a razón de que un acontecemento poida ser atopado unicamente no xusto lugar no que ten lugar e tal como ten lugar, é dicir, nun certo e único tramado relacional. Cada unha das súas relacións forma parte da esencia do acontecemento, de xeito que sen algunha delas o acontecemento non sería o mesmo. Isto é o que expresa a noción de relacións internas. [...]. O acontecemento resulta se-lo que é en razón da unificación que ten lugar nel dunha pluralidade de relacións” (SMW, 123)²⁰².

“A realidade obstinada do logro autoprodutivo absoluto de cada individuo áchase entretecida coa relatividade da que deriva e na que resulta. A análise das diversas tramas de relatividade é a análise da estrutura social do Universo” (AI, 292)²⁰³.

Pode dicirse que un evento calquera dado é o que é porque prehende o que prehende, e que prehende o que prehende, asemade, porque aflora á realidade nunha coordenada peculiar e irrepetíbel: nesa encrucillada singular na rede de interacción que vibra entre os diversos núcleos de valor dende a que lle é dado desprega-la súa propia actividade. “Ser” significa “chegar a ser”, devir, *acontecer*. E “acontecer” significa *participar nunha estrutura dinámica de correlación*.

Semella, pois, que a pescuda metafísica remata por se render unha vez máis, ó cabo das súas complicadas evolucións, perante a sabedoría platónica, estrañamente inmune ó poder erosivo da historia. A sofisticación do aparello conceptual e a prolixidade do percorrido discursivo son simplemente as ondas concéntricas nas que se espalla a forza dunha evidencia rotunda, sinxela e orixinal. O *non-ser* é tamén un modo de ser: o modo de ser do finito, razón da súa miseria (limitación, imperfección, privación) e da súa gloria tamén. A efectividade real, o valor *novidoso* do que é obstinadamente *concreto*, son os atributos que caracterizan e compensan a *de-finitude* da existencia particular.

²⁰¹ “Each actual entity includes the universe, by reason of its determinate attitude towards every element in the universe” (PR, 45).

²⁰² “This internal relatedness is the reason why an event can be found only just where it is and how it is, - that is to say, in just one definite set of relationships. For each relationship enters into the essence of the event; so that, apart from that relationship, the event would not be itself. This is what is meant by the very notion of internal relations. [...]. The event is what it is, by reason of the unification in itself of a multiplicity of relationships” (SMW, 123).

²⁰³ “The stubborn reality of the absolute self-attainment of each individual is bound up with a relativity which it issues from and issues into. The analysis of the various strands of relativity is the analysis of the social structure of the Universe” (AI, 292).

Até aquí estivemos a nos ocupar dunha única dimensión do acontecemento, a saber, a da súa inmediatez (ou existencia “formal”, como a denomina Whitehead), consistente na substancialidade do seu “en-si” e na vivencia subxectiva do seu “para-si”. Estudouse o proceso de autoprodución da individualidade do existente concreto, descubríndose que este require como condición de posibilidade a concorrencia doutras individualidades obxectivadas. A emerxencia dunha nova entidade concreta presupón necesariamente a efectividade doutros eventos, a presenza envolvente dunha alteridade capaz de proporciona-la consistencia do que *xa* é actual. Todo acontecemento posúe, neste sentido, unha dimensión extrínseca, un “fóra-de-si”, un ser-para-outros e *nos* outros, e isto con tanta primordialidade como o seu constituír un centro de autoexperiencia. Todas e cada unha das restantes instancias particulares da actualidade sonprehendidas e asimiladas pola ocasión emerxente, pasando así a se integrar na súa cerna entitativa. Non podería ser doutro xeito: a *impositividade* do valor inherente ás realizacións concretas resulta por completo inescapábel. Whitehead amósase a este respecto especialmente rotundo, chegando a afirmar que

“Todo acontecemento inza as idades vindeiras, para ben ou para mal, coa súa propia individualidade” (SME, 47)²⁰⁴,

declaración que ben pode considerarse unha concisa formulación da “Teoría da *relatividade universal* das cousas actuais individuais”²⁰⁵.

Calquera organismo particular exerce un influxo indelével sobre o seu medio, ó cal impón a efectividade da súa presenza. Unha vez consumado o proceso de autodespregamento do evento concreto, o valor orixinal que supón a súa realización fica incorporado ó substrato obxectivo do devir xeral, a título de factor prehensíbel e potencialmente relevante para os novos eventos emerxentes. Esta inmanencia na alteridade en transo de actualización da actualidade que *xa* ten completado o seu ciclo e que esgotou, en consecuencia, a súa inmediatez de autoexperiencia, é o que intenta expresa-la categoría da “inmortalidade obxectiva”.

“Esta función das criaturas, o seu constituíren o carácter cambiante da creatividade, denomínase aquí a ‘inmortalidade obxectiva’ das entidades actuais” (PR, 32)²⁰⁶.

“Unha entidade actual ten de ser concibida como o suxeito que preside a inmediatez do seu devir e como o superxecto que é a criatura atómica no exercicio da súa función de inmortalidade obxectiva. Deveu como “ser”, e pertence á natureza de todo ser [tal e como o prescribe o Principio de Relatividade] o constituír un potencial para todo ‘devir’” (PR, 45)²⁰⁷.

Se a teoría aspira con sinceridade a lograr rexistra-lo pulso vivo dos feitos da experiencia *real*, debe estar disposta a prescribir para si unha severa mesura especulativa. As abstraccións deberán ser empregadas con máxima cautela. Non será

²⁰⁴ “Each event infects the ages to come, for good or for evil, with its own individuality” (SME, 47).

²⁰⁵ Presentada e desenvolvida na obra *The Concept of Nature*.

²⁰⁶ “This function of creatures, that they constitute the shifting character of creativity, is here termed the ‘objective immortality’ of actual entities” (PR, 32).

²⁰⁷ “An actual entity is to be conceived both as a subject presiding over its own immediacy of becoming, and as a superject which is the atomic creature exercising its function of objective immortality. It has become a ‘being’; and it belongs to the nature of every being that it is a potential for every ‘becoming’” (PR, 45).

posíbel facer xustiza ó carácter orgánico e procesual da realidade, tal e como esta se franquea á experiencia orixinaria, se se desposúe ós acontecementos particulares do estatuto ontolóxico que lles pertence lexitimamente. Que non é outro, en definitiva, que o que os reconece como as unidades primarias nas que se manifesta e adquire efectividade concreta a enerxía creativa que traspasa o universo.

4.2.2. O proceso xenético dos acontecementos: *Prehensión e ocasión de experiencia*

“Cada entidade actual é un latexo de experiencia que abrangue o mundo actual” (PR, 190)²⁰⁸.

“Unha ocasión actual xorde como agrupación nun contexto real e concreto de diversas percepcións, sentires, propósitos e outras actividades diversas derivadas destas percepcións primarias. Actividade é aquí un outro nome para a autoprodución” (SME, 9)²⁰⁹.

“Toda ocasión real amósase como proceso: é un devir. Ó se revelar así, colócase como unha entre outras ocasións múltiples, sen as cales non podería ser ela mesma. É por isto que se define como un logro individual particular que enfoca á súa maneira finita un reino ilimitado de obxectos eternos” (SMW, 175-176)²¹⁰.

Considerado na dimensión da súa inmediatez, isto é, nos dinamismos internos que producen o seu “en-si” e gozan do seu “para-si”, aquilo que até agora se veu denominando “acontecemento” pode ser tamén caracterizado, con igual propiedade, como “ocasión de experiencia” ou “ocasión actual”²¹¹. Para a filosofía do proceso, que rexeita as teses dualistas que escinden a compacidade da natureza nas seccións insuturábeis de mente e materia, todo evento concreto posúe de seu unha estrutura *dipolar*²¹² ou físico-mental. A realidade é concibida, dende este afinado enfoque, como tramado dinámico de núcleos de experiencia.

Agora ben, tamén este concepto, “experiencia”, sen dúbida un dos máis problemáticos cos que se mide a reflexión filosófica, precisa ser depurado das adherencias distorsionadoras procedentes da (inadecuada) epistemoloxía tradicional. En particular, dos seus prexuízos intelectualistas. Só trala mediación deste esforzo crítico

²⁰⁸ “Each actual entity is a throb of experience including the actual world within its scope” (PR, 190).

²⁰⁹ “An actual occasion arises as the bringing together into one real context diverse perceptions, diverse feelings, diverse purposes, and other diverse activities arising out of those primary perceptions. Here activity is another name for self-production” (SME, 9).

²¹⁰ “Every actual occasion exhibits itself as a process: it is a becomingness. In so disclosing itself, it places itself as one among a multiplicity of other occasions, without which it could not be itself. It also defines itself as a particular individual achievement, focussing in its limited way an unbounded realm of eternal objects” (SMW, 175-176).

²¹¹ Non debe esquecerse, como advirte W. E. HOCKING, que “o de ‘ocasión actual’ non é un termo de descrición en sentido directo. Trátase dunha hipótese. [...] Só se sostén na medida na que proba o seu valor en calidade de ferramenta conceptual” (‘Whitehead on Mind and Nature’, en SCHILPP, P. A. (ed.), *op. cit.*, p. 394). O talante de Whitehead era demasiado *cabalmente realista* para se deixar arrastrar (nunha incoherencia patética) pola *falacia da concretez fóra de lugar*.

²¹² Remitimos novamente ó dito verbo desta temática no apartado 3.1.1.2. .

poderá acadarse unha comprensión correcta do significado e a densidade ontolóxica que se asignan á noción de “experiencia” na teoría organicista.

O primeiro que cómpre salientar son as reservas que amosa Whitehead perante a fórmula clásica da relación “suxeito-objeto” cando se trata de plasmar conceptualmente a estrutura do proceso experiencial. Esta terminoloxía resulta por completo *inadecuada*, por canto as súas connotacións desprazan todo o peso da primordialidade entitativa cara a un dos extremos da relación, desequilibrando así as proporcións auténticas do fenómeno. Cabe considerar incluso que tal formulación incorre nun *falseamento* radical da significación ontolóxica profunda da experiencia. O elemento subxectivo aparece como instancia preeminente, “subxacente”, en tanto que os obxectos fican relegados a un precario rol secundario, convertidos nun repertorio de predicados accesorios utilizables eventualmente para designa-los estados accidentais da entelequia (no sentido aristotélico estrito de “substancia actual e activa”) “suxeito”. Pero a verdade é que

“A situación primaria revelada pola experiencia cognitiva é ‘objeto-ego en medio de obxectos’. [...]. O feito primario é un mundo imparcial que transcende o ‘aquí-agora’ que delimita o objeto-ego e o ‘agora’ do mundo espacial da realización simultánea. É un mundo que inclúe, asemade, a realidade do pasado e a potencialidade definida do futuro, xunto co mundo completo da potencialidade abstracta, o reino dos obxectos eternos, que transcende o curso da realización actual na que atopa exemplificación e termo de comparación” (SMW, 151-152)²¹³.

Acepta-las razóns da crítica whiteheadiana á presentación clásica do fenómeno experiencial non implica ter que se resolver a desbotar definitivamente o binomio suxeito-objeto. (Pois, de feito,

“A relación suxeito-objeto constitúe a estrutura fundamental da experiencia” -AI, 176)²¹⁴.

Trátase unicamente de denegar-las pretensións desmesuradas da subxectividade, restituíndo ó obxecto o poder con-formativo que de seu lle corresponde. Suxeito e obxecto comparten, na súa copertenza mutua constitutiva, un estatuto de primordialidade idéntico no proceso de experiencia.

O proceso de experiencia consiste na recepción por parte dun suxeito prehensivo doutras entidades que asumen, *no contexto desta relación*, o papel de “objeto”. Para poder funcionar en calidade de “objeto” para un suxeito determinado, unha entidade debe reunir dous requisitos básicos, a saber:

-Ser antecedente, isto é, ter consumado o seu proceso de realización con anterioridade á emerxencia do evento que oprehende (ou que actúa como suxeito) e posuír, en consecuencia, a substancialidade do que é xa actual.

²¹³ “The primary situation disclosed in cognitive experience is ‘ego-object amid objects’. [...]. The primary fact is an impartial world transcending the ‘here-now’ which is the spatial world of simultaneous realisation. It is a world also including the actuality of the past, and the limited potentiality of the future, together with the complete world of abstract potentiality, the realm of eternal objects, which transcends, and finds exemplification in and comparison with, the actual course of realisation” (SMW, 151-152).

²¹⁴ “The subject-object relation is the fundamental structure of experience” (AI, 176).

-E, polo mesmo, ser *dada, darse*, ser experienciada como un “algo” que *se recibe* porque *está* xa “aí”, no medio dun mundo consistente de seu, en pleno exercicio da súa efectividade característica. O obxecto vén investido pola facticidade fundante da que procede do poder de facer consta-la súa autonomía e previedade ó suxeito. O obxecto non é o *disposto* polo suxeito, senón o que *se impón* inapelabelmente.

Este dobre carácter inherente á obxectualidade non pode ser aducido de ningún xeito como argumento en favor do “mito” positivista dos “datos puros”, no que os perceptos se converten nos cuños férreos cos que a realidade externa calca a súa esencia, definitiva e monolítica, sobre a “inerte” mente cognoscente. O suxeito non fica pasivo perante unha suposta abordaxe impositiva por parte dos obxectos. Son precisamente a espontaneidade creativa e a perspectiva peculiar inherentes á subxectividade as que determinan para a materia prima do mundo o modo e a relevancia con que teña de ser asimilada na síntese da experiencia. Perante un suxeito calquera dado, o seu mundo antecedente aparece como plástica “potencialidade real”, a cal só acada a se actualizar como (re)presentación novidosa da realidade en virtude da actividade conformadora do núcleo experienciante.

Whitehead tampouco escatima esforzos á hora de combater-la tendencia intelectualista que diagnostica enquistada na epistemoloxía moderna. Esta concentrara toda a súa atención no fenómeno *cognoscitivo*, reducindo (fanando) a extensión do concepto de experiencia ó serodio conxunto das complexas evolucións reflexivas que transcorren no campo de operacións da *conciencia*. A “claridade” e a “distinción” coas que a conciencia desprega os seus contidos perante a ollada introspectiva, explican a primacía que lle concedeu a filosofía *do suxeito*, a filosofía que quixo converter-lo *cogito* non só na medida da verdade, senón mesmo en paradigma do ser. Instituíuse un suxeito transparente, dono cabalmente de si, razón clara e pura. Dono, asemade, dun mundo transparente, carente de segredos para a subxectividade. As cousas “claras” tórnase dóciles: son as cousas acadábeis polo entendemento, abranguíbeis, previsíbeis; en suma: controlábeis. O mito do “claro e distinto” non foi un ideal contemplativo desinteresado. Prestou servizo, pola contra (pretendéseno ou non os que o construíron na teoría), a unha resolta intención pragmática. O mundo que cede á dominación do suxeito ten que ser necesariamente un mundo simple e accesíbel, un mundo ordenado conforme ós intereses e expectativas da actividade subxectiva. Un mundo nidio, plano. “Claro e distinto”.

Pero o certo é que os dinamismos conscientes son só a epiderme accesoria que recobre *eventualmente*, sustentándose neles, os estratos fundamentais do proceso experiencial, que fican velados na penumbra da vivencia *prerreflexiva*. É precisamente neste fondo *sentido* (ou “*vivido*”, segundo a semántica fenomenolóxica) da experiencia, tan denso e vehemente como vago e difuso, onde o suxeito acusa a presenza envolvente do mundo externo, dun mundo consistente de seu, impositivo e posuidor dun estatuto de realidade idéntico ó que se autoatribúe espontaneamente a interioridade experienciante. A epistemoloxía moderna, na medida na que se concibe a si mesma como unha filosofía da conciencia, ignora a *fondura ontolóxica* que acada a actividade experiencial a través da súa raiceira *afectiva*.

“A conciencia oscila, e mesmo no seu maior resplendor persiste, xunto a unha pequena rexión focal claramente iluminada, unha ampla rexión da experiencia en

penumbra que remite a unha intensa experiencia difusamente apreendida. A simplicidade da conciencia clara non é medida da complexidade da experiencia completa. Este carácter da nosa experiencia suxire, asemade, que a conciencia é a coroa da experiencia, acadada só ocasionalmente, e non o seu baseamento necesario” (PR, 267)²¹⁵.

“A conciencia xorde cando un sentir sintético integra os sentires físicos e os conceptuais. Na súa elucidación da percepción consciente, a filosofía tradicional fixou exclusivamente a súa atención sobre a faceta puramente conceptual, creándose así dificultades na teoría do coñecemento” (PR, 243)²¹⁶.

Toda experiencia arraiga e se desenvolve sobre un substrato eminentemente emocional²¹⁷, afectivo²¹⁸. O suxeito experienciante *séntese afectado* polo obxecto experienciado: este atínxeo, suscita nel un interese (*concern*) estritamente vital²¹⁹, revestido dunha significación orixinariamente *visceral* (na dobre acepción, literal e figurada, do termo²²⁰). A atracción ou a repulsión, o apetito ou a retracción temerosa, son os pulos primarios que o contacto co “outro” provoca de maneira espontánea na mesmidade experienciante. En función destas actitudes elementais, o suxeito avalía a

²¹⁵ “Consciousness flickers; and even at its brightest, there is a small focal region of clear illumination, and a large penumbral region of experience which tells of intense experience in dim apprehension. The simplicity of clear consciousness is no measure of the complexity of complete experience. Also this character of our experience suggests that consciousness is the crown of experience, only occasionally attained, not its necessary base” (PR, 267).

²¹⁶ “Consciousness arises when a synthetic feeling integrates physical and conceptual feelings. Traditional philosophy in its account of conscious perception has exclusively fixed attention on its pure conceptual side; and thereby has made difficulties for itself in the theory of knowledge” (PR, 243).

²¹⁷ O termo que utiliza Whitehead (véxase, p. ex., AI, pp. 232 e ss.) para designa-los compoñentes desta dimensión primordial da vivencia é “emoción viva” (*living emotion*). O elemento emocional desempeña unha función fundamental na metafísica da experiencia whiteheadiana, resolta a se constituír, en aberto desafío ó intelectualismo kantiano, como “crítica do sentir puro” (*The philosophy of organism aspires to construct a critique of pure feeling*, PR, 113). As formulacións de Whitehead sitúanse unha vez máis sobre o ronsel da sutil intuición de W. JAMES, quen propugna que “son o interese e a importancia que as experiencias teñen para nós, as emocións que excitan e os propósitos ós que serven, os seus valores afectivos, en definitiva, os que regulan basicamente as súas evolucións como ‘pensamentos’ de noso a través das nosas diversas correntes de conciencia” (‘The Place of Affectional Facts’, en *Essays in Radical Empiricism*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1996, p. 151).

²¹⁸ Así o entende á súa vez a fenomenoloxía, cuxas análises tornan manifesto que “posto que cada *Erlebnis* ten unha tonalidade consubstancial, a *afectividade*, lonxe de resultar dunha achega extrínseca ó pensamento, constitúe, pola contra, unha *determinación eidética* deste último. Non hai lugar á distinción entre *Erlebnisse* afectivas e outras que non o serían, posto que as nosas experiencias, en tanto representan as nosas diversas maneiras de vivir, entrañan todas aquel que é precisamente o *carácter primordial* da vida, ó que chamamos aquí, a falla de mellor denominación, tonalidade afectiva” (HENRY, M., *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987, p. 200; cursivas engadidas).

²¹⁹ “As sensacións –observa MERLEAU PONTY–, as ‘calidades sensíbeis’, lonxe de se reduciren á experimentación dun certo estado ou dun certo *quale* indicíbeis, ofrécense cunha fisionomía motriz e envoltas nunha significación vital”. “O sentir reviste a calidade dun valor vital, aprehéndea primeiramente na súa significación para nós, para esta masa pesada que é o noso corpo, e de aí provén que [o sentir] entraña sempre unha referencia ó corpo. [...]. O sentir é esa comunicación vital co mundo que nolo fai presente como lugar familiar da nosa vida. A el deben a súa espesura o obxecto percibido e o suxeito que percibe. [O sentir] é o tecido intencional que intentará desentraña-lo esforzo do coñecemento” (*op. cit.*, pp. 242-243 e 64-65).

²²⁰ Xa que a vehemencia do sentir ten a súa orixe na intensidade das sensacións somáticas. O “corpotal” (por así o chamar), con tódolos seus procesos fisiolóxicos, estruturas anatómicas e mesmo hábitos perceptivos adquiridos, constitúe a canle prehensiva primordial. Whitehead rexeita as teorías sensorialistas da percepción, cos seus parques “cinco sentidos” supeditados á hexemonía da vista.

pertinencia da inclusión na súa síntese autoprodutiva do obxecto no que identifique o correlato das mesmas. Da asimilación (ou da ausencia por rexeitamento) do elementoprehendido, emana unha tonalidade afectiva peculiar que reflicte o modo no que aquel é acollido (ou desbotado) e vivido polo suxeito prehensor²²¹. A integración da pluralidade destes sentires²²² (*feelings*) nunha unidade de contrastes orixina a denominada “forma subxectiva” (*subjective form*) da ocasión de experiencia.

Estas consideracións condúcennos directamente ó concepto de “prehensión”, pedra angular da epistemoloxía whiteheadiana. Sobre ela se asenta todo o peso da estratexia de fundamentación do coñecemento.

A prehensión, á que cabe definir xenericamente como

“O modo xeral no que unha ocasión de experiencia pode incluír, como parte da súa propia esencia, outra entidade calquera” (AI, 234)²²³,

representa o momento fundante e primordial do fenómeno experiencial. Na súa calidade de modo de actividade absolutamente previo en relación coa aparición eventual dos funcionamentos conscientes, a operación prehensiva pon de manifesto a *activa-pasividade* que caracteriza a subxectividade nese seu fondo orixinario no que palpita a apertura ó mundo. A prehensión é unha percepción *non-cognoscitiva*: o acto prehensivo consiste nun “se dar de conta”, no *decatamento difuso* (por contraposición á nitidez de detalle que ofrecen os sentidos especializados), por parte da interioridade experienciante, do seu ser atinxida por unha alteridade que, malia así afectala, a reborda irremisibelmente. Mediante a prehensión, activada no “corpo-total” (por así o chamar), o suxeito obtén constancia cumprida do rexo “estar-aí” dun mundo tan real como el mesmo, dun mundo que, se ben fica no exterior do claustro subxectivo, é apropiado para este polos dinamismos prehensivos, que descubren e *avalían* a relevancia das potencialidades do contorno para a propia síntese autocreativa. A prehensión, modulada polo ideal entitativo (o *subjective aim*) da ocasión emerxente, constitúe ela mesma unha hermenéutica rudimentaria que tingue a obxectividade cara á que se tende co vívido sentir(se) da afectividade primordial.

²²¹ “Para percibírmolas cousas, cómpre as *vivamos* –afirma MERLEAU PONTY-. Rexeitamos, porén, o idealismo sintético, por canto deforma [...] a nosa relación vivida coas cousas. [...]. Vivir unha cousa non é nin coincidir con ela, nin a pensar de parte a parte. [...]. Do que se trata é de que o suxeito que percibe, sen abandona-lo seu lugar nin o seu punto de vista, na *opacidade do seu sentir*, se tenda cara a esas cousas das que non posúe a clave por adiantado e cuxo proxecto, non obstante, porta en si mesmo, abríndose a un Outro absoluto preparado por el mesmo dende o máis fondo do seu ser” (*op. cit.*, p. 376; cursivas engadidas).

²²² Seguindo a suxestión de A. PARMENTIER (*op. cit.*, p. 584; para a análise pormenorizada do concepto de *sentir*, véxanse as pp. 224 e ss.), traducímo-lo termo inglés *feeling* (sentimento), que morfoloxicamente é o xerundio substantivado do verbo *to feel* (sentir), pola forma *infinitiva* correspondente na nosa lingua. Son dúas as motivacións que subxacen a esta opción léxica. Preténdese, en primeiro lugar, eludi-las connotacións tópicas que entraña de maneira inevitábel o concepto de “sentimento”, para dilata-la extensión do seu significado alén do dominio da “mera emotividade”. En segundo lugar, coidamos que a forma infinitiva resulta máis adecuada para captar e expresa-la dimensión *activa* inherente ó fenómeno da sensibilidade, tradicionalmente adscrito a un *suposto* transfondo *meramente* pasivo do proceso experiencial. A remoción dos hábitos de pensamento constrinxentes, ou simplemente obsoletos, a forza de consuetudinarios, principia sempre por unha *remoción dos usos lingüísticos*.

²²³ “The general way in which the occasion of experience can include, as part of its own essence, any other entity” (AI, 234).

“Unha prehensión [...] é referente a un mundo externo, e neste sentido dirase que ten ‘carácter vectorial’; [a prehensión] entraña emoción, propósito, avaliación e causación” (PR, 19)²²⁴.

O decatamento vehemente que ten lugar na prehensión non precisa ser obxecto (e de feito non adoita selo) dunha formulación explícita no rexistro do saber consciente. É precisamente esta natureza prediscursiva e elemental a que induce a identifica-la prehensión como o rudimento *orixinario*, absoluta e estritamente vital, do proceso experiencial.

Abstraído da súa efectividade viva e concreta, calquera acto prehensivo se amosa susceptible de ser analizado en tres compoñentes esenciais, a saber:

-Un suxeito prehensor, como fondo de espontaneidade sentinte do proceso.

-Un obxectoprehendido, “o dado” en cada caso pola alteridade transcendente á que se abre a ocasión prehensora.

-E, por último, a forma subxectiva, ou tonalidade emocional, destilada pola integración (ou polo rexeitamento) do obxectoprehendido, á cal corresponde un papel determinante na configuración definitiva da calidade específica da síntese experiencial.

“A concrecencia, absorbendo os datos derivados na privacidade inmediata, consiste na asociación dos datos a modos de sentir suscitadores da síntese privada. Estes modos subxectivos de sentir non son meramente receptivos en relación cos datos en calidade de feitos alleos, senón que envolven os secos ósos coa carne dun ser real dotado de emoción, de propósito, de apreciación” (PR, 85)²²⁵.

A prehensión é a fase primaria na autorrealización do evento emerxente. O proceso complétase (aínda no nivel preconsciente) mediante unha serie de operacións sintéticas de avaliación, escolla e integración do material obxectivo, cuxo resultado final é a cristalización dunha nova entidade actual. Ten lugar entón o momento efémero de plenitude subxectiva da ocasión de experiencia, consistente na vivencia da súa individualidade orixinal, do seu “para-sí” definitivo (por emprega-la terminoloxía hegeliana). Isto é o que significa na semántica whiteheadiana o concepto de “satisfacción” (*satisfaction*).

A síntese experiencial transcorre a xeito de asimilación e adaptación recíproca entre os contidos achegados respectivamente polas prehensións físicas (nas que se obxectiva a facticidade do mundo antecedente) e as prehensións conceptuais (que fornecen a espontaneidade autocreativa dos propósitos conforme ós cales decanta as súas evolucións). O axuste progresivo entre estes compoñentes da potencia prehensiva permite ó suxeito calibra-lo valor dos datos empíricos que ten á súa disposición, que

²²⁴ “A prehension [...] is referent to an external world, and in this sense will be said to have ‘vector character’; it involves emotion, and purpose, and valuation, and causation” (PR, 19).

²²⁵ “The concrecence, absorbing the derived data into immediate privacy, consists in mating the data with ways of feeling provocative of the private synthesis. These subjective ways of feeling are not merely receptive of the data as alien facts; they clothe the dry bones with the flesh of a real being, emotional, purposive, appreciative” (PR, 85).

serán asimilados ou postergados en función da súa relevancia para a apetición ou finalidade subxectiva (*subjective aim*) que preside e artella o proceso no seu conxunto.

“A entidade actual é guiada na súa autocreación polo ideal de si mesma en canto satisfacción individual e en canto creador transcendente. A vivencia deste ideal é a ‘finalidade subxectiva’ en razón da cal a entidade actual constitúe un proceso determinado” (PR, 85)²²⁶.

“Esta finalidade subxectiva non é primariamente intelectual; trátase dun engado para o sentir. Este engado para o sentir constitúe o xermolo da mente” (PR, 85)²²⁷.

O substrato preconsciente da experiencia entraña indefectibelmente unha veta retrospectivo-prospectiva que fluidifica e dilata a densidade do seu presente. Tanto a lembranza como a anticipación interveñen positivamente na síntese autoprodutiva, *presentando* ó suxeito un feixe vehemente de demandas, alternativas e expectativas, tan perentoriamente reais como as que proveñen directamente da circunstancia actual. A profundidade e a riqueza da experiencia resultan irredutíbeis á inmediatez trivial do “claro e distinto” e do “aquí e agora”, caracteres que abundaban, a xuízo da epistemoloxía tradicional, para esgotar por completo o contido e o alcance do “dato”.

O pasado inmediato áchase incorporado activamente na ocasión presente, que retoma, remodela e prolonga cara á súa sucesora no futuro inminente a substancialidade e as tensións proxectadas sobre ela mesma polas súas predecesoras²²⁸. A memoria e a anticipación canalizan a medula da identidade persoal dos organismos complexos e, nun plano máis xeral, a continuidade e a regularidade do acontecer natural. Pois, para cada ocasión de experiencia,

“O pasado dinamizaba a súa experiencia, en tanto portaba en si mesmo unha intención non-realizada” (AI, 183)²²⁹,

de maneira que

“Cada momento da experiencia revélase el mesmo como transición entre dous mundos: o pasado inmediato e o inmediato futuro” (AI, 192)²³⁰.

O proceso de experiencia representa o tránsito *dende* a reactualización do adquirido no pasado que se vén de superar, e co que se está a se fundir xa a achega novidosa do presente, *cara a* unha realización máis plena do valor actual no futuro incipiente. En todo caso, é na fase intermedia desta pasaxe onde palpita o intre esencial do proceso. A

²²⁶ “In its self-creation the actual entity is guided by its ideal of itself as individual satisfaction and as transcendent creator. The enjoyment of this ideal is the ‘subjective aim’, by reason of which the actual entity is a determinate process” (PR, 85).

²²⁷ “This subjective aim is not primary intellectual; it is the lure for feeling. This lure for feeling is the germ of mind” (PR, 85).

²²⁸ “Todo novo proxecto –observa P. RICOEUR neste sentido– xorde nun mundo xa aí, nun mundo de proxectos sedimentados; parte da miña enerxía vital consómese na vixilancia orgánica mediante a cal manteño presentes, condensadas en certa maneira, as miñas propias realizacións previas” (‘Méthode et tâche d’une phénoménologie de la volonté’, en *À l’École de la Phénoménologie*, Paris, J. Vrin, 1986, p. 76).

²²⁹ “The past was energizing in his experience as carrying in itself an unfulfilled intention” (AI, 183).

²³⁰ “Each moment of experience confesses itself to be a transition between two worlds: the immediate past and the immediate future” (AI, 192).

encrucillada do presente é o lugar senlleiro no que frutifica a actualización da nova concreción. E é tamén nela, na súa extensión puntual, onde o núcleo experienciante consuma a posesión cabal da súa mesmidade.

“A entidade actual finaliza o seu devir cun sentir complexo que entraña un vencello completamente determinado con cada elemento do universo, sendo este vencello unha prehensión positiva ou negativa. Esta finalización constitúe a ‘satisfacción’ da entidade actual” (PR, 44)²³¹.

“[A satisfacción] constitúe o feito último, peculiar da entidade. A noción de ‘satisfacción’ é a noción da ‘entidade en canto concreta’, abstraída do ‘proceso de concrecencia’; é o resultado separado do proceso, polo que perde a actualidade da entidade atómica, que é proceso tanto como resultado” (PR, 84)²³².

“Ningunha entidade actual pode ser consciente da súa propia satisfacción, posto que tal coñecemento sería un compoñente no proceso e habería de alterar, en consecuencia, a satisfacción. Con respecto á entidade en cuestión, a satisfacción só pode ser considerada como unha determinación creativa que pauta as obxectivacións da entidade alén de si mesma. Noutras palabras, a ‘satisfacción’ dunha entidade só pode ser analizada en termos da utilidade desa entidade” (PR, 85)²³³.

A satisfacción (*satisfaction*), ou vivencia da propia inmediatez, é o sentir (*feeling*) que impregna a síntese autocreativa ó acada-lo cénit efémero da actualidade. Efémero, de certo, xa que a culminación do ciclo dunha ocasión de experiencia sáldase indefectibelmente para esta coa perda da súa inmediatez, coa extinción da tensión subxectiva que vertebrara o seu proceso de realización. Isto non significa que este último se resolva na inanidade. Se fose así, a “realidade” reduciríase a unha aglomeración absurda de escintileos do intranscendente. Pero o metabolismo do proceso global (enténdase aquí: cósmico) require, e en consecuencia garante, a preservación e a perennidade do valor obxectivo inherente a todas e cada unha das realizacións particulares. Todo canto emerxe á actualidade pasa a ser un factor prehensíbel e potencialmente relevante para outras entidades en transo de con-formación. Existir consiste no exercicio ou desempeño da propia efectividade como novidade no mundo. A esencia obxectiva da mesmidade particular repercute (reverbera, bate, afecta, resoa) sobre o outro de si. É por isto que a teoría metafísica ten de conceder a todas e cada unha das ocasións actuais esa vixencia indelével do seu logro de valor que Whitehead denomina “inmortalidade obxectiva”.

A unidade xurdida a partir dunha síntese perspectivística do diverso remata, deste xeito, por ficar incorporada ela mesma ó caudal do múltiple, do cal haberán de emerxer,

²³¹ “The actual entity terminates its becoming in one complex feeling involving a completely determinate bond with every item in the universe, the bond being either a positive or a negative prehension. This termination is the ‘satisfaction’ of the actual entity” (PR, 44).

²³² “[Satisfaction] is the ultimate fact, individual to the entity. The notion of ‘satisfaction’ is the notion of the ‘entity as concrete’ abstracted from the ‘process of concrecence’; it is the outcome separated from the process, thereby losing the actuality of the atomic entity, which is both process and outcome” (PR, 84).

²³³ “No actual entity can be conscious of its own satisfaction; for such knowledge would be a component in the process, and would thereby alter the satisfaction. In respect to the entity in question the satisfaction can only be considered as a creative determination, by which the objectifications of the entity beyond itself are settled. In other words, the ‘satisfaction’ of an entity can only be discussed in terms of the usefulness of that entity” (PR, 85).

en sucesión constante, outras novas concrecións do “un” particular. Endexamais se esgota o poder (re)xenerador do proceso, posto que

“A creatividade do mundo é a emoción palpitante do pasado precipitándose cara a un novo feito que o transcende” (AI, 177)²³⁴.

Non cabe dar por concluída a análise dos dinamismos da ocasión de experiencia sen unha referencia á noción de *concrecencia* (presentada xa no apartado anterior). “Concrecencia”, en definición do propio Whitehead, non é senón

“A noción de moitas cousas que se funden nunha unidade complexa” (AI, 236)²³⁵,

na procura dunha harmonía de contrastes, tinguida pola vehemencia afectiva da forma subxectiva, que maximice a intensidade do proceso. Esta será sempre proporcional á orixinalidade creativa coa que se logre rendibiliza-la variedade dos elementos que conforman o *substratum* obxectivo do dato, de cara á plenificación entitativa do organismo emerxente.

“O seu ben [o da síntese experiencial] reside na realización dun volume de moitos sentires que se fortalecen mutuamente na súa integración nunha unidade novidosa” (AI, 275)²³⁶.

O proceso de concrecencia consiste na emerxencia dunha *individualidade orgánica* orixinal a partir da asimilación e reintegración do diverso operada con-formativamente por un núcleo de espontaneidade experienciante. En definitiva, e para dicilo máis brevemente: concrecencia é *crecemento conxunto do múltiple que devén “un”*.

As nocións de prehensión e concrecencia entrañan de seu un forte compromiso ontolóxico e epistemolóxico, cualificado polo propio Whitehead como un “realismo cabal” (*thoroughgoing realism*, en SME, 10). A forza de cabal, o pensamento ten de ser respectoso e atento. Ten de saber escoitar, manterse á escoita atenta e respectosamente, como insistía Heidegger, auscultando o pulso do ser, do real, da vida. O que a conciencia non percibe máis que como eco confuso, vai adquirindo rotundidade e definición a medida que se presta oído ós estratos profundos da experiencia que permanecen aínda en contacto vivo e directo coa cerna do ser. A voz da evidencia non é orixinariamente “clara” nin “distinta”, pero a misión da filosofía consiste, precisamente, en escoitala, acollela e tratar de descifra-la súa mensaxe. O da filosofía é un labor de tradución. Inténtase, na medida limitada do posíbel, verte-la intuición ó concepto, o saber ostensivo ó saber minuciosamente positivo, a evidencia do sentir, muda e absoluta, á evidencia da razón, discursiva e irremisibelmente parcial. Esta parcialidade necesaria non obsta á comprensión do fundamental. A evidencia fala da realidade fundante da pertenza mutua constitutiva entre suxeito e mundo. Entre un suxeito que xa non poderá volver ser concibido como instancia preeminente e autosuficiente que dispón perante si unha colección ordenada de leves obxectos, e un mundo que demanda

²³⁴ “The creativity of the world is the throbbing emotion of the past hurling itself into a new transcendent fact” (AI, 177).

²³⁵ “The notion of many things acquiring complete complex unity” (AI, 236).

²³⁶ “Its good resides in the realization of a strength of many feelings fortifying each other as they meet in a novel unity” (AI, 275).

o recoñecemento da consistencia que de seu posúe, na súa calidade de presenza sólida e previa que nutre e con-forma a substancialidade da interioridade experienciante.

Aquilo que aparecía perante a reticencia escéptica do noumenalismo como unha alteridade transcendente inexpugnábel, vén ser descuberto, agora, instalado con serena naturalidade no propio claustro subxectivo. O mundo, ó que o suxeito prerreflexivo asigna de maneira espontánea un estatuto de realidade idéntico ó que se aplica a si mesmo, perde definitivamente o carácter de estrañeza. *O mundo é a raíz da subxectividade*. Así lle consta, *sen* necesidade de formulacións expresas, á experiencia orixinaria, e así debe reflectilo *expresamente* a teoría co rigor da fundamentación discursiva.

Pero esta é só unha das facetas da *correlación* primordial, posto que, se por unha banda o suxeito debe todo canto substancializa a súa actualidade ó patrimonio obxectivo do mundo, tampouco é menos certo que é unicamente na experiencia particular onde se consuma e (re)crea, enriquecida por unha nova perspectiva, a unidade vivente do mundo.

“O universo no seu conxunto áchase constituído polos elementos que se revelan na análise das experiencias dos suxeitos. *O proceso é o devir da experiencia*” (PR, 166; cursivas engadidas)²³⁷.

A copertenza orixinaria que liga suxeito e mundo mantenos entrañados indisolubelmente nun proceso dialéctico de creación recíproca. Nun proceso que pugna por construí-la diferenza do novidoso e a autenticidade do singular sobre o fondo dunha unidade primordial. A unidade é punto de partida e *τέλος* dinamizador para todas cantas “aventuras”²³⁸ emprende e prosegue o acontecer nas súas varias dimensións. Porque é viva e real, ideal e aventura irrenunciábel, a unidade é *múltiple*. Non hai lugar para paradoxos, moito menos para va retórica. A unidade é múltiple. “Hai” a unidade *potencial* da extensión cabal do fáctico, e a unidade *actual* que se condensa, define e concreta na perspectiva particular; a unidade do Todo, e a unidade experiencial; a unidade traumática dun conxunto mutilado traxicamente polo mal, e a unidade perfecta na Harmonía e na Beleza á que aspira o proceso global, alentado polo seu Eros divino. A comprensión da unidade, que presupón a captación do ritmo do crecemento orgánico

²³⁷ “The whole universe consists of elements disclosed in the analysis of the experiences of subjects. Process is the becoming of experience” (PR, 166).

²³⁸ A de “aventura” é unha das nocións que tinguen de lirismo a metafísica whiteheadiana, onde non se vacila en transforma-lo Primeiro Motor da cosmoloxía clásica en sublime Poeta (“Deus non crea o mundo: sálvalo; ou, máis exactamente, el é o poeta do mundo, ó que guía con tenra paciencia conforme á súa visión de verdade, beleza e bondade” -*He [God] does not create the world, he saves it: or, more accurately, he is the poet of the world, with tender patient leading it by his vision of truth, beauty, and goodness*, PR, 346). “Aventura” non é senón unha outra denominación para o Proceso, despregamento azaroso do real cara ó seu ideal de Beleza e Harmonía. O Proceso é unha “Aventura” porque representa unha aposta contra a trivialidade e a entropía, porque o seu transcurso equivale á busca perpetua, e porque a súa persistencia tenaz, arrostrando a adversidade, supón todo un desafío. O seu avance resulta retardado e aínda frustrado polas perdas inevitábeis, pola destrución, polo conflito. Non hai garantías contra o risco, non hai Providencia ningunha que poida erradica-la positividade do Mal, obstáculo inescapábel e metafisicamente necesario, xurdido na encrucillada da pluralidade, a liberdade e a finitude. Nada hai que poida atenua-la gravidade transcendental da Aventura, nada hai que poida salvarla do seu acharse entregada por completo a si mesma. O propio Eros divino, Poeta inspirador da magna Aventura, participa da súa Traxedia e asiste expectante ó seu lento triunfo, unindo o seu propio destino á ruta que vai abrindo traballosamente o devir interminábel.

da realidade, debe converterse non no criterio de adecuación (sempre modificábel conxunturalmente) da metafísica, senón na súa vocación definitoria e innegociábel. A ela intentan facer xustiza as nocións de “prehensión” e “concrecencia”, por máis que o rigor do concepto non abonda (ende ben) para disipa-la perplexidade da reflexión perante o misterio da natureza do real.

“O mundo da experiencia é idéntico ó mundo de alén da experiencia. As categorías teñen que elucidar este paradoxo da conectividade das cousas: a pluralidade das cousas e a unidade do mundo, no exterior e no interior [da experiencia]” (AI, 228)²³⁹.

“A experiencia non é a relación entre un suxeito experienciante e un algo externo a el, senón que é ela mesma o ‘todo inclusivo’ requirido pola conectividade dos ‘moitos-en-un’. [...]. A conectividade das cousas non é máis que a súa conxunción nas ocasións de experiencia” (AI, 233)²⁴⁰.

4.2.3. O concepto de valor

“Todo ten algún valor para si mesmo, para os outros e para a totalidade. Isto é o que caracteriza o significado da actualidade” (MT, 111)²⁴¹.

“Cada unha das entidades ou factores do universo é esencialmente relevante para a existencia de tódalas demais” (Imm., 682)²⁴².

O de “valor” é un concepto fundamental nunha cosmoloxía que declara explícita e reiteradamente o propósito²⁴³ de gradua-lo seu enfoque conforme ós parámetros da estética. A noción de valor refírese ó feito de que toda realización concreta ten a súa xustificación en si mesma e constitúe un “fin-en-si”. O universo whiteheadiano,

²³⁹ “The world within the experience is identical with the world beyond experience. The categories have to elucidate this paradox of the connectedness of things -the many things, the one world without and within” (AI, 228).

²⁴⁰ “Experience is not a relation of an experient to something external to it, but is itself the ‘inclusive whole’ which is the required connectedness of ‘many in one’. [...]. The connectedness of things is nothing else than the togetherness of things in occasions of experience” (AI, 233).

²⁴¹ “Everything has some value for itself, for others, and for the whole. This characterizes the meaning of actuality” (MT, 111).

²⁴² “All entities or factors in the universe are essentially relevant to each other’s existence” (Imm., 682).

²⁴³ Semella que para Whitehead a *Beleza* representa a categoría suprema do ser, a excelencia entitativa máxima, inclusiva do Ben (e non á inversa, como postulara Platón). Sempre xeneroso no recoñecemento das achegas alleas, Whitehead declárase, para esta cuestión, admirativo debedor da súa dona: “O efecto da miña esposa sobre o meu punto de vista ante o mundo ten sido tan fundamental que debe ser amentado en calidade de factor esencial no meu rendemento filosófico. [...]. A súa intensa vida ensinome que a beleza, moral e estética, constitúe a finalidade da existencia. E que a amabilidade, o amor e a satisfacción artística son algúns dos seus modos de realización” (*The effect of my wife upon my outlook on the world has been so fundamental, that it must be mentioned as an essential factor in my philosophical output. [...] Her vivid life has taught me that beauty, moral and aesthetic, is the aim of existence; and that kindness, and love, and artistic satisfaction, are among its modes of attainment*, Autobiog., 8). A afinidade co posicionamento de W. JAMES resulta aquí particularmente significativa, por canto atinxe o plano das actitudes vitais da persoa: “Posto que polo xeral non somos escépticos –suxire James-, deberíamos dar un paso máis e confesarmos con franqueza os motivos das nosas *fes* respectivas. Eu confeso con franqueza o meu: Non podo menos que considerar que todas elas [as nosas fes], no fondo, son de índole *estética* e non *lóxica*” (*‘Absolutism and Empiricism’*, en *Essays In Radical Empiricism*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1996, p. 276; cursivas engadidas).

inspirado por un Poeta divino “cabalmente realista”, instaura *xa*, na facticidade presente do seu devir fenoménico, aquel arelado “Reino dos Fins” que Kant reservaba, no seu pesimismo saudoso, para unha utópica orde nouménica.

O valor é un ingrediente consubstancial á actualidade, a toda determinación entitativa que emerxe á existencia efectiva. É precisamente este vencello esencial entre o valor e a realización concreta o que desautoriza a postulación dun estándar supraempírico de valor, en función do cal establecer xerarquías de significación e relevancia entre os diversos eventos particulares. Non existe nada tal como *o* valor, paradigma de plenitude senlleiro e abstracto, universal e inmutábel. O que “hai” de feito, e o único, en consecuencia, que pode aprehender e plasma-lo discurso (alomenos na medida na que pretenda ser un dicir con sentido), son *os* valores, os infínitos valores reais e concretos, relativos á especificidade substantiva das entidades particulares. Xa que o valor ten a súa raíz na orixinalidade coa que a ocasión de experiencia (re)crea en si mesma, dende a súa perspectiva peculiar, a vida do seu medio.

A estrutura orgánica e correlacional do real implica, con necesidade metafísica, que

“Todo o que existe nalgún sentido ten dúas vertentes, a saber: a súa mesmidade individual e a súa significación no universo” (MT, 111)²⁴⁴.

É por iso que o valor dunha entidade concreta calquera desprégase sempre nunha dobre dimensión, tal como explicamos a seguir:

-O valor constitúe, na súa orixe, un sentir privado circunscrito á esfera *subxectiva*. Trátase dun carácter que xorde na inmediatez da auto-experiencia, vencellado coa vivencia da propia actualidade. Toda individualidade é valiosa en e para si mesma, xa que a súa realización entitativa supón, alén da plenificación da apetición que activara o seu proceso de autoprodución, o seu ingreso na comunidade do actual en calidade de fito orixinal e inderrogábel. Pode considerarse, entón, que

“O valor é inherente á actualidade. Ser unha entidade actual significa ter un auto-interese. Este auto-interese é un sentir de auto-valoración; trátase, pois, dunha tonalidade afectiva. O valor das cousas alén da mesmidade propia é un valor derivativo, cifrado na virtualidade que lles é inherente de contribuíren ó auto-interese máximo. O auto-interese da ocasión epocal particular é o interese por aquilo no que devén a súa existencia. É a vivencia máxima da propia actualidade” (RM, III, ‘Value and Purpose of God’)²⁴⁵.

Fica así de manifesto a estreita implicación existente entre o valor na súa faceta subxectiva e a “satisfacción”, o gozo intenso e efémero da propia inmediatez co que se consuma o ciclo vital da ocasión de experiencia.

²⁴⁴ “Everything that in any sense exists has two sides, namely, its individual self and its signification in the universe” (MT, 111).

²⁴⁵ “Value is inherent in actuality itself. To be an actual entity is to have a self-interest. This self-interest is a feeling of self-valuation; it is an emotional tone. The value of other things, not one’s self, is the derivative value of being elements contributing to this ultimate self-interest. This self-interest is the interest of what one’s existence, as in that epochal occasion, comes to. It is the ultimate enjoyment of being actual” (RM, III, ‘Value and Purpose of God’).

-Agora ben, a exigüidade do “en-si” e a transitoriedade do “para-si” (por acudir ás categorías hegelianas, ás que tan alleo se proclamaba Whitehead) son rebordadas pola proxección e a afirmación da interioridade no “fóra-de-si”, prescrita pola interrelacionalidade constitutiva do real. É por isto que o valor posúe tamén unha dimensión *obxectiva*, consistente na importancia potencial *para os outros* daquilo que semellaba esgotarse, en principio, no interese da mesmidade particular. Toda realización concreta remata por se converter, en virtude da súa “inmortalidade obxectiva”, nun factor operante, en modos e graos diversos, na xénese dos eventos ulteriores.

En definitiva: nada é irrelevante. Todas e cada unha das ocorrencias particulares se revisten, únicas e irrefutábeis, de *grave* significación. A fragmentariedade da de-finitude ten un *peso* específico que a mantén cohesionada coa comunidade viva do acontecer. Nada hai prescindíbel, nada é trivial ou desprezábel. Todo ten o seu lugar na configuración da totalidade orgánica, para cada cousa hai unha *valiosa* misión que cumprir na aventura colectiva do proceso global.

5. CORRELATIVIDADE E CONCRESCENCIA: A FUNDAMENTACIÓN DO COÑECEMENTO

“Que é o que pode salvarnos en absoluto e evita-la nosa disgregación nun caos de solipsismos mutuamente repelentes? A través de que canle poden comunicarse as nosas mentes? Soamente a través da semellanza entre aqueles dos nosos perceptos que teñen este poder de se modificaren mutuamente, *os cales son mero e mudo coñecemento-por-familiaridade* [knowledges-of-acquaintance], que debe asemellarse asemade ás súas realidades, se é que as ten de coñecer adecuadamente en absoluto. Nestas pezas de coñecemento-por-familiaridade é onde debe rematar todo coñecemento reflexivo [literalmente: ‘coñecemento-verbo-de’, *knowing-about*], o cal debe incluí-lo sentido desta terminación posíbel como parte do seu contido Estes perceptos, estes *termini*, estas cousas sensíbeis, estas meras cuestións-de-familiaridade, son as únicas realidades que coñecemos directamente, e a toda a historia do pensamento é a historia da substitution dalgunhas delas por outras, e da redución das substitutivas ó estatuto de signo conceptual. Por máis que teñan sido condenadas por algúns pensadores, estas sensacións son a terra nai, o ancoradoiro, a rocha estábel, o límite primeiro e derradeiro, o *terminus a quo* e o *terminus ad quem* da mente. [...]. Elas destrúen a vaidade falsa do coñecemento, e sen elas ficamos á deriva no entendemento recíproco”²⁴⁶.

5.1. Introducción: Ser como experiencia de correlación

Ser como con-crecer, como devir un-mesmo en correlación constitutiva co outro, como concreción da unidade do múltiple na orixinalidade do singular, a cal aparece como novo e fecundo modo de reintegración do diverso. Estas son as intuicións que vertebran a ontoloxía whiteheadiana, unha ontoloxía que opera una fluidificación decisiva sobre o concepto de “ser” tradicional, cuxo significado pasa a ser reformulado en termos de dinamicidade e interrelatividade, de actualidade en proceso. Como postula o principio da procesualidade do real,

“O *cómo* unha entidade actual *devén* constitúe *o que* esa entidade actual *é*; [...]. O seu ‘ser’ consiste no seu ‘devir’” (PR, 23)²⁴⁷.

O desta sección é un labor de fundamentación. O seu obxectivo é dar razón, sólidas razóns, acerca do feito do coñecemento. O proxecto é ambicioso, e, por iso mesmo, arduo. Trátase de lograr identifica-las condicións que posibilitan (é máis: que *determinan*) a apertura radical da interioridade experienciante cara a aquilo que se lle revela como exterioridade transcendente e consistente de seu.

Un proxecto ambicioso, unha tarefa grave e ardua. A estratexia prospectiva optou, en consecuencia, por se fornecer dunha estrutura de valor heurístico probado para soste e guiar axeitadamente o curso da investigación. Esta apóiase sobre os presupostos organicistas da filosofía do proceso tal e como teñen sido desenvolvidos por A. N. Whitehead, que ben pode ser considerado o representante máis sobranceiro desta corrente de pensamento. O afinado talante especulativo que amosa este autor, en cuxas reflexións se aúna o rigor científico coa sensibilidade cara ás intuicións da experiencia viva, acredita as súas elaboracións entre as propostas metafísicas máis interesantes do

²⁴⁶ WILLIAM JAMES, ‘The Function of Cognition’, en *The Meaning of Truth*, New York, Prometheus Books, 1997, pp. 38-39.

²⁴⁷ “How an actual entity *becomes* constitutes *what* that actual entity *is*; [...]. Its ‘being’ is constituted by its ‘becoming’” (PR, 23).

século XX. A metafísica whiteheadiana é unha metafísica *cabal* á que debe recoñecerse, con toda xustiza, o mérito inusual de ter sabido remontarse “á altura dos tempos” sen romper por iso a súa ancoraxe *natural* nas fonduras da vivencia orixinaria.

A emerxencia do existente real ten lugar a xeito de síntese autoprodutiva, en cuxo transcurso a mesmidade en transo de conformación sente, ou se decata (nos estratos fundantes da súa vivencia, previos á aparición eventual da actividade consciente), do seu recibirse da substancialidade dunha realidade que reborda os límites da propia inmediatez. O decatamento deste contacto orixinario, da súa efectividade inescapábel, ten a súa plasmación intencional no pulo, connatural á interioridade sentinte, en prol da proxección e afirmación do seu propio carácter sobre a resistencia desa alteridade que está “aí”, de feito, con serena impositividade. “Ser” significa *vivirse en correlación*, vivencia da realización da propia determinación entitativa, experiencia da propia actualidade dende, con e para o mundo.

O proceso de experiencia (como fenómeno xeral en relación co cal a actividade cognitiva non é máis que unha manifestación extraordinariamente sofisticada e meramente continxente) pode ser definido como o acontecemento da con-formación do concreto a partir da apropiación e a (re)integración, decantadas perspectivisticamente, dos diversos factores que concorren na facticidade externa. Deste xeito a estrutura profunda da realidade, procesual e correlativa, reproducése na cerna do metabolismo experiencial, adquirindo o carácter de evidencia inmediata para a interioridade experienciante.

O mundo (re)créase unha e outra vez no proceso de experiencia finito. Se hai determinación e novidade, se “algo” hai en absoluto, isto débese á operatividade de núcleos de experiencia singulares que coas súas perspectivas, apeticións e propósitos respectivos dotan de definición e actualidade a potencialidade abstracta.

“Cada ocasión actual achega ás circunstancias da súa orixe elementos formativos adicionais que afondan a súa propia individualidade peculiar. A conciencia é tan só o derradeiro e máis sobranceiro dos elementos en virtude dos cales o carácter selectivo do individuo escurece a totalidade externa a partir da que se orixina e que el mesmo incorpora. [...]. A tarefa da filosofía consiste en recupera-la totalidade escurecida pola selección. A filosofía restaura na experiencia racional aquilo que ficaba somerxido na experiencia sensíbel máis elaborada, afundido aínda máis profundamente polas operacións iniciais da propia conciencia” (PR, 15)²⁴⁸.

A prospección metafísica descobre como razón de toda orde e efectividade a existencia dunha copertenza fundante entre a interioridade experienciante e a exterioridade (xa non de todo allea) que a transcende. Este achado proporciona a clave para desfechar non só as fonduras do ser, senón mesmo o misterio non menos abraiante do coñecer. Un “misterio”, polo demais, que só se presenta en calidade de tal perante o

²⁴⁸ “Each actual occasion contributes to the circumstances of its origin additional formative elements deepening its own peculiar individuality. Consciousness is only the last and greatest of such elements by which the selective character of the individual obscures the external totality from which it originates and which it embodies. [...]. The task of philosophy is to recover the totality obscured by the selection. It replaces in rational experience what has been submerged in the higher sensitive experience and has been sunk yet deeper by the initial operations of consciousness itself” (PR, 15).

receo artificioso do rigor teórico, posto que o saber espontáneo da experiencia²⁴⁹, pola súa banda, habita permanentemente e con segura naturalidade na apertura radical que franquea e mantén en vivo contacto a suxeito e mundo. As reservas especulativas verbo da posibilidade desta comunidade, avaladas por argumentos *razoados* minuciosamente (que non sempre son os máis *razoábeis*) e formuladas con lóxica impecábel, carecen, ende ben, do poder de menoscabar, menos aínda de refutar, a evidencia primordial da *racionalidade*, que é unha evidencia estritamente *vital*. Se a correlación esencial entre suxeito e mundo é (como o testemuña de maneira perentoria o conxunto dos pulos inherentes á actividade vital) o fundamento orixinario, o único misterio que subsiste aínda é a obstinación coa que o saber positivo prescribe para si a alienación con respecto a esta verdade elemental. O escepticismo intelectualista de ciencia e filosofía fornecería dun suxestivo material de traballo a tódolos que se aferran aínda ó tópico da especulación concibida como divagación estéril acerca de fenómenos incomprensíbeis. Sexa como sexa, o certo é que a experiencia se acha instalada na evidencia, e nela se move acotío con total confianza.

O cometido da filosofía non é, ou non debería ser outro, que recuperar e elaborar conceptualmente aquilo que se amosa de seu como *o* evidente. A adecuación da teoría epistemolóxica ten a súa medida na fidelidade coa que saiba ou se atope disposta a se aplicar ó esclarecemento da significación auténtica das certezas das que *vive* a experiencia. En coherencia co compromiso implícito neste criterio, ensaiarase a seguir unha sondaxe do substrato prerreflexivo do fenómeno experiencial, co obxecto de lograr desentrañar na súa matriz primixenia a xénese da evidencia na que se funda a racionalidade.

²⁴⁹ Non en van “a existencia é xa unha ciencia, non unha ciencia imperfecta e provisoria, senón a orixe de todo saber e de toda verdade”. “O ser do ego consiste nun saber orixinario” (MICHEL HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987, pp. 36 e 38).

5.2. O proceso de experiencia: O decatamento sensorial

En liñas xerais, pode dicirse que o proceso de experiencia transcorre como decatamento difuso, e non obstante rotundo, da existencia, “aí”, dunha alteridade consistente de seu que deixa sentir ó suxeito (en rigor: *compéleo* a acusar) a súa efectividade real. Desta exterioridade,prehendida como fondo transcendente e informe, salientase para cada acto de experiencia concreto un certo conxunto de elementos particulares, que aparecen recortados con maior nitidez contra a vaguidade envolvente do contorno²⁵⁰. A actividade selectiva despregada de xeito espontáneo polos funcionamentos somáticos e conceptuais²⁵¹ do perceptor áchase á base deste discernimento primitivo, que torna accesíbel para a potencia prehensiva o urdido apertado da realidade, enrarecido pola simplificación abstractiva. Presenza impregnante do mundo, constancia do arraigo do propio ser nunha totalidade que fica “da outra banda” da inmediatez subxectiva. Contamos xa cun proteico punto de partida:

“Unha característica do modo primario da experiencia consciente é a fusión dunha ampla xeneralidade cunha insistente particularidade. [...]. O baseamento da conciencia primaria da calidade é unha ampla xeneralidade” (MT, 4)²⁵².

Velaquí un feito primitivo e primordial que debe ser recollido e ponderado pola reflexión. Por máis que a este feito natural e “obstinado” se opón a circunstancia, igualmente natural e “obstinada”, de que as formulacións lingüísticas cotiás adoitan esvarar sobre a superficie compacta do horizonte primixenio do decatamento, para se concentrar, en troques, na plasmación dos aspectos singulares (habitualmente os de calado ontolóxico máis leve) que mobilizan o interese dos suxeitos forxadores da linguaxe. Esta é unha “neglixencia” inevitábel e saudabelmente funcional. A linguaxe, que é sempre “unha” linguaxe, particular e concreta, viva e finita, ten que modela-la súa estrutura e o seu repertorio categorial conforme ás expectativas e necesidades pragmáticas, inescapabelmente circunstanciais, da comunidade na que se xesta. Alomenos na medida na que teña de servir á comunicación e ó desenvolvemento do pensamento.

Estas observacións verbo da precariedade forzosa (salvífica) da linguaxe non deben inducir a minimiza-la gravidade das consecuencias que dela se derivan para o coñecemento, fanado con demasiada frecuencia polos instrumentos por el mesmo deseñados para se franquea-lo acceso ó mundo. A exigüidade ríxida do concepto deforma a verdade do obxecto *real* que pretende aprehender, velando ou cortando a súa interconexión constitutiva cos restantes elementos do contorno. Este talante simplificador non vén imposto á linguaxe polas esixencias sofisticadas do pensamento

²⁵⁰ A estrutura horízontica da percepción é obxecto de abundantes desenvolvementos na psicoloxía de W. JAMES. Nas súas análises, como nas levadas a cabo pola fenomenoloxía, aparece que “cada unha das imaxes definidas da mente vén impregnada e tinguida polas augas que flúen libremente ó seu redor. Con ela vai o sentido das súas relacións, próximas e remotas, o eco esmorecente da súa procedencia, o sentido nacente daquilo ó que conducirá. A significación, o valor, da imaxe, reside enteiramente neste halo ou penumbra que a rodea ou acompaña –ou, mellor, que se acha fundido con ela, téndose convertido en óso do seu óso e carne da súa carne” (‘The Stream of Consciousness’, en *Pragmatism and Other Writings*, New York, Penguin Books, 2000, p. 183).

²⁵¹ “Conceptual” ten de entenderse aquí na acepción whiteheadiana do termo, que, como se ten sinalado, inclúe apetición, propósito e sentires avaliativos, excluindo, en principio, toda connotación intelectual.

²⁵² “One characteristic of the primary mode of conscious experience is its fusion of a large generality with an insistent particularity. [...]. The basis of our primary consciousness of quality is a large generality” (MT, 4).

elaborado. A súa orixe remóntase á prioridade concedida pola experiencia espontánea á información procedente da percepción sensíbel, *xa de seu abstracta* e, como tal, non só “clara e distinta”, senón tamén (e sobre todo) irremisibelmente superficial.

Independentemente da índole do seu contido obxectivo e da súa calidade afectiva, todo acto de experiencia se orixina e configura arredor de dúas intuicións fundamentais, estreitamente vencelladas entre si: a intuición do *feito* e a intuición da *importancia*. A esencia (se é que é posíbel utilizar aquí este termo) do fenómeno experiencial consiste no *decatamento* da irredutibilidade “obstinada” do feito consumado, esa realización particular que está efectivamente “aí”, na rotundidade envolvente do mundo, impondo a súa presenza incontrovertíbel ó suxeito prehensor e esixindo ser tomada en consideración. O manifesto do feito fai agroma-lo *sentir* da importancia, recoñecemento inexplicito, testemuñado pola dilixencia vehemente das súas consecuencias pragmáticas, da relevancia dun “algo” que demanda, que merece, ser tido en conta.

[A prehensión da individualidade] é a prehensión de cada factor obxectivo como un ‘Iso’ individual coa súa *significación propia*. A significación *emocional* dun obxecto como ‘Iso’, dissociada dos aspectos cualitativos que presenta, é unha das forzas máis poderosas na natureza humana” (AI, 262; cursivas engadidas)²⁵³.

A interioridade experienciante ábrese a unha exterioridade composta por unha pluralidade de eventos de natureza diversa. O suxeito oríéntase a través deste panorama saturado guiado polo sentir da importancia, que remite a atención cara a un ou outro dos feitos particulares, sinalándoo entre os demais elementos do medio e patentizando a súa especial significación para a propia síntese experiencial.

A pouco que se examinen estas dúas intuicións cardinais (a intuición do feito e a intuición da importancia) que nutren e modulan o proceso experiencial, axiña se detecta nelas, e a través delas no saber *vivido* do suxeito, a evidencia fundamental da existencia de “o outro”, da realidade perentoria dun mundo “xa-aí”, integrado por unha multiplicidade de elementos diversos que se refiren e requiren mutuamente. Entre eles, o propio “obxecto-ego”. O suxeito atópase asistido en todo momento pola certeza incommóbil, inadvertida a forza de asumida naturalmente, de se achar participando el mesmo nunha estrutura dinámica de relacións que abrangue todo canto acontece e pugna, no seu acontecer, por afirma-la súa realidade particular.

“A noción de mera cuestión de feito obedece ó xurdimento no pensamento do hábito vital de se coordinar un mesmo coas necesidades da actividade externa. Trátase do recoñecemento dos dinamismos da natureza nos que nós mesmos, xunto coas demais cousas de toda índole, nos achamos inmersos. Isto débese a que nos consideramos a nós mesmos como proceso inmerso nun proceso que nos reborda” (MT, 8)²⁵⁴.

Privado de soporte teórico e posta de manifesto a súa inadecuación radical con respecto á evidencia empírica (á vivencial tanto como á científica), o mito dos “feitos

²⁵³ “[The prehension of individuality] is the prehension of each objective factor as an individual ‘It’ with its own significance. The emotional significance of an object as ‘It’, divorced from its qualitative aspects at the moment presented, is one of the strongest forces in human nature” (AI, 262).

²⁵⁴ “The notion of mere matter-of-fact is the emergence into thought of the habit of mere existence to coordinate itself with the necessities of external activity. It is the recognition of the goings-on of nature in which we, and all things of all types, are immersed. It has its origin in the thought of ourselves as process immersed in process beyond ourselves” (MT, 8).

illados” é demolido minuciosamente na metafísica whiteheadiana. Valla a aceptación provisoria dos construtos da *abstracción* como estratexia *metodolóxica* inevitábel do pensamento para se abrir camiño pola maraña mesta do acontecer (e aínda así endexamais serán abondas as cautelas que se observen á hora de se servir deles). Pero as falacias perden ó razoamento cando este se empeña en outorgar un estatuto ontolóxico impropio ás entidades que non son máis que artificios procedimentais, operando con elas como se se tratase de realidades substantivas. Que os eventos particulares aparezan illados nas representacións do entendimento finito, xunto co feito de que este último só acade a discernir algúns patróns de orde no tramado fáctico mediante o recurso ós esquemas simplificados, non autoriza a inferir que se dean *realmente* fenómenos inconexos na natureza. A reflexión debe depender a descubrir en todo acontecemento concreto un nó conxuntural no que conflúen tramas de relación que proveñen da completa extensión do actual e o posible, e que cara a ela se proxectan de novo. A totalidade do devir cósmico concorre na emerxencia de cada entidade particular.

A referencia a unha alteridade múltiple e total define a situación primaria do existente concreto. O sentir da importancia xorde a xeito de criterio discriminador e organizador, desenvolvido polo suxeito como reacción ó feito da súa relatividade universal (e rebordante). A entidade emerxente prehende o seu medio como totalidade compacta, malia que inasimilábel de maneira exhaustiva polas súas potencias finitas, axustadas en función da especificidade “intransixente” do propósito que preside a súa actividade autoprodutiva. O proceso sintético da experiencia é selectivo: opera sobre aqueles elementos do contorno que avalía pertinentes para a propia realización, postergando os restantes (cuxo número é virtualmente infindo) ó transfondo difuso da potencialidade inactualizada. Este discernimento obedece os ditames do sentir da importancia, cuxa *parcialidade* afinada revela á interioridade experienciante a fecundidade potencial de certos obxectos para *os seus* intereses con-formativos. Pode dicirse que a importancia

“É o aspecto do sentir polo cal se impón unha perspectiva sobre o universo do sentido” (MT, 11)²⁵⁵.

Operando como mecanismo estritamente *vital*, o sentir da importancia administra os esforzos da atención e axusta a perspectiva, impedindo que o proceso experiencial se colapse por mor da saturación de material obxectivo. Póndoa sobre a pista das facetas da circunstancia fáctica que mellor poden satisfacer-las súas necesidades entitativas, o sentir da importancia rescata a experiencia concreta da trivialidade e maximiza o rendemento do proceso sintético, decantado finalmente como unidade orixinal de contrastes. A nova entidade pode instituírse así na comunidade do actual como realización valiosa prehensíbel por outros, á súa vez, como algo “importante”.

²⁵⁵ “Is the aspect of feeling whereby a perspective is imposed upon the universe of felt” (MT, 11).

5.3. O carácter situacional do decatamento sensorial: Perspectiva e corporalidade

“A experiencia humana é un acto de autoorixinación que inclúe a totalidade da natureza, limitado pola perspectiva dunha rexión focal localizada no corpo” (AI, 225)²⁵⁶.

A perspectiva, acoutada pola conxunturalidade peculiar que preside a emerxencia do concreto, é o cicel da finitude. Con isto quere dicirse que o carácter específico dunha actualidade calquera dada vén determinado, xustamente, pola súa perspectiva, isto é, pola singular posición que lle sexa dado ocupar no organigrama espazo-temporal. A perspectiva non supón un accidente azaroso do ser, senón que posúe unha significación ontolóxica substantiva. Estar enclavado nun certo nó do acontecer cósmico, equivale a estar relacionado dun xeito definido e *definitorio* coas restantes entidades que conforman o tramado do real, na dimensión do fáctico tanto como na do posíbel. O existente concreto modula a súa substancialidade conforme ó artellamento que presenta a súa correlatividade constitutiva co outro de si.

A perspectiva dunha ocasión de experiencia expresa o que o universo na súa totalidade é *para* esa entidade concreta. Ou, se se prefire, o *cómo* todos e cada un dos factores integrantes da realidade interveñen, positiva ou negativamente, no seu proceso de concrescencia. Se as ocasións whiteheadianas, que son todo *fiestas*, fiestas polas que transitan libremente, nun e noutro sentido, a luz e as correntes, resultasen equiparábeis ás mónadas leibnizianas, cabería caracteriza-la perspectiva como a maneira na que unha mónada espella, cos biseis e claroscuros propios do seu azougue, a extensión completa do que é. Na graduación da perspectiva resólvese definitivamente a indeterminación da entidade emerxente, por canto o seu enfoque é o que define o alcance e a orientación da actividade prehensiva, aberta, en principio, á potencialidade infinda do mundo.

“Do mesmo xeito que cada ocasión constitúe unha síntese de tódolos obxectos eternos baixo a limitación de gradacións de actualidade, cada ocasión constitúe, asemade, unha síntese de tódalas ocasións baixo a limitación de gradacións de tipos de entrada. Cada ocasión sintetiza unha *totalidade* de contido baixo as súas propias *limitacións de modo*” (SMW, 175; cursivas engadidas)²⁵⁷.

A existencia do singular desprégase a xeito de concreción substantiva dunha perspectiva sobre a totalidade do real. O acto de decatamento sensorial (*sense-awareness*), baseamento do proceso experiencial na súa calidade de contacto prehensivo primario da interioridade experienciante coa facticidade externa, atópase sempre decantado perspectivisticamente. No decatamento sensorial ten lugar o discernimento dun certo factor particular do acontecer, detectado na súa relevancia para a propia síntese autoprodutiva pola atención focalizada en función da perspectiva. A multitude confundente dos restantes elementos do contorno pasa a ser relegada, en troques, ó transfondo vago do discerníbel non-actualizado, o que evita a dispersión da

²⁵⁶ “Human experience is an act of self-origination including the whole of nature, limited to the perspective of a focal region, located within the body” (AI, 225).

²⁵⁷ “In the same way that every occasion is a synthesis of all eternal objects under the limitation of gradations of actuality, so every occasion is a synthesis of all occasions under the limitation of gradations of types of entry. Each occasion synthesizes the totality of content under its own limitations of mode” (SMW, 175).

receptividade. A perspectiva avalía a importancia dos diversos elementos que aparecen perante ela, discrimina, selecciona, asigna prioridades, ordena. É por isto que, malia despregaren todos eles os seus horizontes respectivos sobre un único e mesmo substrato real,

“Cada mundo actual é relativo ó punto de vista” (PR, 193)²⁵⁸.

Á marxe da índole variábel dos obxectos que poden actuar como correlatos intencionais da actividade prehensiva, todo acto de decatamento sensorial implica, en xeral, a concorrencia de dous factores fundamentais, a saber:

-Unha duración, ou totalidade da natureza cosimultánea coa ocasión de experiencia que sexa o caso.

-E un *acontecemento perceptivo* (*perceptient event*), isto é, o “aquí” ou enclave corpóreo da interioridade experienciante. A idiosincrasia peculiar da constitución e dos funcionamentos somáticos do acontecemento perceptivo, xunto coa súa posición na duración na que el mesmo participa a título de factor activo, condicionan o acceso da subxectividade á facticidade circundante, determinando o ángulo perspectivístico e incluso a actitude ou reacción afectiva asumidas perante a mesma. Pero vexamos cómo caracteriza o propio Whitehead este que é o instrumento prehensivo primordial:

“Trátase do concepto dun factor definido da natureza. Este factor é un acontecemento que constitúe o foco na natureza do acto de decatamento, sendo percibidos tódolos demais acontecementos en referencia a el” (CN, 107)²⁵⁹.

O acontecemento perceptivo vertebrador do “dende” da actividade prehensiva non se identifica simplemente co “corpo-sen-máis” (por así o chamar). O corpo, a nosa carnalidade máis patentemente “propia”, áchase sempre incardinado nunha conxuntura espazo-temporal determinada, inmerso nunha interacción dinámica con tódolos demais eventos que toman parte nela, tal e como o prescribe o principio da relatividade universal do real. Sobre eles exerce o seu influxo, absorbendo, á súa vez, o influxo de canto o rodea. Os restantes elementos ambientais son tamén constitutivos, a través da mediación do corpo, sensíbel e reactivo, da especificidade da situación perceptiva da ocasión actual. Pois, ó cabo,

“O corpo é esa porción da natureza coa que coopera intimamente cada intre da experiencia humana” (MT, 115)²⁶⁰.

O corpo, o *a priori corporal* (así o recoñeceu e dignificou a fenomenoloxía), é o “aquí” por antonomasia da experiencia, o eixe que artella as liñas da perspectiva²⁶¹. O

²⁵⁸ “Each actual world is relative to standpoint” (PR, 193).

²⁵⁹ “This is the concept of a definite factor in nature. This factor is an event in nature which is the focus in nature for that act of awareness, and the other events are perceived as referred to it” (CN, 107).

²⁶⁰ “The body is that portion of nature with which each moment of human experience intimately coöperates” (MT, 115).

²⁶¹ “O ser encarnado do home, e non a conciencia ou a pura subxectividade, é o *feito orixinario*”. “O home [...] é un suxeito encarnado, o seu coñecer áchase *situado* no universo, as cousas sonlle dadas baixo perspectivas orientadas a partir do seu propio corpo. ¿Non debería este, en consecuencia –pregunta retoricamente M. HENRY-, constituí-lo tema dunha pescuda que tivese por obxecto o *home real*, non o

corpo debe ser valorado como a raiceira que finca a subxectividade *no* mundo e que asimila o mundo *para* a subxectividade. A copertenza orixinaria que entraña mutuamente a suxeito e mundo ten a súa condición de posibilidade no feito da corporeidade²⁶², na circunstancia fundante, inherente á actividade experiencial, de emerxer e se desenvolver por enteiro dende o vívido e eficaz soporte dun corpo.

É por isto que cabe entender con escrupulosa literalidade a afirmación de que a realidade externa, relativizada a súa aparencia de transcendencia absoluta, áchase *incorporada* no propio claustro subxectivo, unha vez que

“O corpo é unha parte do mundo exterior, continua con el. [...]. De maneira que, se quixésemos ser meticulosamente exactos, non poderíamos delimitar onde principia un corpo e onde remata a natureza externa” (MT, 21)²⁶³.

A superación definitiva da alienación que con tanta frecuencia padeceu o “obxecto-ego” con respecto ó mundo de cousas outras que constitúe a súa matriz natural, consumarase unicamente na medida na que logre pór fin á alienación con respecto ó corpo propio decretada polos prexuízos dualistas. Todo canto ten no seu haber a mesmidade subxectiva procede da substancialidade fundante do mundo que a transcende. E todo canto é, pode e coñece a interioridade experienciante verbo desa nutricia presenza externa, débello á efectividade do corpo, ó seu *inalienábel* ocorrer en e dende unha corporeidade²⁶⁴.

A débeda para co corpo resulta inobviábel. Os mecanismos fisiolóxicos sosteñen e condicionan por enteiro o “metabolismo” experiencial. O corpo, na súa calidade de fina antena *prehensiva*, franquea ó mundo-(xa non de todo)-outro o acceso á subxectividade. Como fiel instrumento *expresivo*, o corpo traslada eficazmente á exterioridade as diversas iniciativas intencionais (pragmáticas, cognoscitivas, puramente contemplativas) que arrincan do núcleo subxectivo. A tensión dos procesos fisiolóxicos, as peculiaridades anatómicas, os trastornos ocasionais e mesmo os hábitos perceptivos e as aptitudes de toda índole que poida ter adquirido o corpo, repercuten de maneira directa sobre a contextura obxectiva coa que se presentan perante a interioridade experienciante os materiaisprehendidos. Os estados e a bagaxe xeral (chamémola así) da circunstancia corpórea determinan asemade a natureza da reacción afectiva *visceral* (na dobre acepción, literal e figurada, do termo) do suxeito perante os datos que recibe do seu mundo circundante, esa realidade “allea” e envolvente que principia *xa* no seu propio corpo.

home abstracto do idealismo, senón este ser de carne e óso que somos cada un de nós mesmos?” (*Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987, pp. 4 e 10; os dous primeiros subliñados son nosos).

²⁶² “O corpo propio está no mundo –di MERLEAU PONTY– como o corazón no organismo: mantén continuamente en vida o espectáculo visíbel, animao e nítreo intimamente, formando con el un sistema” (*op. cit.*, p. 235).

²⁶³ “The body is part of the external world, continuous with it. [...]. Also, if we are fussily exact, we cannot define where a body begins and where external nature ends” (MT, 21).

²⁶⁴ “O mundo que nos é dado *orixinariamente* é xustamente o mundo do corpo, un mundo cuxo ser non é en orixe senón o termo transcendente do movemento”. “[O corpo] garda en si mesmo o segredo do acceso a tódolos obxectos do seu contorno, é a clave do universo e estende o seu poder sobre todo canto existe”. “O mundo é así a totalidade dos contidos de tódalas experiencias do meu corpo, o termo de tódolos meus movementos, reais ou posíbeis” (HENRY, M., *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987, pp. 101, 135 e 133).

En definitiva: se o suxeito non pode menos que recoñece-la intimidade do vencello que o liga ó mundo externo, é porque a isto o instan as demandas invasivas do corpo, ese fragmento vívido da natureza sobre o que recaen directamente as interpelacións do contorno.

A unidade entre o *ego*-que-pensa e o corpo que pode e obra con eficacia, unidade inconcibíbel, a forza de incrustada de aporías, para a sutileza perplexa da epistemoloxía moderna, é vivida intensamente, en troques, pola experiencia espontánea. Esta apropiación instintiva da súa extensión somática patentiza ó núcleo subxectivo a copertenza carnal que entretece o seu ser co da realidade que, “da outra banda”, mobiliza a vehemencia da súa actividade intencional. A consistencia do mundo non é motivo de desacougo para a sabedoría primitiva que asiste en todo momento á experiencia, para ese saber humilde e poderoso que *se sente* corpo, corpo inmerso na natureza, amasado cos materiais da natureza e, ó tempo, modelador da mesma. O escepticismo é simplemente un afectado exercicio teórico, incapaz, en último extremo, de se amosar coherente co seu propio xogo²⁶⁵.

O corpo, en canto vivo, endexamais podería acharse ensumido nun “estar-aí” indiferente e pasivo, reaccionando mecanicamente perante os estímulos do medio, como presenza cóusica abandonada de si á iniciativa da natureza. A vida, a vida que se concreta e focaliza nun corpo, é, primaria e primordialmente (tal e como o reflicte a noción spinoziana de *conatus*), actividade de autoafirmación e expansión, pulo en prol da conservación e plenificación do propio ser. O existente concreto pugna por imprimilo seu carácter sobre o contorno, procurando acondicionalo en función das propias necesidades e facéndoo depositario da “inmortalidade obxectiva” dos seus logros entitativos. Un corpo vivo é sempre un corpo *expresivo*, un ámbito versátil de manifestación para a interioridade experienciante. Porque o corpo é *propio*, préstase a trasladar eficientemente á facticidade externa as apeticións, propósitos e iniciativas creativas da subxectividade. Pode tomarse como adecuada definición do corpo a afirmación que o presenta concisamente como

“Esa rexión do mundo que constitúe o campo primario da expresión humana” (MT, 22)²⁶⁶.

Un corpo animal é un organismo, no sentido específico que adquire este termo no pensamento whiteheadiano. A sinxela ecuación “corpo = organismo”, tautolóxica nos usos da linguaxe ordinaria, non é trivial no espazo semántico no que se move esta investigación. Aquí, falar de “organismo” é falar dunha unidade complexa, dun sistema de sociedades de ocasións actuais (ou unidades elementais de experiencia), cuxa coordinación interna frutifica na produción dun núcleo experienciante ó que é inherente unha perspectiva que abrangue e unifica, sen consistir por iso nunha mera xustaposición das mesmas, as perspectivas parciais dos elementos particulares que integra.

“Un corpo áchase composto de varios centros de experiencia que se impoñen reciprocamente os resultados da súa actividade autoexpresiva” (MT, 23)²⁶⁷.

²⁶⁵ Como apunta oportunamente WITTGENSTEIN, “quen quixese dubidar de todo, nin sequera chegaría a dubidar. O propio xogo da dúbida presupón xa a certeza” (*Sobre la certeza* -edc. bilingüe-, Barcelona, Gedisa, 1995, § 115).

²⁶⁶ “That region of the world which is the primary field of human expression” (MT, 22).

²⁶⁷ “The body is composed of various centres of experience imposing the expression of themselves on each other” (MT, 23).

O organismo vivo transcorre como intenso fluxo e reflujo de sentires. A súa estrutura adopta a forma dunha rede vibrante de prehensións e expresións, de expresións que exteriorizan no ámbito común os produtos da tensión experiencial de cada un dos elementos particulares do conxunto, e de prehensións que captan estas manifestacións para os restantes membros do sistema. A interacción coordinada, na medida en que afianza a complementación e a relevancia mutua entre os elementos simples, promove a emerxencia dunha unidade de sentir (ou de vivencia) capaz de organizar e redefinir conforme ós parámetros dun proxecto global os dinamismos dos niveis inferiores. Esta unidade complexa é o que adoita denotarse co concepto de “suxeito de experiencia”.

A superioridade da sociedade de ocasións que funciona nun organismo como centro unificador e dominante radica na variedade da súa experiencia. Nela conflúen as pulsións, marcadamente especializadas, procedentes de tódolos sub-organismos particulares, o que lle permite obter unha perspectiva máis axustada sobre a situación do conxunto orgánico e desenvolver, en consecuencia, unha maior capacidade de reacción perante os estímulos do medio.

O efecto da coordinación e da variedade de experiencia redunda na intensificación da actividade creativa (ou conceptual) do polo mental do suxeito. Até o punto que cabe considerar que o que define a intelixencia é precisamente o seu vencello esencial coa *novidade*. A habilidade que demostra espontaneamente a mentalidade complexa á hora de deseña-las súas estratexias de acción en resposta ós desafíos suscitados pola circunstancia externa, proporciona argumentos sólidos cos que avalar esta tese. Sobre todo se a isto se engaden as virtualidades inherentes ó poder imaxinativo, capaz de xerar e introducir na compacidade do fáctico posibilidades do ser e do facer até o momento inusitadas.

“En razón do corpo, co seu milagre de orde, os tesouros do ambiente pasado aflúen á ocasión vivente. A ruta final de ocasións perceptivas se cadra sexa unha sarta de eventos a vadiar polos espazos ‘baleiros’ nos intersticios do cerebro. Nin se atafea nin bole. Resulta axitada polas intensidades do seu sentir privado, de atracción ou de aversión. Á súa vez, esta culminación da vida corporal transmítese como elemento de novidade polas avenidas do corpo. A súa única utilidade para o corpo consiste na súa vívida orixinalidade: é o órgano da novidade” (PR, 339)²⁶⁸.

O fenómeno da potencia creativa, intuición prospectiva que penetra na opacidade do “dado” para descubrir aquelas alternativas latentes que agardan a seren actualizadas, acada as súas realizacións máis notábeis no caso da experiencia humana. Whitehead suxire mesmo que

“A definición do xénero humano é que nesta clase de animais a actividade central ten sido desenvolvida na dirección da súa relación coa novidade” (MT, 26)²⁶⁹.

²⁶⁸ “It is by reason of the body, with its miracle of order, that the treasures of the past environment are poured into the living occasion. The final percipient route of occasions is perhaps some thread of happenings wandering in ‘empty’ space amid the interstices of the brain. It toils not, neither does it spin. It is shaken by its intensities of private feeling, aversion or aversion. In its turn, this culmination of bodily life transmits itself as an element of novelty throughout the avenues of the body. Its sole use to the body is its vivid originality; it is the organ of novelty” (PR, 339).

²⁶⁹ “The definition of mankind is that in this genus of animals the central activity has been developed on the side of its relationship to novelty” (MT, 26).

A afinación progresiva da actividade conceptual culmínase coa elaboración das ambiciosas directrices que inspiran e mobilizan a aventura²⁷⁰ da civilización. Se cadra sexa este o maior dos “prodixios” da evolución: o tránsito dende o “cruamente” biolóxico cara a unha aposta arriscada polo ideal e o sentido. A transfiguración, que con razón admira ó pensamento, non é o don arbitrario dunha intervención sobrenatural. Trátase, “simplemente”, do resultado final da lóxica infalíbel da *orde*. Non é pouco o que esta ten posto en xogo, unha vez superado o serodio repertorio de variábeis do instinto. Pois, malia tódalas súas limitacións,

“A vida dun ser humano recibe o seu valor, a súa importancia, do xeito no que os ideais aínda non realizados modelan os seus propósitos e matizan as súas accións” (MT, 27)²⁷¹.

²⁷⁰ Xa se ten aludido á posición *cordialmente* central que ocupa a noción de “aventura” no pensamento whiteheadiano. Con ela intenta suxerirse o risco apaixonante inherente ó proceso global, que avanza lastrado pola traxedia do mal cara ó seu destino final de Beleza e Harmonía.

²⁷¹ “The life of a human being receives its worth, its importance, from the way in which unrealized ideals shape its purposes and tinge its actions” (MT, 27).

5.4. Expresión

“Nada hai no mundo real que sexa meramente un feito inerte. Toda realidade está aí para o sentir: promove o sentir e é sentida. Como tampouco hai nada que pertenza meramente á privacidade do sentir dunha actualidade individual. Todo se orixina na privacidade. Pero o que así ten sido orixinado, impregna publicamente o mundo” (PR, 310)²⁷².

O pulo expresivo, conxugado en artellamento rítmico coa actividade prehensiva, representa o momento de autoafirmación entitativa que completa o ciclo do proceso experiencial. Nesta ambivalencia receptivo-expresiva reside o fecundo paradoxo do acto de experiencia concreto. As evolucións con-formativas da ocasión actual, que transcorren a xeito de (re)creación novidosa da *unidade* do diverso, redundan no *esmiuzamento expansivo* da unidade global como resultado da agregación ó caudal do múltiple da súa propia realización particular.

O sentir da importancia provén da inmanencia da infinitude no finito, do múltiple no “un” singular; noutras palabras: da impositividade coa que o “outro” aborda a mesmidade experienciante, facéndolle consta-lo seu valor. O movemento experiencial invértese na súa oscilación dialéctica e dá lugar ó fenómeno da expresión. Co concepto de “expresión” significase a actividade do existente particular que pugna por plasma-lo seu carácter sobre as demais realidades do contorno, rebordando os límites da súa inmediatez efémera para proxecta-lo seu influxo sobre o novo que xorde e prosegue. A expresión posibilita a inmanencia do finito nas restantes finitudes que o transcenden, o que vale por dicir: na totalidade que se rexenera inesgotabelmente, até o infindo.

A actividade expresiva, o pulo espontáneo (verdadeira urxencia) en prol da exteriorización e difusión, naquilo que é sentido como “o outro” de si, de algo que semellaba esgota-lo seu alcance e significación nos circuitos privados da interioridade experienciante, constitúe a manifestación máis primaria da tensión vital. A vida é expresividade, afán de autoafirmación do existente particular, que precisa comproba-la efectividade do propio ser corroborada pola alteridade, da que demanda recoñecemento e resposta. A apropiación e asimilación (no sentido máis etimolóxico do termo, como “facer similar”) das cousas outras, ou, no extremo inverso, o se converte-lo “un-mesmo” en propiedade do outro, nun factor incorporado perennemente ó patrimonio obxectivo do mundo, para salvar, dun ou doutro xeito, a plenitude perecedoira da autoinmediatez, son apeticións inherentes á raíz máis rexa do existir. Así o require, con necesidade ontolóxica, a dinámica da actividade autocreativa que subxace a todo acontecer²⁷³. Nun universo minuciosamente correlacional, cuxo proceso transcorre como crecemento sinérxico dun sensíbel organismo,

“A esencia do ser consiste en acharse implicado na acción causal sobre outros seres” (AI, 120)²⁷⁴.

²⁷² “There is nothing in the real world which is merely an inert fact. Every reality is there for feeling: it promotes feeling; and it is felt. Also there is nothing which belongs merely to the privacy of feeling of one individual actuality. All origination is private. But what has been thus originated, publicly pervades the world” (PR, 310).

²⁷³ Véxase *supra*, 4.2. .

²⁷⁴ “The essence of being is to be implicated in causal action on other beings” (AI, 120).

Pero o que interesa verdadeiramente a unha pescuda fundamental verbo do fenómeno da expresividade, é o feito de que nel se transloce, de maneira especialmente sintomática, a certeza acerca do estar-aí dun mundo externo que *in-corpora* o propio núcleo subxectivo. Ó suxeito cónstalle a existencia de “o outro de si”. Decátase, sen acubilla-la menor dúbida ó respecto, de que “iso outro” posúe *peso ontolóxico* de seu. Porque é *manifestamente real*, *realmente grave* e aínda *gravosa*, a alteridade afecta e “importa”. Esixe ser tida en conta. “O outro” é a presenza grave e inobviábel que opón resistencia á expansividade da mesmidade, limitándoa, estimulándoa e revelándolle, tamén, a medida do seu propio ser. O mundo é o caso. Mantense “no seu”, tenazmente independente, e faise sentir como imprescindíbel. Así o *sabe* o suxeito. Deste recoñecemento dá boa proba o pulo instintivo cara á expresión de si, que procura informar a ese mundo que aparece tan “importante” acerca da propia existencia e necesidades, instándoo a as tomar en consideración. Facendo patente nela a súa propia realidade, o suxeito prepara o acondicionamento e a dominación desa consistencia allea na que lle vai un interese estritamente vital. No pulo expresivo reside e se manifesta de xeito inequívoco

“A evidencia fundamental da nosa presuposición dun mundo externo” (MT, 21)²⁷⁵.

Sentimos ou vivimos con previedade absoluta en relación con calquera saber explícito a nosa copertenza íntima cun mundo de cousas outras que nos transcende sen nos ser por iso completamente estraño. O mundo está aí, fica aí, real e resistente, obstinado, patentizando coa súa solidez fundante a precaria continxencia dos focos de experiencia particulares que o aluman ocasionalmente. O mundo é *o incontrovertíbel*. Agora ben; nada disto implica que sexa indiferente ás evolucións da tensión subxectiva. O mundo, que é tan consistente como fecundo e fluído, déixase acadar á súa vez pola acción expansiva da interioridade experienciante²⁷⁶. Na aventura inculminábel do proceso global hai sempre un lugar para a participación creativa de todas e cada unha das súas ocorrencias particulares.

²⁷⁵ “The most fundamental evidence of our presupposition of the world without” (MT, 21).

²⁷⁶ Esta dialéctica de constitución recíproca é obxecto de prolixos desenvolvementos no ámbito da fenomenoloxía, en cuxas análises “vémonos sempre conducidos a unha concepción do suxeito como *ek-stase* e a un vencello de transcendencia activa entre o suxeito e o mundo. O mundo é inseparábel do suxeito, pero dun suxeito que non é máis que proxecto do mundo, e o suxeito é inseparábel do mundo, pero dun mundo proxectado por el mesmo. O suxeito é ser-no-mundo (*être-au-monde*) e o mundo é ‘subxectivo’ na medida en que a súa textura e articulacións son deseñadas polo movemento de transcendencia do suxeito” (MERLEAU PONTY, *op. cit.*, 491-492).

5.5. Os modos perceptivos e a densidade bidimensional da experiencia

“Na percepción pura situámonos verdadeiramente *fóra* de nós mesmos, [...] *palpámo-la* realidade do obxecto nunha intuición inmediata”²⁷⁷.

5.5.1. A eficacia causal

“Unha parte da nosa experiencia está á man e ben definida na nosa conciencia, polo que resulta doado reproducila a vontade. O outro tipo de experiencia, malia que insistente, é vago, obsesionante e ingobernábel. O primeiro tipo, a pesar de toda a súa decorativa aparencia sensíbel, é estéril. Amosa un mundo oculto tras una pantalla adventicia produto dos nosos funcionamentos corporais. O outro tipo vén recargado polo contacto coas cousas pasadas, as cales apreixan a nosa inmediatez. Este último tipo de experiencia, o modo da eficacia causal, é o que predomina nos organismos vivos primitivos” (SME, 43-44)²⁷⁸.

A análise en profundidade do fenómeno experiencial revela o que cabe denomina-la súa densidade *bidimensional*. Nos organismos máis desenvolvidos, o acto de experiencia concreto confórmase a xeito de superposición entre as producións respectivas dos dous modos perceptivos inherentes á súa constitución somática: a eficacia causal e a inmediatez presentativa. Dúas vías prehensivas que, malia achárense vencelladas intimamente e seren complementarias entre si, non comparten estatuto de orixinariedade ontolóxica nin poden ser adscritas a un mesmo nivel de primordialidade epistemolóxica²⁷⁹.

“A percepción nesta forma primaria é a conciencia da eficacia causal do mundo externo, en razón da cal o receptor se define como concrescencia a partir dun dato constituído definitivamente. O carácter vectorial do dato é a eficacia causal. [...]. De xeito que percepción, neste sentido primario, é percepción do mundo establecido no pasado, constituída polas súas tonalidades afectivas e eficaz en razón das mesmas. A

²⁷⁷ HENRI BERGSON, *Matière et Mémoire*, en *Oeuvres*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p. 222; cursivas engadidas.

²⁷⁸ “One part of our experience is handy, and definite in our consciousness; also it is easy to reproduce at will. The other type of experience, however insistent, is vague, haunting, unmanageable. The former type, for all its decorative sense-experience, is barren. It displays a world concealed under an adventitious show, a show of our own bodily production. The latter type is heavy with the contact of the things gone by, which lay their grip on our immediate selves. This latter type, the mode of causal efficacy, is the experience dominating the primitive living organisms” (SME, 43-44).

²⁷⁹ Se cadra sexa nesta diagnose verbo da dinámica do metabolismo experiencial onde resulte máis significativo, por atinxir de maneira directa o núcleo do labor de fundamentación, o paralelismo entre a analítica whiteheadiana e as formulacións da fenomenoloxía, en xeral, e de MERLEAU PONTY, moi en particular. Tamén para este último, “a ‘función simbólica’ ou ‘función de representación’ sostén os nosos movementos, pero non representa un termo último para a análise, senón que repousa, á súa vez, sobre un certo chan, sendo o erro do intelectualismo a facer repousar sobre ela mesma, separándoa dos materiais nos que se realiza, sen recoñecer en nós, a título orixinario, unha presenza do mundo sen distancia”. “Por baixo dos actos expresos mediante os cales poño diante de min un obxecto á súa distancia, nunha relación definida cos outros obxectos e provisto de caracteres definidos e observábeis, por baixo das percepcións propiamente ditas, hai [...], para as soster, unha función máis profunda, sen a cal faltaría o índice de realidade ós obxectos percibidos [...] e en virtude da cal adquieren estes relevancia ou valor para nós. Trátase do movemento que nos leva alén da subxectividade, que nos instala no mundo con anterioridade a toda ciencia e a toda verificación, mediante unha sorte de ‘fe’ ou de ‘opinión primordial’ [a *Urglaube* ou *Urdoxa* de Husserl]” (*op. cit.*, pp. 145 e 395).

percepción, neste sentido do termo, será denominada ‘percepción no modo da eficacia causal’” (PR, 120)²⁸⁰.

No substrato preconsciente da experiencia, fundante e radical, desprega a súa actividade o sentir (ou mellor, se cadra: o *saber-sentido*) da *eficacia causal*. A eficacia causal opera a xeito de decatamento mudo e rudimentario, obstinadamente insistente. Dela deriva de maneira directa a certeza da realidade do propio ser *na* realidade do mundo. A vehemencia perentoria deste modo perceptivo patentiza ó suxeito a presenza dun ámbito externo de cousas-outras, *reais* no mesmo grave e inescapábel sentido que a súa propia existencia. A apertura orixinaria entre suxeito e mundo mantense franca en virtude da mediación indefectíbel do sentir da eficacia causal, que impregna a interioridade experienciante coa atmosfera densa do seu medio circundante. A da eficacia causal é unha experiencia saturadora, case podería dicirse que *invasiva*. Non en van ten a súa sé no corpo-total (ou “acontecemento perceptivo”), ese sensíbel instrumento prehensivo en contacto vívido coa natureza da que el mesmo é parte.

Como froito deste sentir primario e primordial xermola, na entraña escura e profunda do ser, a certeza incombíbel da *imbricación* radical entre a subxectividade e o mundo, a certeza da *miña* realidade *na* realidade-matriz do mundo, máis alá de toda *razón*. O da eficacia causal é un saber demasiado *primitivo*, demasiado *sentido*, como para precisar de avais ou traducións, sequera, de índole discursiva. O sentimento reborda a razón porque cala máis fondo que ela na cerna do real. As elaboracións whiteheadianas verbo do modo perceptivo da eficacia causal anticipan²⁸¹ a teoría da afectividade orixinaria de P. Ricoeur, coa súa tese central da *ambivalencia* “paradoxal” do *sentimento*²⁸². Todo sentir é, en rigor, un sentirse, un modo de *se* vivi-la propia intimidade como resultado da súa afección por unha alteridade. O sentimento revela a *copertenza* esencial entre suxeito e mundo, cunha evidencia inacadábel por completo para a representación²⁸³.

²⁸⁰ “Perception in its primary form is consciousness of the causal efficacy of the external world by reason of which the percipient is a concrescence from a definitely constituted datum. The vector character of the datum is this causal efficacy. [...]. Thus perception, in this primary sense, is perception of the settled world in the past as constituted by its feeling-tones, and as efficacious by reason of those feeling-tones. Perception, in this sense of the term, will be called ‘perception in the mode of causal efficacy’” (PR, 120).

²⁸¹ Pois, como observa D. R. GRIFFIN, “o termo *sentir* [sendo o sentir o vehículo da percepción da eficacia causal] suxire tanto que *algo* é sentido como que é sentido *cunha emoción*” (*op. cit.*, p. 80).

²⁸² AMOR RUIBAL tiña constatado xa, pola súa banda, a ambigüidade entrañada no fenómeno do sentir, *paradoxo fundante da racionalidade* que revela ó suxeito o absoluto vehemente da autoinmediatez na xusta medida na que é atinxido por unha alteridade que o transcende. “As sensacións no seu dobre elemento –di Amor Ruibal– levan para nós unha representación de *exterioridade*, cuxo baseamento non é outro [...] que a proxección espacial concomitante, como noción primitiva e indispensábel en toda a nosa vida cognoscitiva. A diferenza entre o valor *significativo* das sensacións e o *afectivo* está en que, aquel fainos distingui-los obxectos de nós, facéndoos polo tanto independentes do noso ser, namentres este é inseparábel de nós, facendo que o noso corpo sexa coñecido como noso e contraposto ós obxectos exteriores. [...]. Esta oposición de direccións entrámbalas funcións da sensación, a unha cara á individualidade do que sente, e a outra cara á individualidade da cousa sentida, son o principio da distinción do *eu* e do *non eu*; pois [...] o labor cognoscitivo, á inversa do que se cre noutras hipóteses filosóficas, non é [...] o de aproxima-lo suxeito e o obxecto, partindo do seu illamento e oposición, senón pola contra partindo da mutua indistinción dende o punto de vista cognoscitivo, e do seu enlace preconsciente de relatividade dende o punto de vista real, as funcións cognoscitivas veñen ter por obxecto primeiro e último o illar e distinguir, caracterizando a individualidade do *eu* e a do *non eu*” (*Prbls.* V, 157).

²⁸³ “O sentimento é a manifestación sentida dunha relación co mundo *máis profunda* que a da representación que institúe a polaridade de suxeito e obxecto. Esta relación co mundo atravesa todos eses fíos secretos ‘tendidos’ entre nós e os demais seres que denominamos, precisamente, ‘tendencias’. Estes *vencellos antepredicativos*, prerreflexivos, preobxectivos, non podemos aprehendelos máis que a través

Como o expresa a atinada distinción establecida por S. Alexander²⁸⁴ entre “contemplación” (*contemplation*) e “vivencia” (*enjoyment*), a evidencia da pertenza a un mesmo plano de realidade por parte de suxeito e obxecto vívese, apálpase, experimentábase intuitivamente, mais non se *ve*. Precisamente porque *nela* se está, porque ela é o medio impregnante e total, non pode ser proxectada *perante* unha mirada analítica posicionada nun “fóra” inconcibíbel. O suxeito que obxectiva e representa non pode verse a si mesmo, converterse no seu propio obxecto, tornar transparente a súa immediatez como torna transparente o mundo. A subxectividade *vívese*, a obxectividade *contémplase*. Pero a vivencia da subxectividade entraña indefectibelmente a presenza sentida do mundo. O mundo é aquela porción da *súa* realidade que aparece para o suxeito dotada dun poder de iniciativa que escapa ó control da intencionalidade persoal.

Este mesmo xogo semántico é utilizado por M. Henry na súa caracterización da experiencia orixinaria, identificando no “*se sentir vendo*”, por oposición á distancia *xa* alienada requirida polo “*ver*”, a significación ontolóxica e existencialmente primordial da *cogitatio*²⁸⁵. A *afectividade transcendental*, constancia *pática* do propio ser, late no núcleo da conciencia abríndoa cara a aquelas fonduras da vida subxectiva que escapan á intencionalidade obxectivadora. No absoluto inmanente da experiencia ten lugar a revelación orixinaria, auto-afección impregnante da vida que se palpa a si mesma e terma de todo aparecer referíndoo á súa grave immediatez. Tanto máis rexo canto máis subterráneo, o fundamento fica na escuridade, na tebra primordial na que se xestan a luz do mundo e o poder de facer-ver inherente ó logos conceptual. O fundamento é o *invisíbel*. Vencello vivo fincado no ser, a raíz da subxectividade, muda e inefábel, oprime o sentir arrincando del o testemuño que resoa na experiencia como auténtico dicir primordial.

de dúas linguaxes fragmentadas, a das condutas e a dos sentimentos, que teñen neles a súa raíz común. Unha tendencia é a un tempo a dirección obxectiva dunha conduta e a mira dun sentimento. O sentimento non é outra cousa que a dirección mesma da conduta en canto sentida, a manifestación que resente aquilo ‘cara ó que’ se achega, ‘lonxe do que’ se arreda, ou ‘contra o que’ loita o noso desexo”. “Fixemos do sentimento a manifestación sentida dos vencellos cos seres e aspectos do mundo que constitúen as tendencias. Podemos comprender agora a función do sentimento [...] como a *inversa* da función de obxectivación. Namentres a representación nos *opón* os obxectos, o sentimento *testemuña* a nosa afinidade, a nosa coadaptación, a nosa harmonía electiva en relación coas realidades cuxa efixie afectiva portamos. Os escolásticos tiñan unha palabra perfecta para expresar esta conveniencia mutua entre o vivente e os bens que lle son conxéneres: falaban de *unión connatural*. Este vencello connatural operámolo de xeito silencioso nas nosas tendencias, resentíndoo en toda a nosa vida afectiva”. “O sentimento ten como función xeral interioriza-la realidade que nos ‘obxectamos’, compensa-la escisión entre suxeito e obxecto mediante unha *conciencia de participación*” (RICOEUR, P., ‘Le sentiment’, en *À l’École de la Phénoménologie*, Paris, J. Vrin, 1986, pp. 253, 254 e 255; os dous primeiros subliñados, así como os tres últimos, son nosos).

²⁸⁴ ALEXANDER, S., *Space, Time and Deity* (2 vols.), Gloucester (Mass.), Peter Smith, 1979.

²⁸⁵ “Sempre hai no ver un non-ver –propugna HENRY-, e con el un non-visto, que o *determinan* por enteiro”. “Agora ben, este non-ver e este non-visto, este *invisíbel*, non son o inconsciente nin a negación da fenomenalidade, senón a súa *fenomenalización primordial*; non son un presuposto, senón a nosa vida mesma no seu *pathos* inextático e non obstante incontestábel –o *único* que é *incontestábel*: o *afecto* na súa paixón” (*Phénoménologie matérielle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990, pp. 179 e 111; cursivas engadidas).

Non existe nada tal como un coñecemento “puro”²⁸⁶, desleigado inconcibibelmente da vida e alleo ó sentir. Toda experiencia arraiga sobre un substrato eminentemente emocional, *afectivo*. Ó suxeito, visceral *ser-no-mundo*, vaille o seu ser no seu coñecer. É por iso que experimenta un “interese” (*concern* –AI, 176), a xeito de “emoción viva” (*living emotion* –AI, 232), polo seu obxecto, esa alteridade rexa descuberta na súa relevancia vital para a propia actividade (auto)creativa. As evolucións posteriores do proceso cognoscitivo non teñen máis sentido que axustar e facilita-lo intercurso coa transcendencia patentizada pola apertura intencional, para o que cómpre traducir, cualitativamente primeiro e conceptualmente a continuación, as determinacións difusas que aparecen, na súa orixe, como tonalidades vehementes do sentir. O significado último da abstracción palpita nas fonduras recónditas da súa entraña afectiva.

“Á base da experiencia hai unha mesturaza de sentires, derivados de realidades individuais e dirixidos cara a elas. A intensidade da experiencia require que discriminémo-los factores compoñentes, cada un como un ‘Iso’ individual coa súa significación peculiar” (AI, 280)²⁸⁷.

“A experiencia primitiva é sentir emotivo, sentido na súa relevancia en relación cun mundo alén. O sentir é cego e a relevancia é vaga. O sentir, asemade, xunto coa referencia a un mundo exterior, tórnase apetición, que é o sentir dunha relevancia determinada en relación cun mundo a piques de ser. Na fraseoloxía da física, esta

²⁸⁶ “O coñecemento ‘perfecto’ –sostén J. DEWEY- non é coñecemento (no sentido intelectualista ou lóxico do termo) en absoluto, senón algo moi semellante á disposición das persoas relixiosas ou prácticas: unha actitude de posesión e de satisfacción –a paz que reborda o entendemento. Esta implica o control de si mesmo, derivado do control do obxecto do que depende a condición do suxeito no presente. [...] E se os resultados da actitude que acompaña o axuste así logrado exceden o ámbito do pragmático, iso débese á densa carga emocional, moral ou estética, inherente ó seu contido. Quen se decate do grao no que o coñecemento discursivo resulta tinguido empiricamente, adquirindo a calidade do valor inmediato, no transcurso de experiencias posteriores, coidarase ben, penso eu, de supor que a ‘experiencia inconsciente’ represente a única alternativa á experiencia intelectualizada” (*The Knowledge Experience Again*, en *Essays on the New Empiricism –The Middle Works*, vol. 3, pp.179-180). Para maior abundancia en relación coa dimensión *vitalmente pragmática* inherente á actividade cognoscitiva, véxase, deste mesmo autor, ‘The Antecedents and Stimuli of Thinking’, ‘The Objects of Thought’, ‘The Relationship of Thought and Its Subject-Matter’ (en *Essays on Logical Theory –The Middle Works*, vol. 2), ‘The Intellectualist Criterion for Truth’, ‘The Control of Ideas by Facts’, ‘What Pragmatism Means by Practical’, ‘Does Reality Possess Practical Character?’, ‘The Bearings of Pragmatism Upon Education’ (en *Essays on Pragmatism and Truth –The Middle Works*, vol. 4), ou ‘Some Implications of Anti-Intellectualism’ (en *How We Think and Selected Essays –The Middle Works*, vol. 6). A condición ineximibelmente militante da existencia fáctica tampouco pasou desapercibida para a fenomenoloxía. HEIDEGGER identificou a esencia do ente intramundano no “estar-á-man” (*Zuhandenheit*) para o *Dasein* (*Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, § 15). MERLEAU PONTY, pola súa banda, insiste en que “a actividade categorial, denantes de ser pensamento ou coñecemento, é unha *certa maneira de se relacionar* co mundo e, correlativamente, un certo *estilo* ou configuración da experiencia”, xa que “o sensíbel non só ten unha significación *motriz* e *vital*, senón que non é outra cousa que unha certa maneira de estar no mundo que se nos propón dende un certo punto do espazo e que o noso corpo retoma e asume na medida que pode; a sensación é literalmente unha *comunión*” (*op. cit.*, pp. 222 e 245-246; cursivas engadidas). E para M. HENRY, asemade, “as categorías son os *poderes* do ego, os modos fundamentais da vida, as determinacións primeiras da existencia. [...] A categoría non é simplemente unha idea, senón unha *maneira de vivi-lo mundo*, unha estrutura da vida natural”. “Os obxectos non son orixinariamente, e nin sequera corrientemente, obxectos *contemplados*, senón que son os obxectos dos nosos movementos. [...] Os obxectos non son primeiro representados, senón vividos inmediatamente polos poderes en virtude dos cales nos relacionamos con eles” (*Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987, pp. 44-45 e 130-131; cursivas engadidas).

²⁸⁷ “At the base of experience there is a welter of feeling, derived from individual realities and directed towards them. Thus for strength of experience we require to discriminate the component factors, each as an individual ‘It’ with its own significance” (AI, 280).

experiencia primitiva é un ‘sentir vectorial’, é dicir, un sentir que provén dun alén determinado e que apunta cara a un alén que está por determinar” (PR, 163)²⁸⁸.

En virtude do sentir da eficacia causal, o suxeito decátase do seu se achar inmerso nun proceso dialéctico de creación recíproca cun mundo externo non de todo alleo.

O contido proteico do sentir da eficacia causal entraña asemade unha *precomprensión* (como aquela na que cifrara Heidegger o tránsito do meramente óntico ó ontolóxico e a preeminencia entitativa do *Dasein*) do significado primixenio da *temporalidade*. O suxeito experimenta, en efecto,

-O seu recibirse da substancialidade dun mundo *antecedente*.

-A vivencia da súa inmediatez no agora *presente*.

-A repercusión dos efectos da súa actividade sobre a potencialidade dun *futuro* incipiente, no que haberán de incidir sobre o chegar-a-ser doutras entidades.

Nesta comprensión rudimentaria o suxeito non fai senón sondar intuitivamente a tripla dimensión da súa propia constitución entitativa, pois, como se lembrará,

“Unha entidade actual posúe un triplo carácter: (i) ten o carácter que lle é ‘dado’ polo pasado; (ii) ten o carácter subxectivo ó que aspira o seu proceso de concrecencia; (iii) ten o carácter superxectivo consistente no valor pragmático da súa satisfacción específica en canto cualificación da creatividade transcendente” (PR, 87)²⁸⁹.

O sentir da eficacia causal emerxe na subxectividade de maneira escura, vaga na explicitación das súas “razóns”, pero non por iso menos intensa. Antes ó contrario, é precisamente a *impositividade* impetuosa coa que aborda e impregna o núcleo subxectivo a que o acredita como saber *fundante*, *connatural* ós dinamismos da experiencia. Neste saber atópase instalado de feito o suxeito, dende o seu “sempre” irremontábel. Nel se move e por el se deixa levar sen necesidade de revisar ou contrastar expresamente as súas garantías. O suxeito non concibe sequera a posibilidade (moito menos a pertinencia) de cuestiona-la veracidade do sentir da eficacia causal, ou a verdade entitativa daquilo que este lle certifica. Trátase, simplemente, do que *só cabe dar por suposto*. E isto coa mesma segura naturalidade coa que se dá por suposto (tanto, que nos permitirnos desentendérmonos e mesmo “esquecérmonos” del) o ar que respiramos regularmente e grazas ó cal vivimos.

Cómpre considerar entón que

“Eses períodos das nosas vidas nos que a percepción da presión dun mundo de cousas con carácter de seu, un carácter que modela misteriosamente a nosa propia

²⁸⁸ “The primitive experience is emotional feeling, felt in its relevance to a world beyond. The feeling is blind and the relevance is vague. Also feeling, and reference to an exterior world, pass into appetition, which is the feeling of determinate relevance to a world about to be. In the phraseology of physics, this primitive experience is ‘vector feeling’, that is to say, feeling from a beyond which is determinate, and pointing to a beyond which is to be determined” (PR, 163).

²⁸⁹ “An actual entity has a threefold character: (i) it has the character ‘given’ for it by the past; (ii) it has the subjective character aimed at in its process of concrecence; (iii) it has the superjective character, which is the pragmatic value of its specific satisfaction qualifying the transcendent creativity” (PR, 87).

natureza, se torna máis intensa [fronte á habitual primacía aparente das representacións do outro modo perceptivo, artellado en torno ós sentidos especializados], eses períodos son o produto da reversión a un estadio primitivo” (SME, 44)²⁹⁰,

onde “primitivo” ten de entenderse como sinónimo de *orixinario* e *fundamental*.

A intuición da eficacia causal ten un carácter *gravoso*. Así o cualifica o propio Whitehead. O adxectivo, alén de expresivo, resulta apropiado no seu sentido máis estrito. A da eficacia causal é unha intuición inexorábel, impregnante e indelével. Non podería ser doutro xeito, tendo en conta a densidade das súas implicacións ontolóxicas e o papel fundante que desempeña no proceso experiencial. A eficacia causal abafa os estratos profundos da experiencia co rexo cargamento de certeza do que se nutren, amais da iniciativa pragmática, as actitudes afectivas que adopta o suxeito perante as interpelacións do medio.

A *intencionalidade* constitutiva das reaccións *emotivas* primarias testemuña de xeito inequívoco o noso espontáneo facérmonos cargo da presenza efectiva dunha realidade circundante, invasiva e inderrogábel, *afectante* e *afectiva*²⁹¹. Unha realidade cuxas evolucións intrínsecas nos acadan e atinxen directamente e ás que teñen de se adaptar, por necesidade estritamente vital, as tensións do propio existir. As cousas-outras están aí, é un feito. Ou mellor, *o* feito, o feito primordial, manifesto cunha evidencia tan absoluta que reborda a palabra, *irrefutábel* porque constitúe o baseamento de toda *razón*. O ser, *comunidade real de efectividade e sentido*, é o caso. A experiencia reconece intuitivamente a súa pertenza a esta comunidade orixinaria, de cuxa vida participa xunto con outras moitas existencias que constata cabo de si. Non é posíbel deixar de contar con elas, como tampouco impedir que elas, á súa vez, contén connosco. Isto, como se dixo, é un feito, un feito, amais, ineludíbel, agrádenos ou non.

“A ira, o odio, o medo, o terror, a atracción, o amor, a fame, a ansia, o gozo intenso, son sentimentos e emocións vencellados estreitamente cos funcionamentos primitivos de ‘arredamento de’ e ‘expansión cara a’. [...]. Estas emocións primitivas veñen acompañadas polo recoñecemento máis patente doutras cousas reais que reaccionan sobre nós mesmos. [...]. Esta [é a] obviedade primitiva da percepción da ‘conformación’” (SME, 45)²⁹².

²⁹⁰ “Those periods in our lives –when the perception of the pressure from a world of things with characters in their own right, characters mysteriously moulding our own natures, becomes strongest– those periods are the product of a reversion to some primitive state” (SME, 44).

²⁹¹ Pois, como sinala M. HENRY, “o mundo non é única nin *primeiramente* un mundo físico e material, senón un mundo constituído por predicados axiolóxicos, *afectivos*, un mundo sereno ou ameazador, nocivo ou vantaxoso, cheo de febre, de enfrontamentos, de resentimento, de fasquía, de fatiga, un mundo poboado de olladas que me ollan ou me esquivan ou que simplemente me ignoran” (*Phénoménologie matérielle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990, p. 170; cursivas engadidas). Para Henry, como para o propio Whitehead, a actividade intencional desenvólvese indefectibelmente sobre o fondo indelével dunha tonalidade afectiva que determina de maneira decisiva o artellamento, valor e sentido do contido obxectivo do proceso experiencial. Para un exame en detalle do tratamento que dá HENRY a esta cuestión, véxase, p. ex., *L’essence de la manifestation*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990, esp. as pp. 600, 606, 612, 628 ou 643.

²⁹² “Anger, hatred, fear, terror, attraction, love, hunger, eagerness, massive enjoyment are feelings and emotions closely entwined with the primitive functioning of ‘retreat from’ and of ‘expansion towards’. [...]. These primitive emotions are accompanied by the clearest recognition of other actual things reacting upon ourselves. [...]. This [is the] primitive obviousness of the perception of ‘conformation’ ” (SME, 45).

Un dos compoñentes do sentir da eficacia causal, a súa veta máis intensa, se cadra, é a experiencia da corporalidade. O suxeito vive o seu corpo como aquel elemento destacado da natureza cuxos funcionamentos condicionan intimamente a calidade e o transcurso completo do proceso experiencial. O corpo propio é ese fragmento vívido da exterioridade no que esta perde o carácter de estrañeza para a interioridade experienciante, que se sabe fincada ela mesma nesa realidade sólida que fica “da outra banda” e da que forma parte o que asume sen vacilacións como “corpo-seu”.

“As nosas experiencias sensíbeis son superficiais e fracasan á hora de indica-la vivencia intensa do propio ser derivada do funcionamento corporal interno. De feito, a experiencia humana pode ser descrita como unha vivencia asolagadora do propio ser diversificada por unhas pingas de memoria e de anticipación conscientes” (Imm., 694-695)²⁹³.

O sentir primordial tira a súa vehemencia *con-movedora* da veta *empática* ou *conformativa* que traspasa medularmente a pasividade orixinaria. Malia que Whitehead non entra en maiores desenvolvementos a este respecto, o modo perceptivo da eficacia causal aparece como prometedor viero de solución para o problema da constitución do “outro”, posto que permite retrotrae-la xénese do recoñecemento á súa raíz *orixinaria* e *natural*, simpatética e afectiva, afianzada (*non* implantada) polo razoamento obxectivo e analóxico (no que se basea Husserl) e o respecto (ó que apela Ricoeur) nos estratos *culturalmente* traballados do proceso experiencial. O *afecto*, vencello vivo coa comunidade do ser, é el mesmo o *fundamento* e, como tal, non pode nin precisa ser fundamentado.

“A forma primitiva da experiencia física é a emoción –unha emoción cega-, recibida como sentida en algures noutra ocasión e apropiada conformativamente como paixón subxectiva. Na linguaxe apropiada ós estadios máis elevados da experiencia, o elemento primitivo é a *simpatía*, isto é, sentir do sentir *en* outro e sentir conformativamente con outro” (PR, 162)²⁹⁴.

A experiencia do outro é unha experiencia primaria e fundamentalmente afectiva, unha comunión interpatética²⁹⁵, posibilitada pola participación no fondo absoluto da vida que se revela a si mesma na pasividade primordial do existente concreto. O fluxo empático que se establece entre os diversos núcleos subxectivos extrae a súa substancia da medula afectiva do ser, experimentada visceralmente por cada un dos viventes particulares que sostén, traspasa e franquea. A presenza do outro suscita no ego, de maneira espontánea e inmediata, un posicionamento afectivo no que vai entrañado o recoñecemento implícito do poder con-mocionante desa outra vida que *con-padezo* e coa que *con-crezo*, que tinge coa súa densa tonalidade peculiar, pulsión vibrante e emotiva, a significación da miña propia existencia. O sentir é a raíz que nos finca no substrato palpitante da vida, que nos solidariza na descuberta da nosa

²⁹³ “Our sense-experiences are superficial, and fail to indicate the massive self-enjoyment derived from internal bodily functioning. Indeed human experience can be described as a flood of self-enjoyment, diversified by a trickle of conscious memory and conscious anticipation” (Imm., 694-695).

²⁹⁴ “The primitive form of physical experience is emotional –blind emotion- received as felt elsewhere in another occasion and conformally appropriated as a subjective passion. In the language appropriated to the higher stages of experience, the primitive element is *sympathy*, that is, feeling the feeling *in* another and feeling conformally with another” (PR, 162).

²⁹⁵ Así a cualifica M. HENRY en *Phénoménologie matérielle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990, pp. 140 e ss, 175 e ss..

copertenza á comunidade viva e sufrinte do ser²⁹⁶. O ser, alén dos sofisticados avatares que atravesa no discurso do pensamento abstracto, dase na súa sinxela inmediatez como afección e empatía, reciprocidade e concrecencia, paixón compasiva, raíz e tronco que sustenta e comunica os múltiples gromos nos que se concreta e grana a súa verdade viva. O sentir é a vía orixinaria de acceso ó ser.

A operatividade infalíbel do sentir da eficacia causal instala o suxeito nunha precomprensión intuitiva da verdade profunda do real. A correlatividade do ser, o valor inherente á existencia concreta, a interacción mutuamente realizadora entre a mesmidade e a alteridade, son os presupostos que prestan consistencia á medula oculta da racionalidade. A eles, e só a eles, atense a vida cegamente. E a misión da filosofía, alomenos na medida na que se ache comprometida coa elucidación das fonduras do ser e do coñecer, non é outra que recuperar e tornar explícito, á luz da potencia reflexiva, aquilo que xa é, que foi sempre, unha evidencia ineclipsábel para a vivencia espontánea.

5.5.2. *A inmediatez presentativa*

“O primeiro modo [o modo da eficacia causal] produce perceptos vagos, non controlábeis, cargados de emoción: produce o sentido da derivación a partir dun pasado inmediato e de tránsito cara a un inmediato futuro; o sentido dunha emoción experimentada por un mesmo no pasado e transmitida a un mesmo no presente, e de este ó futuro inmediato; o sentido dun fluxo de influencia procedente doutras presenzas pasadas máis vagas, localizadas e porén elusivas de definición local, influencia que modifica, intensifica, inhibe ou desvía a corrente de sentir que estamos recibindo, unificando, vivindo e transmitindo. *Este é o sentido xeral da nosa existencia, como un elemento entre outros, nun mundo eficazmente actual*”. “Os perceptos no modo da inmediatez presentativa teñen as características inversas. En comparación, son distintos, definidos, controlábeis, aptos para a vivencia inmediata e cunha referencia mínima ó pasado ou ó futuro. Achámonos *suxeitos* ós nosos perceptos no modo da eficacia, en tanto que *axustámo-los* nosos perceptos no modo da inmediatez” (PR, 179; cursivas engadidas)²⁹⁷.

Sobre o substrato primixenio e primordial da experiencia vertebrado polo sentir escuro da eficacia causal, superponse aínda un segundo nivel perceptivo. Un nivel que ben pode ser cualificado de “epidérmico”, en razón da superficialidade que caracteriza a súa capacidade de penetración na densidade do real, tanto como a súa significación

²⁹⁶ “A fin de contas non hai máis que unha única comunidade, [...] unha única esfera de intelixibilidade, onde todo o que é, é intelixíbel para os outros e para si mesmo sobre o fondo desta intelixibilidade primordial do pathos” (M. HENRY, *ibíd.*, p. 179).

²⁹⁷ “The former mode produces percepta which are vague, not to be controlled, heavy with emotion: it produces the sense of derivation from an immediate past, and of passage to an immediate future; a sense of emotional feeling, belonging to oneself in the past, passing into oneself in the present, and passing from oneself in the present towards oneself in the future; a sense of influx of influence from other vaguer presences in the past, localized and yet evading local definition, such influence modifying, enhancing, inhibiting, diverting, the stream of feeling which we are receiving, unifying, enjoying, and transmitting. This is our general sense of existence, as one item among others, in an efficacious actual world”. “The percepta in the mode of presentational immediacy have the converse characteristics. In comparison, they are distinct, definite, controllable, apt for immediate enjoyment, and with the minimum of reference to past, or to future. We are subject to our percepta in the mode of efficacy, we adjust our percepta in the mode of immediacy” (PR, 178 e 179).

global no metabolismo experiencial. Referímonos á percepción sensorial²⁹⁸ e ós seus produtos, ó mundo “sen fondo” que aparece en *immediatez presentativa*.

Malia que o grao de sofisticación acadado pola nosa rutina vital de organismos sumamente complexos semella demostra-lo contrario (afeitos como estamos a programar tódalas nosas estratexias cognoscitivas e pragmáticas a partir das informacións proporcionadas polos órganos dos sentidos especializados), o certo é que a percepción sensorial, en rigor, só pode ser considerada como estrutura ontoloxicamente continxente e función epistemolóxica derivativa e accesoria.

“O mundo dado na presentación sensorial non é o da experiencia orixinaria. [...]. Primeiro domina a faceta causal da experiencia, en tanto que a presentación sensorial vai adquirindo sutileza” (SME, 49)²⁹⁹.

De xeito que

“Calquera doutrina cosmolóxica que sexa fiel ós feitos ten que admitir este carácter artificial da percepción sensíbel” (MT, 133)³⁰⁰.

O resultado da percepción sensorial é o despregamento dun mundo contemporáneo proxectado sobre un espazo e un presente abstractamente unidimensionais. Esta comparecencia ordenada do mundo, denominada por Whitehead “*immediatez presentativa*” (*presentational immediacy*), caracterízase pola súa claridade e precisión. A (re)presentación sensorial rexistra con minuciosidade a riqueza cualitativa da facticidade circundante, facendo aparece-los seus elementos integrantes como individualidades definidas e diferenciadas nidiamente. Agora ben, esta rotundidade de contornos non ten a súa orixe no “de-seu” das cousas *reais* (que, como xa se dixo, son *nós dinámicos de relación*), senón no feito de que a escasa potencia prospectiva dos sistemas sensoriais especializados non acada a penetrar naquelas profundidades da realidade nas que esta se revela como tramado relacional.

Perante a percepción sensorial, o mundo redúcese á dimensión “plana” (por así dicir) da súa *immediatez presentativa*, simple xustaposición de individualidades delimitadas tallantemente que só de maneira ocasional e puramente extrínseca se relacionan entre si. Concorrencia incomprensíbel de cousas atomizadas, exentas, na exclusividade absoluta dos seus “aquí-agora” respectivos, de calquera obriga conformativa para co poder xenético do pasado ou para coa potencialidade do futuro.

Whitehead rexeita expresamente a exaltación da percepción sensorial promovida pola epistemoloxía moderna, pondo ó descuberto a irrelevancia ontolóxica e experiencial de

“A vacuidade estéril do mundo que pasa en presentación sensorial” (SME, 49)³⁰¹,

²⁹⁸ O termo “sensorial” será empregado en adiante nunha acepción restritiva que circunscribe o seu ámbito de aplicación ós funcionamentos dos sentidos especializados. Resérvase o cualificativo “sensíbel” para denota-lo fenómeno da aprehensión por vía do “corpo-total” tal como ten lugar no sentir da eficacia causal.

²⁹⁹ “The world given in sense-presentation, is not the aboriginal experience. [...]. First the causal side of experience is dominating, then the sense-presentation gains subtlety” (SME, 49).

³⁰⁰ “Any cosmological doctrine which is faithful to the facts has to admit this artificial character of sense perception” (MT, 133).

circunstancia que obedece ó feito de que

“A percepción sensorial, malia a súa prominencia na conciencia, é un produto superficial da experiencia” (AI, 280)³⁰².

O que se amosa na representación sensorial é un mundo insubstancial, espallado no satinado abano dunha sincronía sen profundidade, privado da significación e da consistencia que só a referencia a unha estrutura de eventos establecida previamente pode proporcionar. Arrincada dos seus vencellos coa solidez fundante da realidade antecedente, a instantaneidade estendida espacialmente do presente crébase nunha aparencia fragmentaria incapaz de dar razón de si. Nada revela a inmediatez presentativa verbo da esencia do real. Esgota o seu alcance nun escorzo trivial e artificioso que esvara pola superficie das cousas, converténdolas en esquemas abstractos de calidades. A percepción sensorial limítase a salienta-los trazos accesorios e mudábeis do mundo circundante, que son, a fin de contas, os que mellor pode administra-la énfase selectiva da conciencia e os que máis docilmente responden á iniciativa pragmática do suxeito perceptivo.

5.5.3. *A referencia simbólica*

“A referencia simbólica [...] ten de ser concibida principalmente como elucidación dos perceptos no modo da eficacia causal mediante a intervención fluctuante dos perceptos no modo da inmediatez presentativa” (PR, 178)³⁰³.

“A inmediatez presentativa representa unha intensificación da importancia das relacións que estaban xa no dato, malia que vagamente e con escasa relevancia. Neste feito, que a ‘inmediatez presentativa’ opera co mesmo dato que a ‘eficacia causal’, reside a razón última de que haxa un ‘fundamento’ común para a ‘referencia simbólica’. Os dous modos expresan o mesmo dato con proporcións de relevancia diferentes” (PR, 173)³⁰⁴.

A inmediatez presentativa, na súa calidade de mero esbozo abstracto da exterioridade fáctica, nidio a forza de simplificado, non produciría máis que o efecto dunha volúbel miraxe de non se achar complementada (ou mellor: suplementada) polo soporte medular e persistente que lle presta o sentir da eficacia causal. Tampouco resulta menos certo que as vagas intuicións destiladas polo modo perceptivo máis primitivo endexamais abundarían por si mesmas, por vehementes que fosen, para elabora-las sofisticadas estratexias de interacción co medio das que se serven acotío os organismos máis desenvolvidos. A eficacia e a sutileza que caracterizan a actividade das formas de vida

³⁰¹ “The barren emptiness of the world passing in sense-presentation” (SME, 49).

³⁰² “Sense-perception, despite its prominence in consciousness, belongs to the superficialities of experience” (AI, 280).

³⁰³ “Symbolic reference [...] is chiefly to be thought of as the elucidation of percepta in the mode of causal efficacy by the fluctuating intervention of percepta in the mode of presentational immediacy” (PR, 178).

³⁰⁴ “Presentational immediacy is the enhancement of the importance of relationships which were already in the datum, vaguely and with slight relevance. This fact, that ‘presentational immediacy’ deals with the same datum as does ‘causal efficacy’, gives the ultimate reason why there is a common ‘ground’ for ‘symbolic reference’. The two modes express the same datum under different proportions of relevance” (PR, 173).

superiores teñen a súa condición de posibilidade no proceso espontáneo de referencia simbólica (*symbolic reference*) que coordina as informacións procedentes, respectivamente, da percepción sensorial e da eficacia causal. Posto que, en realidade,

“A separación da experiencia emotiva da intuición presentativa obedece a unha sofisticada abstracción do pensamento” (PR, 162-163)³⁰⁵.

A adecuación da correspondencia entre os elementos achegados por un e outro dos modos perceptivos presupón a existencia dalgún tipo de intersección entrámbolos conxuntos de *Items*. Posto que é un único e mesmo mundo o que todos eles obxectivan, deben participar todos dunha estrutura común, en virtude da cal asignar ás instancias particulares de cada un dos dominios perceptivos un correlato pertinente pertencente ó outro.

Este patrimonio común que comparten tódolos perceptos e sostén o proceso de referencia simbólica consta dun substrato obxectivo, integrado polos obxectos eternos exemplificados nos datos sensíbeis, e dun organigrama formal, artellado conforme ás coordenadas espaciais. Con todo, de rastrexárense as vías polas que a interioridade experienciante obtén estes rudimentos básicos da percepción, ficaría de manifesto, unha vez máis, a primordialidade do sentir da eficacia causal:

“Os datos sensoriais requiridos pola percepción sensorial inmediata entran na experiencia en virtude da eficacia do ambiente. Este ambiente inclúe os órganos do corpo” (SME, 52)³⁰⁶.

Constatación que obriga á reflexión a reitera-la súa renuncia definitiva ós prexuízos intelectualistas e a recoñecer, en desagravio do deostado corpo (gaiola da mente e lastre da vontade, máquina torpe cando non mediador falaz), que

“A experiencia corporal é o baseamento de nosa existencia. [...]. Non se trata primariamente dunha experiencia de datos sensoriais claros e distintos” (MT, 114)³⁰⁷.

Os datos destilados pola experiencia da eficacia causal son proxectados polos mecanismos da percepción sensorial na forma dun mundo ordenado e diáfano. As presenzas rotundas, malia que vagas, captadas pola intuición orixinaria adquiren así definición e precisión de contornos, converténdose, en consecuencia, en *obxectos* previsíbeis e manipulábeis, susceptíbeis de seren perfectamente abranguidos, medidos e ponderados polos cálculos do entendemento. Neste cómodo control ó que se presta o mundo que comparece en inmediatez presentativa estriba a causa da preponderancia atribuída tradicionalmente á percepción sensorial, un hábito, ou prexuízo, no que incorre non só a inxenua “actitude natural” do sentido común, senón a propia reflexión epistemolóxica, sempre proclive (como o é, en xeral, toda actividade teórica) a se deixar arrastrar pola súa débeda coa abstracción.

³⁰⁵ “The separation of the emotional experience from the presentational intuition is a high abstraction of thought” (PR, 162-163).

³⁰⁶ “The sense-data, required for the immediate sense-perception, enter into experience in virtue of the efficacy of the environment. This environment includes the bodily organs” (SME, 52).

³⁰⁷ “Our bodily experience is the basis of the existence. [...]. It is not primarily an experience of sense data in the clear and distinct sense of that term” (MT, 114).

A sutileza da percepción sensorial permite ó suxeito *arrebatar ó mundo a iniciativa* que este posuía e exercía de maneira impositiva no modo da eficacia causal. A afinación progresiva da potencia conceptual e da facultade abstractiva, responsábeis da parcial (*fragmentaria* tanto como *interesada*) e meticulosa versión do mundo no código da inmediatez presentativa, franquea o acceso ós estadios superiores do coñecemento e estimula o xurdimento da conciencia.

Resumindo: No proceso experiencial conflúen os funcionamentos de dous modos perceptivos. Deles, o sentir da eficacia causal representa a vía prehensiva primixenia, fundante e esencial. En virtude da súa operatividade infalíbel, o suxeito “apálpase” entretecido constitutivamente cun mundo real antecedente. O modo da eficacia causal entraña un contacto directo coa alteridade, traducido na certeza da efectividade dun dinamismo interrelativo que integra e configura canto acontece, incluída a propia interioridade experienciante. Este é un saber primitivo, obstinadamente vehemente, que adoita escapar, malia a súa primordialidade (ou *xustamente* en razón da mesma), ás formulacións conscientes. En contraste coa accesoriedade das estruturas perceptivas que fan cristaliza-la inmediatez presentativa, ten de atribuírse á eficacia causal prioridade epistemolóxica absoluta e unha necesidade ontolóxica indiscutíbel:

“A percepción sensorial é unha característica propia dos organismos máis avanzados, namentres que tódolos organismos teñen a experiencia da eficacia causal por medio da cal o seu funcionamento resulta condicionado polo medio” (SME, 5)³⁰⁸.

“O modo perceptivo da inmediatez presentativa xorde nas fases tardías, integradoras e produtivas, do proceso de concrescencia. O modo perceptivo da eficacia causal ten de ser rastrexado na constitución do dato en virtude do cal unha entidade perceptiva concreta vén se-lo caso. Así pois, debemos adscribi-lo modo da eficacia causal á constitución fundamental dunha ocasión, de xeito que teñan de posuílo, en xermolo, mesmo os organismos de menor rango; o modo da inmediatez presentativa, en troques, require da actividade máis sofisticada dos estadios tardíos do proceso, polo que o posúen tan só os organismos de rango relativamente elevado” (PR, 172)³⁰⁹.

E, non obstante, son os caracteres inherentes á percepción sensorial os que propician o desenvolvemento da actividade do polo mental da experiencia, no que reside o poder de concibir alternativas, de introduci-la novidade e fluidifica-la rixidez do fáctico, de impulsar, en definitiva, o avance creativo do proceso global.

“O modo perceptivo da inmediatez presentativa é estéril en certo sentido. A súa obxectivación do mundo contemporáneo carece —á marxe da transferencia simbólica— dos elementos constitutivos da forma subxectiva, de elementos afectivos, apreciativos, finalísticos. Os vencellos do nexo obxectivado exhiben unicamente a definición das relacións matemáticas. [...]. Pero nun outro sentido este modo perceptivo posúe unha significación impresionante. Posto que exhibe o complexo das relacións matemáticas sistemáticas que participan en tódolos nexos da nosa época cósmica, no significado

³⁰⁸ “Sense-perception is mainly a characteristic of more advanced organisms; whereas all organisms have experience of causal efficacy whereby their functioning is conditioned by their environment” (SME, 5).

³⁰⁹ “The perceptive mode of presentational immediacy arises in the later, originative, integrative phases of the process of concrescence. The perceptive mode of causal efficacy is to be traced to the constitution of the datum by which there is a concrete percipient entity. Thus we must assign the mode of causal efficacy to the fundamental constitution of an occasion so that in germ this mode belongs even to the organisms of the lowest grade; while the mode of presentational immediacy requires the more sophisticated activity of the later stages of process, so as to belong only to organisms of a relatively high grade” (PR, 172).

máis amplo do termo. [...]. O descubrimento da auténtica relevancia das relacións matemáticas reveladas pola inmediatez presentativa foi o primeiro paso na conquista intelectual da natureza. Naceu entón a ciencia exacta. Á parte destas relacións na súa calidade de feitos da natureza, a ciencia é un sensentido, un conto narrado por un parvo e crido por tolos” (PR, 326-327)³¹⁰.

Pagado xusto recoñecemento ás certezaas subministradas polo sentir da eficacia causal e rehabilitada así a dimensión fundante, corpórea e prerreflexiva, do proceso experiencial, pode e debe afirmarse tamén, sen risco de reincidir na alienación intelectualista, que son as posibilidades desfechadas pola actividade representativa da percepción sensorial as que viabilizan as complexas operacións mentais capaces de promover e soste na súa grave aventura o avance da civilización.

³¹⁰ “The perceptive mode of presentational immediacy is in one sense barren. So far as –apart from symbolic transference- it discloses the contemporary world, that world, thus objectified, is devoid of all elements constitutive of subjective form, elements emotional, appreciative, purposive. The bonds of the objectified nexus only exhibit the definiteness of mathematical relations. [...]. But in another sense this perceptive mode has overwhelming significance. It exhibits that complex of systematic mathematical relations which participate in all the nexus of our cosmic epoch, in the widest meaning of that term. [...]. The discovery of the true relevance of the mathematical relations disclosed in presentational immediacy was the first step in the intellectual conquest of nature. Accurate science was then born. Apart from these relations as facts in nature, such science is meaningless, a tale told by an idiot and credited by fools” (PR, 326-327).

5.6. A certeza orixinaria e a natureza prerrepresentativa do decatamento do real

“Sabémonos nós mesmos criaturas nun mundo de criaturas. [...]. Un mundo de moitas actualidades coordinadas” (MT, 108)³¹¹.

Esta afirmación condensa o contido da certeza fundamental que subxace a todo acto de experiencia fornecendo a tensión subxectiva das garantías precisas para persistir na súa iniciativa de autoafirmación perante si mesma e perante o mundo que a interpela. Non acubillámo-la menor dúbida acerca da realidade do centro experienciante que vivimos como o propio “eu”. Temos constancia patente do arraigo desa mesmidade que somos nunha alteridade que a transcende, nun mundo con peso ontolóxico de seu que mantén connosco unha interacción fluída. E recoñecemos sen reserva, asemade, a participación efectiva nese ámbito externo total doutras unidades de experiencia ás que atribuímos de maneira espontánea un estatuto de realidade idéntico ó que aplicamos á nosa propia inmediatez. Cómpre concluír entón que

“O estadio primario do discernimento non é cualitativo, senón que consiste nunha apreensión vaga da realidade, seccionándoa nun triplo esquema, a saber: ‘O Todo’, ‘Iso Outro’ e ‘Este-Eu’” (MT, 110)³¹².

Velaquí o denso saber que opera infalibelmente (no dobre sentido de que asiste en todo momento ó suxeito e de que non hai nel lugar para o erro) no substrato preconsciente da experiencia. Son as presenzas sólidas testemuñadas pola eficacia causal as que dotan de referencia substantiva real os factores cualitativos que, despregados sobre a superficie máis aparente do mundo, acaparan de ordinario a atención da conciencia. As determinacións coas que traballa a percepción consciente, tan nidias como leves e inestábeis, presupoñen un certo “algo”, un eixe rotundo de sentido, a consistencia discreta dun obstinado “*qué*”. Os caracteres cualitativos son meros sinais cos que se anuncia ós funcionamentos sensoriais especializados unha compacta existencia-outra que se atopa realmente “aí”, constituíndo mundo, como foco de actividade sentinte e expresiva cuxa significación auténtica non se reduce, nin se deduce deles, sequera, ós trazos “planos” cos que alude a ela a inmediatez presentativa.

As profundas intuicións da vivencia orixinaria adoitan ficar veladas para a consideración explícita da reflexión consciente. Este, que é un feito *natural* (e, como tal, *pragmaticamente* saudábel), ocasiona graves dificultades á tentativa de esclarece-los fundamentos últimos do coñecemento. O esforzo prospectivo da pescuda filosófica vese traizoado recorrentemente pola linguaxe, que ten forxado e afinado todo o seu instrumental categorial tendo en perspectiva os intereses dominantes da rutina cotiá da cultura, absorbidos, coa prudencia do “bo sentido”, polos aspectos mudábeis e accesorios das cousas. A razón pragmática vive na (re)presentación sensorial do mundo. O mudábel e accesorio, discernido clara e distintamente, amósase tamén predictíbel e controlábel, máis aínda: manipulábel. De aí a importancia de *dicilo*, de nomealo, de telo *poder* de o arrincar ó caos indiferenciado do mundo mudo, designándoo de maneira sinxela e certa, para facelo comparecer perante a potencia planificadora do

³¹¹ “We know ourselves as creatures in a world of creatures. [...]. A world of many coördinated actualities” (MT, 108).

³¹² “The primitive stage of discrimination is not primarily qualitative. It is the vague grasp of reality, dissecting it into a threefold scheme, namely, ‘The Whole’, ‘That Other’ and ‘This-My-Self’ ” (MT, 110).

entendemento cando resulte preciso. Isto é o que se espera da resolta diafanidade da palabra. Non é estraño que a mentalidade inxenua cedese ó abraio perante o seu misterio e a investise nos seus mitos coa auréola da maxia³¹³.

Á mitoloxía pertence tamén (disimulada a súa condición fantástica polo prosaísmo do discurso conceptual) o ideal moderno do fundamento “claro e distinto”. Aferrada a el, a metafísica tense tornado “supersticiosa”, revestida de seriedade dogmática perante vas palabras. A claridade e a distinción circunscriben o seu radio de aplicación lexítimo ós desenvolvementos analíticos e dedutivos propios dos estadios últimos (polémicos, abstractos e en definitiva secundarios) do labor de fundamentación. A procura dos principios terá de deprender a se mover, en troques, entre as certezaas difusas da experiencia espontánea, internándose na entraña escura do sentir preconscious que se mantén en vivo contacto coas fonduras do real. Dese xeito chegará a descubrir que

“‘Totalidade’, ‘Exterioridade’ e ‘Interioridade’ son as caracterizacións primarias de ‘o importante’. Non hai que as concibir como conceptos analíticos claros. A experiencia alborece con estes presupostos difusos e deles se serve para guía-la claridade crecente da análise detallada. Son presupostos no sentido de que expresan a obviedade que exhibe a experiencia. Hai a totalidade do feito real; hai a exterioridade dos diversos feitos; hai a interioridade desta actividade experienciante incardinada no seo da totalidade” (MT, 116)³¹⁴.

Estas nocións primixenias (o Un-total, o múltiple, a autoinmediatez) constitúen as tres facetas, imbricadas indisolubelmente entre si, dunha mesma e *única* evidencia. Non cabe conceder á certeza do *ego* un grao superlativo de apodicticidade con respecto ás outras dúas instancias implicadas no contido da certeza orixinaria. As desmesuras do subxectivismo rematan sempre por acurrunchar contra os muros do solipsismo a reflexión empeñada en se alienar da súa matriz na experiencia viva. Da gravidade dos resultados desta ύβρις ego-céntrica dan boa proba as aporías que asediaron a epistemoloxía moderna.

A pescuda epistemolóxica debe principiar por sonda-las profundidades do saber vivido, habitualmente refractarias á claridade proxectada pola actividade consciente. Os funcionamentos da percepción sensorial, en troques, deberán ser postergados a un segundo plano da consideración por mor da súa accesoriade en relación coa medula

³¹³ A fascinación perante o poder da palabra é denunciada por BERGSON na medida na que redonda nunha banalización do pensamento. A vizosidade do discurso logra arrinca-lo *Homo Sapiens* das mans industriosas do *Homo Faber* para o tornar nun vaidoso *Homo Loquax*, pretensioso “razoador” nato para quen a profundidade do mundo se esgota na xeografía dúctil e abranguíbel do seu dicir, chegando mesmo a crer que pode reconstruír e “consagrar” definitivamente nos seus repertorios categoriais o movemento enteiro da vida. O *Homo Loquax* é o idólatra da palabra, pero da palabra convencional, fosilizada, despoxada da sensíbel flexibilidade coa que xurdira ó abeiro da intuición, unha palabra demasiado tosca para servir á imaxinación prospectiva e indiferente ó poder suxectivo da metáfora. Incapaz, en definitiva, de promover a renovación conceptual da que dependen esencialmente o avance e a profundación do saber (véxase *La Pensée et le Mouvant*, en *Oeuvres*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, pp. 1336 e ss.).

³¹⁴ “ ‘Totality’, ‘Externality’ and ‘Internality’ are the primary characterizations of ‘that which matters’. They are not to be conceived as clear, analytic concepts. Experience awakes with these dim presuppositions to guide its rising clarity of detailed analysis. They are presuppositions in the sense of expressing the sort of obviousness which experience exhibits. There is the totality of actual fact; there is the externality of many facts; there is the internality of this experiencing which lies within the totality” (MT, 116).

do proceso experiencial. Son dúas as razóns que poden ser aducidas para avala-lo diagnóstico da superficialidade deste modo perceptivo. Vexamos de cales se trata:

-1º.- O valor cognitivo da immediatez presentativa esgótase no dunha mera demostración de cómo son afectadas as estruturas perceptivas do suxeito por unha serie de determinacións procedentes (segundo *se supón*: ningunha evidencia pode achegar este modo perceptivo para inducir a maiores seguranzas ó respecto) da efectividade dun mundo externo. Tales determinacións, ou “datos” (malia que *tampouco* resulta posíbel xustificar aquí esta denominación), nada revelan acerca da causa da súa comparecencia ante a subxectividade, e nada din, tampouco, acerca da consistencia substantiva do seu (de novo: *suposto*) referente obxectivo. A percepción sensorial límitase a producir unha configuración cualitativa peculiar na intimidade do claustro experienciante, a organizar unha “representación” ou “función” (na ilustrativa metáfora humeana) efémera no escenario privado da conciencia. O argumento (as afeccións subxectivas) é real, e real é tamén o espectador (disto non lle cabía dúbida á filosofía que coidou poder converte-lo *ego cogito* no fundamento incommobíbel de toda certeza). Pero nada se sabe acerca da realidade dos “feitos” que orixinaron conxecturabelmente a trama (segundo nos sentimos inclinados a crer *naturalmente*). A percepción sensorial *non pode dar razón de si*.

Se verdadeiramente houbese que se cinguir á levidade intranscendente dos caracteres da immediatez presentativa, nada habería capaz de induci-lo suxeito a postula-la existencia dunha realidade externa (moito menos a se sentir inmerso nela, tal como lle ocorre á vivencia espontánea) dotada do poder, exercido constantemente, de afecta-la propia immediatez. Os elementos cos que opera a percepción sensorial semellan carecer todos eles de peso ontolóxico de seu, á vista do xeito no que son procesados na síntese experiencial. O grao de relevancia que manteñan e aínda o feito mesmo da súa comparecencia perante a interioridade subxectiva obedecen o designio da atención consciente. É tamén a conciencia a que decide *cómo* teñan de entra-los “datos” sensíbeis a formar parte da súa particular representación da realidade. Os chamados *datos* (que o son, de certo, mais *non* por obra da percepción sensorial³¹⁵) convértese, ó seren administrados pola conciencia, sempre selectiva e abstractiva, mudábel nos seus intereses e propósitos, nas manexábeis teselas cualitativas coas que aquela compón e remodela decote o seu “mosaico” do mundo. E, como ocorre con todo mosaico, todo se xoga na superficie e conforme ó arbitrio do artífice.

“A conciencia é un proceso de abstracción, constantemente cambiante, que opera sobre a calidade cambiante dun denso proceso de existencia substancial. Enfatiza. E, se esquecémo-lo fondo subxacente, o resultado é a trivialidade” (MT, 108)³¹⁶.

³¹⁵ Xa que é o “corpo-total”, na súa calidade de instrumento prehensivo do modo da eficacia causal, o que proporciona a materia prima obxectiva do proceso experiencial.

³¹⁶ “Consciousness is an ever-shifting process of abstracting shifting quality from a massive process of essential existence. It emphasizes. And yet, if we forget the background, the result is triviality” (MT, 108).

-2º.- Por outra banda, e fronte á “evidencia” transparente á que se ateen *cegamente* os hábitos de pensamento herdados da tradición moderna, o certo é que

“Somos conscientes de algo máis que de claridade. A importancia da claridade non xorde en tanto non a temos interpretado en termos dos amplos resultados que impregnan vagamente o total da existencia” (MT, 108)³¹⁷.

O suxeito sente a presenza efectiva do mundo. Sabemos, sen sospeitar sequera o que podería significa-la dúbida a este respecto (observación que vale tamén para a autosinceridade existencial do escéptico “teórico”), do “estar-aí” do mundo e do estarmos nós mesmos *con* el, participando activamente *nel*, formando parte integrante *del*. Soamente porque se atopa avalada en todo momento pola sólida solvencia deste saber primixenio pode arriscarse a inmediatez presentativa a ofrece-la “claridade e distinción” das súas leves garantías ás *graves* demandas da vida *real*.

Cómpre revisa-lo estatuto epistemolóxico atribuído tradicionalmente ós diversos modos perceptivos. Non obtémo-la evidencia que certifica a existencia de cousas-outras a partir do que se amosa (en rigor: “suxire”) perante a diafanidade da conciencia. Non é no dominio abstracto das representacións sancionadas polo saber explícito onde teña de se procura-lo verdadeiramente orixinario:

“A experiencia sensorial [...] engade viveza e apunta cara a unha actividade do sentir que xa se posuía” (MT, 109)³¹⁸.

“Polo que atinxe ó xuízo consciente, a referencia simbólica supón a aceptación da evidencia dos perceptos no modo da inmediatez como evidencia para a localización e discriminación dos vagos perceptos no modo da eficacia” (PR, 179)³¹⁹.

A percepción sensorial desprega tódalas súas producións dando por suposta a referencia ás densas presenzas (cuxos contornos intenta definir á súa maneira), inobviábeis e ingobernábeis, que se lle revelan e impoñen dende a penumbra do sentir preconsciente. Porque o suxeito intúe que pode e *ten que* contar en todo momento con esas sólidas realidades, deseña tódalas súas estratexias cognitivas e pragmáticas con vistas á exploración, apropiación e, de ser posíbel, dominación, dese “algo” que sabe “xa-aí”. “Aí”, como exterioridade-outra constitutiva da interioridade propia.

Na súa análise das razóns da percepción sensorial, a reflexión vese remitida novamente a aquel substrato almo da experiencia substancializado polas evidencias da eficacia causal. Delas, e só delas, reciben o seu sentido, consistencia e referencia real os esquemas fragmentarios da inmediatez presentativa.

³¹⁷ “We are conscious of more than clarity. The importance of clarity does not arise until we have interpreted it in terms of the vast issues vaguely haunting the fullness of existence” (MT, 108).

³¹⁸ “The sensory experience [...] adds vividness and points to an activity of feeling already possessed” (MT, 109).

³¹⁹ “So far as concerns conscious judgment, the symbolic reference is the acceptance of the evidence of percepta, in the mode of immediacy, as evidence for the localization and discrimination of vague percepta in the mode of efficacy” (PR, 179).

5.7. O progreso do coñecemento:

Linguaxe, abstracción e racionalización

Primordialidade significa, na semántica da certeza, constancia da realidade do propio ser. Constancia, asemade, da realidade dun mundo que transcende e sostén dende a raíz a propia mesmidade experienciante, que vive só *en*, *por* e *para* (nos casos máis adversos: *contra*) el. Só *en relación con* el. En calquera caso. Nos estratos primitivos da súa experiencia, o suxeito vive intensamente a apertura constitutiva que o franquea á exterioridade. O mundo exerce a súa efectividade sobre a interioridade subxectiva, deixándose acadar, á súa vez, pola actividade expansiva de esta. A correlación orixinaria de todo canto vai no ser é testemuñada constante e vehementemente, sen palabras, pola completa tensión existencial do suxeito. Sen palabras. Coa rotundidade inequívoca do ostensivo.

Estes son os rexeitos alicerces sobre os que se asentan o proceso de experiencia, en xeral, e o fenómeno cognoscitivo, en particular. Malia que se cadra resultaría máis apropiado falar de “raíces” no canto de “alicerces”, en razón do carácter xenuinamente *natural* do que aquí se ten proposto como “fundamento”, exento de contrafortes adicionais produto da suplementación teórica.

Pero a filosofía non pode dar por rematada a súa tarefa de fundamentación en tanto non teña explicado cómo xorden no substrato básico da experiencia os dinamismos cuxo desenvolvemento progresivo desemboca nas manifestacións máis elevadas da actividade cognoscitiva. O obxectivo é lograr asistir reconstrutivamente á trasposición do limiar ou “punto crítico” (como o denomina Teilhard de Chardin³²⁰) que conduce á transfiguración daquilo que aparecía como fenómeno cruamente biolóxico (a experiencia sensíbel) nun foco de intelixencia e sentido. O emerxer da conciencia representa o fito que marca o comezo das aventuras da civilización.

Este apartado final propónse estudar o papel que desempeñan a linguaxe, o procedemento abstractivo e o proceso de racionalización, “chaves mestras” da intelixencia humana, no movemento natural de avance do coñecemento a partir do saber elemental que endexamais deixará de actuar, por alto que se remonte o “voo” da razón, como o seu fundamento primordial.

5.7.1. A linguaxe e a liberación do pensamento

“A liberdade de pensamento veu posibilitada pola linguaxe: grazas a ela achámonos liberados da suxeición completa á inmediatez do modo e da circunstancia” (MT, 35)³²¹.

A linguaxe é, en certo sentido, unha función da memoria. O seu cometido consiste en codificar, para facer comparecer novamente perante o pensamento, aquelas experiencias que pertencen a un pasado xa consumado, aínda que non do todo extinto. O “eu-mesmo” que se ten sido reafirmase, testemuñado pola memoria articulada en linguaxe, no “eu-mesmo” actual que o herda e supera, pero que non pode permitirse esquecer “de

³²⁰ *El fenómeno humano*, Madrid, Taurus, 1965.

³²¹ “Freedom of thought is made possible by language: we are thereby released from complete bondage to the immediacies of mood and circumstance” (MT, 35).

quén” se ten recibido. A expresión lingüística, por outra banda, franquea e obxectiva a mesmidade que se pronuncia perante aquelas outras interioridades que son para ela externas, posibilitando o troco intersubxectivo de evidencias, proxectos e sentires. Suplementada deste xeito polos saberes adquiridos en ocasións previas da propia historia vital e polas vivencias dos outros, a perspectiva presente do suxeito gaña amplitude e fecundidade. Este enriquecemento do fondo obxectivo da experiencia actual redunda non só no desenvolvemento dunha maior capacidade de resposta ante as interpelacións do medio, senón tamén na maximización do valor da propia realización, o cal será sempre proporcional á variedade de contrastes que se teña logrado harmonizar nela.

A evolución dos recursos semánticos e estruturais dos sistemas lingüísticos reflicte de maneira sintomática o proceso de intelectualización progresiva do coñecemento. A linguaxe viabiliza, artella e mesmo guía o tránsito do pensamento dende o mero rexistro de evidencias rudimentarias, de índole puramente sensíbel e vencelladas á impositiva facticidade presente das cousas particulares, cara ás conceptualizacións de tipo xeral coas que opera a especulación introdutora de novidade.

A linguaxe xorde cun carácter marcadamente ostensivo. Nas súas orixes a expresión é fiel referencia ós aspectos patentes da circunstancia á que se circunscribe o seu uso. É precisamente esta designación axustada de eventos aprehensíbeis directamente a que posibilita o establecemento dun significado definido e intersubxectivamente válido para os conceptos. Nos comezos da súa andaina, lonxe aínda das aventuras arriscadas da abstracción e da metáfora, a linguaxe é denotación veraz apegada á particularidade conxuntural do “aquí” e do “agora”, do “isto” e do “así”. A especificidade minuciosa das palabras consagra a natureza irredutibelmente singular e concreta da existencia real.

Pero a necesidade de se enfrontar a situacións inusitadas, de categorizar novas facetas da experiencia e de explorar posibilidades de realización até o momento só (se acaso) vagamente intuídas, insta os falantes a dilataren o significado das primitivas palabras “circunstanciais” e mesmo a acuñar conceptos novidosos provistos dun grao crecente de xeneralidade. A linguaxe expándese como unha rede vibrante en torno á experiencia viva. Os diversos nós semánticos reciben constantemente “ecos” procedentes dos restantes elementos do sistema, ó tempo que se adhíren a eles matices de sentido destilados polas peculiaridades extralingüísticas que impregnan os seus contextos de uso. O do significado é un nó frouxo que doadamente corre, se despraza, se entretece con outro, se solta ou se complica. As dimensións connotativa e abstractiva da linguaxe van adquirindo así unha relevancia cada vez maior, chegando mesmo a se converter nas máis funcionais.

A perda da riqueza concreta que comporta o proceso de abstracción emprendido pola linguaxe³²² é compensada coa liberdade que depara ó pensamento. A amplitude e a

³²² BERGSON denuncia con vehemencia a tosca inadecuación dos *tópicos* lingüísticos cando se trata de expresa-la particularidade irredutíbel da experiencias viva. “A palabra de contornos ben definidos, a palabra brutal –así a chega a cualificar Bergson-, que fixa todo canto é estábel, común e consecuentemente impersonal nas impresións da humanidade, esmaga ou cando menos recobre as impresións delicadas e fuxidías da nosa conciencia individual” (*Essai sur les données immédiates de la conscience*, en *Oeuvres*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p. 87). A crítica responde a un feito obxectivo e está xustificada, pero non con menos razón debe recoñecerse que o sacrificio da significación afectiva (irrepetibelmente orixinal e insondábel no seu absoluto) entrañada na vivencia

imparcialidade dos termos xerais logran emancipa-la actividade cognoscitiva da circunscripción (ou servidume) constrictiva á exigüidade da súa conxuntura fáctica, estimulando o exercicio da imaxinación especulativa. A experiencia evádese da trivialidade mediante o poder prospectivo do pensamento, que anticipa e define na nitidez accesíbel da palabra aquilo que *aínda* non ten sido “dado”. E é tamén a palabra, que constrúe estruturas de orde no razoamento abstracto, a que viabiliza o deseño de estratexias pragmáticas orientadas á realización efectiva das potencialidades albiscadas no reverso escuro do actual³²³.

Por todo isto, é perfectamente lexítimo atribuír á linguaxe un papel decisivo na afinación dos funcionamentos conceptuais que promoven o avance da civilización. A linguaxe actúa como “leme” certo do pensamento, abrindo camiño ás súas aventuras.

“A abstracción inherente o desenvolvemento da linguaxe ten os seus perigos. Arreda das realidades do mundo inmediato. [...]. E, non obstante [...], a abstracción é responsábel do ascenso da civilización. Dota de expresión as experiencias conceptuais latentes na natureza, ocultas trala adaptación dominante ó común que é o caso” (MT, 39)³²⁴.

“A mentalidade e a linguaxe da humanidade créanse mutuamente. [...]. Non é esaxerado afirmar que as almas dos homes son o don da linguaxe á humanidade” (MT, 40-41)³²⁵.

Pois, en definitiva, nada posuímos, nada achamos no mundo, nada somos en absoluto, ensumido todo na opacidade da indefinición e a indiferenza, en tanto non son as cousas desentrañadas e entregadas para o pensamento pola diafanidade da palabra.

concreta, é o prezo inestimábel que cómpre pagar en prol da viabilidade da comunicación intersubxectiva e aínda do propio autoesclarecemento existencial.

³²³ É por isto que a palabra pode ser caracterizada con propiedade como “un aspecto da existencia militante; a palabra opera e fai algo no mundo, ou, mellor, o home que fala fai algo e faise”, de xeito que “pouco a pouco, toda palabra pode ser así reconducida á praxe. [...]. A palabra é en certo sentido, nun sentido auténtico, un apéndice das empresas en prol da transformación do contorno humano polo axente humano”. Aínda máis: é tal o *poder* xerador e rexenerador do dicir que “é sempre posíbel le-la historia do traballo como traspasada e impulsada pola historia da palabra. O home que fala transforma as súas ferramentas mediante a anticipación na linguaxe de novos pulos do corpo sobre a materia. [...]. A ferramenta abandonada a si mesma fica ensumida no letargo e no costume. [...]. É a palabra a que disloca a forma adquirida do xesto e da ferramenta; [...]. A dislocación da forma e a reestruturación dos pulos do corpo son obra da linguaxe. A linguaxe anticipa, significa e ensaia a transformación no imaxinario, no baleiro inventivo desfechado polo fracaso e pola interrogación ante o fracaso” (RICOEUR, P., ‘Travail et parole’, en *Histoire et vérité*, Paris, Éditions du Seuil, 1964, pp. 213 e 214).

³²⁴ “The abstraction, inherent in the development of language, has its dangers. It leads away from the realities of the immediate world. [...]. And, yet [...], this abstraction is responsible for the final uprise of civilization. It gives expression to the conceptual experiences, latent throughout nature, although kept under by vast conformity to average matter-of-fact” (MT, 39).

³²⁵ “The mentality of mankind and the language of mankind created each other. [...]. It is not going too far to say that the souls of men are the gift from language to mankind” (MT, 40-41).

5.7.2. *A abstracción, motor e lastre do avance do coñecemento*

“Sen conceptos abstractos cos que manexa-los particulares da percepción somos como homes choutando enriba dun só pé. Utilizando conceptos xunto cos particulares facémonos bípedos”³²⁶.

“Estas consideracións abstractas verbo dos resultados da cognición son certamente pertinentes e son asemade lexítimas na mesma medida na que son pertinentes, *sempre e cando non esquezamos ou neguemos positivamente aquilo que ignoran*. [...]. [As nosas abstraccións] renden conta positivamente da facticidade só *até onde chegan*, pois deixan fóra da explicación numerosos aspectos da facticidade que teñen de ser reincorporados para facer literalmente verdadeira a explicación en relación con algún caso real. Pero se alén de ignorar pasivamente os intermediarios [os particulares], vostede lles denega activamente mesmo o estatuto de requisitos potenciais para os resultados que tanto o impresionan, a súa epistemoloxía encarréirase cara a unha creba irremediábel”³²⁷.

O exame atento das estruturas da experiencia atopa esta asistida indefectibelmente por tres principios xerais de división, operantes na vertente cognitiva tanto como na axiolóxica e definido cada un deles por un par de opostos; a saber: claridade e vaguidade, orde e desorde, ben e mal.

A conciencia da especial relevancia destes parámetros non supón nada novo baixo o sol xa milenario da especulación filosófica. O propio Whitehead sinálaos como os eixes en torno ós que xira o pensamento grego, moi en particular a doutrina platónica. No pensamento de Platón cabe localizar tamén a orixe da tendencia (solidificada no curso da historia posterior até chegar a aparecer en calidade de obviedade “natural”) a vencellar entre si os primeiros extremos dos devanditos binomios, aliándoos co coñecemento e a excelencia, e a contempla-los segundos termos, consecuentemente, como os diversos avatares do mal.

A complexidade viva do real resístese a ser encadrada na simplicidade nidia dun taboleiro de xadrez, do “todo ou nada”, do “si ou non”. A realidade non é o produto minguado da disxunción, senón conxunción fecundamente integradora. A significación auténtica de cada un daqueles factores antinómicos para a economía global do proceso non é tan unívoca como puidese semellarllo a unha mirada superficial, tinguida polos prexuízos vertidos durante séculos polos sistemas éticos e metafísicos.

A tentativa crítica de equilibrar adecuadamente os extremos categoriais que serven de referencia ó xuízo e á perspectiva debe principiar por recoñecer-la xusta pertinencia da énfase no triplo “claridade-orde-ben”. Vexamos en qué sentido:

A claridade emana do discernimento selectivo operado pola atención consciente, a cal constitúe o dispositivo abstractivo máis elemental connatural á mente finita. Esta abstracción inicial, elaborada en maior ou menor grao, permite descubri-la estrutura esencial que subxace á substancialidade proteica da cousa concreta, ou, se se prefire, o seu paradigma de orde e definición. O entendemento pode identificar entón a

³²⁶ W. JAMES, ‘Abstractionism and “Relativismus”’, en *The Meaning of Truth*, New York, Prometheus Books, 1997, pp. 246-247.

³²⁷ W. JAMES, ‘A Word More About Truth’, en *Ibid.*, p. 147.

determinación xenérica da entidade particular á que converte no seu obxecto, así como desentraña-las relacións que manteña co seu medio.

“Un organismo de rango elevado caracterízase por eliminar, mediante a prehensión negativa, os accidentes irrelevantes do seu contorno, así como por concentra-la atención nas diversas variedades de orde sistemática. [...]. Deste xeito, o organismo en cuestión suprime a mera multiplicidade de cousas e deseña os seus propios contrastes. Os canons da arte son meramente a expresión, en formas especializadas, dos requisitos para a profundidade da experiencia. Os principios da moralidade son os aliados dos canons da arte, por canto expresan tamén, nunha outra conexión, os mesmos requisitos” (PR, 317)³²⁸.

O discernimento da forma, presentándoa na súa calidade de potencial puro (isto é, despoxada das particularidades accesorias das súas actualizacións ocasionais), permite ó entendemento enxerga-lo dominio, virtualmente infindo, das realizacións alternativas do esquema formal en cuestión. O que puido ter sido e non foi; as potencialidades que neste mesmo presente non chegan a consuma-la súa emerxencia, excluídas pola determinación rotunda da cousa que de feito “é o caso”; o que *aínda* pode ser no futuro. A natureza é plástica para o pulo creativo promovido pola imaxinación conceptual, capaz de mobiliza-la tensión pragmática en prol da reorientación dos dinamismos fácticos conforme a un modelo ideal. Trátase, unha vez máis, da antiga alianza entre saber e poder, do coñecemento transformado en chave que entrega presta á dominación subxectiva os segredos do mundo que perante ela franquea.

“O home comprende a estrutura. Abstrae o seu principio dominante do remuíño dos detalles. Pode imaxinar unha exemplificación alternativa. [...]. Pode apuntar cara ó mellor. Pero a esencia deste control humano dos propósitos depende da comprensión da estrutura na variedade das súas aplicacións” (MT, 76)³²⁹.

O exercicio do poder abstractivo despexa a confusa (en rigor: confundente) densidade do concreto para tornar manifesta, nas súas xustas proporcións, a súa significación esencial. Produce unha comprensión cabal dos paradigmas de orde que vertebran o aparente. Fornece a razón especulativa dos principios fundamentais cos que constrúe tentativamente os seus modelos do real. Todo isto é certo. Pero este anverso de simplicidade e nitidez non debe inducir a esquece-la outra metade da cuestión, que enfronta o pensamento co “reverso” proteico e escuro do ser e do coñecer.

“Cómpre transcende-la mera claridade para poder tratar co imprevisto, para o progreso, para o estímulo. A vida dexenera ó ficar apreixada nas cadeas da mera conformidade. A capacidade de incorpora-los elementos vagos e desordenados da experiencia é esencial para o avance cara á novidade” (MT, 79)³³⁰.

³²⁸ “It is the mark of a high-grade organism to eliminate, by negative prehension, the irrelevant accidents in its environment, and to elicit massive attention to every variety of systematic order. [...]. In this way the organism in question suppresses the mere multiplicities of things, and designs its own contrasts. The canons of art are merely the expression, in specialized forms, of the requisites for depth of experience. The principles of morality are allied to the canons of art, in that they also express, in another connection, the same requisites” (PR, 317).

³²⁹ “Man understands structure. He abstracts its dominating principle from the welter of detail. He can imagine an alternative illustration. [...]. He can aim at best. But the essence of this human control of purposes depends on the understanding of structure in its variety of applications” (MT, 76).

³³⁰ “Transcendence of mere clarity and order is necessary for dealing with the unforeseen, for progress, for excitement. Life degenerates when enclosed within the shackles of mere conformation. A power of

Nada é irrelevante. O principio da relatividade universal de todo canto vai no ser denuncia a parcialidade dos sistemas montados sobre a abstracción, o que vale por dicir: sobre a omisión dun conxunto virtualmente infindo de aspectos da realidade. Este é o xeito de proceder *natural* dunha mente finita. Non se trata de propugna-la desconfianza escéptica (paralizante) en relación coas elaboracións do método abstractivo, menos aínda a renuncia ó seu emprego. Amais de absurdo, isto resultaría imposíbel. O entendemento, abafado pola complexidade do mundo, non pode prescindir da simplificación³³¹. O cal non significa que teña de se instalar sedentariamente no reduto de verdade acoutado pola perspectiva fragmentada inherente ó estadio do movemento de avance do coñecemento no que se atope circunstancialmente nun momento dado. A razón especulativa debe traballar sempre en prol da superación dos seus esquemas, en constante busca dunha comprensión cada vez máis profunda e axustada da dinámica do acontecer. Esta actitude é de urxencia vital para o “metabolismo” do coñecer, posto que

“O sistema é esencial para o pensamento racional. Pero [...] o sistema pechado é a morte da comprensión viva” (MT, 83)³³².

A imaxinación conceptual precisa liberdade de movementos. Esta é a única condición que impón ó emprende-la aventura de apropiar para o saber aquelas facetas da realidade desestimadas, ou simplemente insospeitadas, polos postulados teóricos vixentes. Ambiciosa nas súas aspiracións, vehemente e aínda violenta no seu rexeitamento dos modelos obsoletos, a intuición prospectiva da razón só atopa un medio propicio para desprega-la súa actividade creativa na atmosfera efervescente de “anarquía”³³³ que se tende entre un sistema en declive e o seu sucesor incipiente. A obstinación dogmática, pola contra, provoca inevitabelmente, tarde ou cedo, o estancamento do coñecemento. E o máis grave é que este colapso, pola súa propia natureza, sobrevén sempre sen que se acade a adverti-la súa causa: a parcialidade dos hábitos de pensamento rutinizados.

Se o coñecer, como propuña Amor Ruibal, *ten de seguir e se adecuar ó ser*, deberá principiar por asumi-lo que significa *en realidade* este termo tan controvertido: devir

incorporating vague and disorderly elements of experience is essential for the advance into novelty” (MT, 79).

³³¹ A ambivalencia versátil da abstracción, salvación ou perda da razón finita, é tamén salientada expresamente por AMOR RUIBAL. O procedemento abstractivo traballa xunto coa intuición prospectiva en prol da transcendencia da trivialidade e a continxencia, pero pode tornarse nunha inercia simplista capaz de anquilosa-lo pensamento, afundíndoo máis profundamente nas súas limitacións: “A función de abstracción, é a condición primeira, fundamental na orde do Ideal, e característica da orde intelectual. Esta condición é dunha banda resultante da nosa imperfección cognoscitiva; porque a abstracción é en certo xeito un *illamento* das propiedades existentes na cousa. Isto pode facerse de dobre maneira; ou xulgando que as cousas están separadas, ou non; no primeiro caso, temos un *erro* [ó que Whitehead denominaría ‘falacia da concretez fóra de lugar’]; no outro, é a operación intelectual, que é unha especie de *atención*, pola cal fixámonos nunha cousa sen a outra. É operación que na súa orde se verifica tamén no coñecemento sensíbel”. “É, sen dúbida, unha *perfección* a abstracción, en canto permite pensar moitos seres por unha soa idea, reducíndoos á unidade; [...]. Pero en canto a abstracción non significa máis que percepción nos seres daquilo que lles é común, e non do que lles é privativo, neste caso é unha *imperfección*, debida á *escaseza de notas individuais*” (*Prbls.*, V, 188 e 189; o primeiro e o terceiro subliñados son do autor).

³³² “System is essential for rational thought. But [...] the closed system is the death of living understanding” (MT, 83).

³³³ Así a denomina o propio Whitehead en FR. Haberá ocasión de abundar nesta temática na vindeira sección.

creativo, actualidade en proceso, con-crecente chegar-a-ser, acontecer. Como todo canto vai coa vida, tamén as teorías teñen un ciclo, cuxa consumación implica a necesidade de as abandonar para asistir á emerxencia do novo. O coñecemento só se encarreira pola vía dun progreso auténtico cando comprende e se decide a secunda-lo avance cara a cotas de realización cada vez máis logradas no que se acha inmersa a totalidade do real.

5.7.3. O proceso de racionalización:

Á revitalización do xeral pola recuperación do concreto

“Nos intersticios difusos da conciencia reside a intuición das realidades que subxacen ás abstraccións”. [...]. “A conciencia, que é a viveza suprema da experiencia, non se contenta coa intuición vaga da importancia dun algo que fica velado. A súa seguinte operación é procura-las conexións entre os detalles abstractos e aparentemente illados”. [...]. “De xeito que a racionalización consiste nunha consumación parcial do ideal de recupera-la realidade concreta que subxace ás disxuncións da abstracción” (MT, 124)³³⁴.

“A abstracción implica énfase, e a énfase vivifica a experiencia, para ben ou para mal” (MG, 681)³³⁵.

Endexamais será demasiada a insistencia na necesidade de extrema-la cautela e o sentido de fidelidade ó real cando se trata de manexa-la versátil “arma de dobre gume” da abstracción.

Sen a orde e a simplificación que introduce (ou, en rigor: ás que *reduce*) a abstracción na trama complexa do acontecer fáctico, o entendemento finito perderíase na dispersión e a trivialidade. O exercicio do procedemento abstractivo afina o sentido da importancia e promove o xurdimento da conciencia do universal, posibilitando deste xeito o acceso ós estadios superiores do coñecemento. Da necesidade *vital* da función abstractiva dá boa proba o feito de que ten a súa orixe *natural* nas estruturas *somáticas*, non nos artificios intelectuais da teoría. A percepción sensorial supón ela mesma un proceso de abstracción. Percibir é discernir, seleccionar, prega-la materia prima integral que se dá no modo da eficacia causal ás categorías de orde e relevancia dispostas polos mecanismos sensoriais.

Non é menos certo que un uso negligente das abstraccións pode carrega-la perigosa consecuencia de afasta-la actividade teórica da substancialidade do concreto, cortando a ancoraxe do saber no “chan firme” do real e transformando a sutileza especulativa en superficialidade banal. A adecuación do coñecemento require

“Que a abstracción sexa preservada na súa xusta relevancia con relación ó sentido do logro de valor concreto do que deriva. Deste xeito, o efecto da abstracción é o estímulo

³³⁴ “In the dim recesses behind consciousness there is the sense of realities behind abstractions”. [...]. “Consciousness, which is the supreme vividness of experience, does not rest content with the dumb sense of importance behind the veil. Its next procedure is to seek the essential connections within the apparent isolation of abstracted details”. [...]. “Thus rationalization is the partial fulfillment of the ideal to recover concrete reality within the disjunction of abstraction” (MT, 124).

³³⁵ “Abstraction involves emphasis, and emphasis vivifies experience, for good, or for evil” (MG, 681).

da intensidade e da profundidade da experiencia no seu conxunto. Remove as profundidades” (MT, 123)³³⁶.

A vida, que non en van posúe prioridade ontolóxica con respecto á conciencia, é sempre máis forte que os construtos abstractos ós que intenta cinguila o esforzo reflexivo. Namentres a teoría vacila perante contrafácticos e consideracións artificiosamente escépticas, a vida habita serenamente na evidencia, no saber seguro do que é en esencia a realidade: efectividade concreta, tramado correlacional, actualidade en proceso. As certezaas destiladas pola eficacia causal endexamais deixan de estar presentes para a conciencia. Ou mellor: endexamais deixan de operar con discreta infalibilidade dende o seu fondo inescrutado. Por máis que a forma do dicir e do saber explícitos, *abstractos*, aparente o contrario, as tendencias naturais de pensamento e acción non abandonan os seus presupostos primitivos, senón que deseñan integramente conforme a eles as liñas que definen o seu proceder. Así o testemuña masivamente o transcurso da nosa rutina existencial.

Pero cómpre dar un paso máis aínda de cara á consumación do labor de fundamentación. Non abonda coa asimilación instintiva pola actividade consciente das certezaas constitutivas do seu fundamento primixenio. Alomenos polo que atinxe á filosofía, o saber non pode contentarse con ficar na confianza despreocupada da “actitude natural”. A reflexión, na medida na que se propoña acadar unha comprensión auténtica da verdade profunda do real, terá de se aplicar á elucidación e elaboración conceptual das evidencias coas que está habituada a conta-la experiencia en tódalas súas manifestacións. Incluída a teorética.

Coa axuda da abstracción, a razón remóntase sobre o concreto para tomar unha prudente distancia respecto á praxe cotiá e á aparencia constrictiva do fáctico. A distancia esvae a contextura efervescente do mundo e intensifica, en troques, a nitidez das súas liñas esenciais. Só a distancia que todo o abrangue, transformando a perspectiva en *panorama*, pode satisfacer-la vocación de universalidade inherente á razón. Pero nin a abstracción, nin a distancia, nin o universal, sequera, constitúen fins en si mesmos. Unha razón cabal só ve neles medios, lugares de tránsito, “estacións” necesarias para o “esforzo do concepto”. O valor do universal cífrase na virtualidade de alumar nas súas xustas proporcións a significación substancial do acontecer singular. Se a razón procura a distancia, é porque espera poder así retornar máis *preto*. Máis preto do “aquí”, do “isto”, do “agora”, máis preto do *real*, preto até lograr palpa-la súa cerna mesma, a súa verdade profunda e absoluta, a verdade da vida, concreta e procesual.

³³⁶ “That the abstraction is preserved with its adequate relevance to the concrete sense of value attainment from which it is derived. In this way, the effect of the abstraction stimulates the vividness and the depth of the whole of experience. It stirs the depths” (MT, 123).

5.8. Conclusión

“O autocoñecemento inherente ó acontecemento corporal é o coñecemento de si mesmo como unidade complexa cuxos ingredientes inclúen toda a realidade alén dela, restrinxida pola limitación dun módulo de aspectos. Sabémonos nós mesmos unha función de unificación dunha pluralidade de cousas distintas de nós” (SMW, 150-151)³³⁷.

A evidencia é o lugar natural da experiencia. O suxeito habita na certeza inalienábel da copertenza constitutiva que o entraña cun mundo consistente de seu e substancializador da propia inmediatez. Este é o contido do saber vivido, fundante e primordial, que avala en todo momento a *razoábel* resolución da actividade intencional.

A reflexión ten de depender a se facer cargo dos presupostos que integran o seu patrimonio natural, ese saber grave e solvente sempre presto a “responder”, discreto e eficaz, dende os estratos subterráneos da vivencia prerreflexiva. A experiencia séntese ser, séntese *participando* na comunidade do ser xunto con outras moitas existencias reais *como ela mesma*, como ela mesma sentintes, afectantes e afectivas. Así o testemuña vividamente o sentir impositivo da eficacia causal, tanxido polas interpelacións dunha alteridade transcendente e non obstante íntima, substancia e medida da propia actualidade. O coñecer, que “segue ó ser”, non consiste senón na apropiación explícita polo pensamento desta verdade *palpábel* na que se cifra a significación primordial do existir.

O pensamento, afeito a se medir coas dificultades inherentes á sofisticada aridez do discurso especulativo, detense perplexo perante a sinxeleza do evidente. Afeccionado ós paradoxos, o que é de seu máis *doadado* semella resultar para el o máis difícil. A falla de *naturalidade* que veu padecendo o pensamento no seu decurso histórico é a responsábel de que só poida asumir como reto arriscado (cando os seus prexuizos non o inducen a o refusar como absurdo) o que é en realidade o “lote” que corresponde cabalmente ó seu destino. Para a razón intelectualizada (*alienada*) é toda unha “aventura” o se asomar ás fonduras do sentir nas que se move con seguranza a vivencia espontánea. Unha aventura inusitada e ambiciosa que require coidadosos preparativos. Ante todo, cómpre proceder ó acondicionamento axeitado dos recursos categoriais cos que adoita traballa-la teoría, rebordados acotío pola substancia viva do mundo coa que acode a eles a experiencia intuitiva. Este labor de refundición conceptual non supón unha mera propedéutica, moito menos unha circunstancia metodolóxica accesoria. A súa execución atinxe de maneira directa ó núcleo substantivo do proxecto prospectivo. Nela *vaille a vida* á reflexión. O “esforzo do concepto” debe trocarse baixo a supervisión crítica da razón nun *esforzo do sentir*, único capaz de auscultar e acoller en si o pulso *vivente* do real³³⁸.

³³⁷ “The self-knowledge inherent in the bodily event is the knowledge of itself as a complex unity, whose ingredients involve all reality beyond itself, restricted under the limitation of its pattern of aspects. Thus we know ourselves as a function of unification of a plurality of things which are other than ourselves”(SMW, 150-151).

³³⁸ O contraste entre a sabedoría insondábel da vida, segura e inxenua, e o escepticismo artificioso do pensamento analítico, superficial e vacilante, fica reflectido magnificamente na perplexa relación que se establece entre dous dos personaxes de Cortázar, condensada na pasaxe que citamos a seguir: “Hai ríos metafísicos, ela nádaos como esa andoriña está nadando o ar, xirando alucinada en torno ó campanario, deixándose caer para se levantar mellor co impulso. Eu describo e defino e desexo eses ríos, ela nádaos. Eu búscos, atópos, míroos dende a ponte, ela nádaos. E non o sabe, igualiña á andoriña. Non necesita saber coma min, pode vivir na desorde sen que ningunha conciencia de orde a reteña. Esa desorde que é a

Nada estraño se demanda do pensamento. Non o precipitamos na alienación nin o confrontamos con retos perigosos. Tampouco pretendemos desacougalo con paradoxos. Non lle reservámo-lo difícil. Do que se trata, xustamente, é de que deprenda a se conformar co *doado*. Entregámoslle simplemente o seu, a súa certeza orixinaria, sinxela e rotunda. Entregámolo a el mesmo ó seu, reintegrámolo á súa matriz natural, entrañada na cerna do mundo. Procuramos tan só a súa verdade esencial. Para iso deberá relaxa-la rixidez da súa actitude abstractiva, dilata-la exigüidade fragmentaria dos seus conceptos e tornar así o seu saber en *noción*, limpa canle para o “discorrer” daquelas evidencias que substancializan a súa febra viva.

6. O DINAMISMO ASCENDENTE DO SER E DO COÑECER: A AVENTURA DA RAZÓN ESPECULATIVA

“A significación dunha vida humana para propósitos comunicábeis e publicamente recoñecíbeis é o froito da unión entre dous pais que, por separado, son estériles. Os ideais tomados, en si mesmos, non producen realidade, e as virtudes, por si soas, non producen novidade. E digan o que digan os orientalistas e os pesimistas, o certo é que aquilo que ten unha significación máis profunda -alomenos comparativamente- na vida semella se-lo seu carácter de *progreso*, ou esa unión estraña da realidade coa novidade ideal que se vén continuando de momento en momento até o presente. O recoñecemento da novidade ideal constitúe a tarefa do que chamamos intelixencia”³³⁹.

“*A priori* non resulta evidente de seu que a única tarefa da nosa mente en relación coas realidades teña que ser copialas. [...]. A esencia da demanda [do real] non sería a copia, senón o enriquecemento do mundo antecedente. [...]. Por que non habería de se-la misión do pensamento acrecentar e eleva-la existencia, no canto de a imitar ou reduplicar simplemente?”³⁴⁰.

“Nin sequera a perfección pode atura-lo tedio da repetición indefinida. Para soste-la civilización coa intensidade do seu entusiasmo inicial é preciso algo máis que erudición. A Aventura, entendida como procura de novas perfeccións, resulta esencial” (AI, 258)³⁴¹.

“Sen a Aventura, a civilización ensómese na plena decadencia” (AI, 279)³⁴².

Sondadas as fonduras da vivencia subxectiva e identificados os rudimentos primordiais do proceso experiencial, a pescuda epistemolóxica ten de se aplicar aínda, antes de dar por concluído o seu labor de fundamentación, ó estudo da dinámica intrínseca das manifestacións posteriores do fenómeno cognoscitivo. A xenética da evidencia, adscrita a un dominio puramente *biolóxico* en razón do carácter absolutamente *primitivo* e *vital* do seu obxecto, debe deixar paso a unha arqueoloxía da racionalidade *civilizadora*. Máis hermenéutica que enxoiamente empírica, por canto transcende a significación inmediata do feito de experiencia, esta nova ciencia “árquica” procurará detectar e seguir no seu ciclo natural as sinerxías que promoven o xurdimento e desenvolvemento sostido da cultura.

A presente sección está concibida a xeito de complemento para as consideracións verbo da linguaxe, a abstracción e o proceso de racionalización coas que se pechou o “núcleo duro” do proxecto de fundamentación. O obxectivo agora é examina-la función desempeñada por aquela instancia denominada por Whitehead “Razón”³⁴³ no movemento de avance do coñecemento, o que vale por dicir: na magna aventura da

³³⁹ WILLIAM JAMES, ‘What makes a life significant’, en *Pragmatism and Other Writings*, New York, Penguin Books, 2000, p. 300.

³⁴⁰ WILLIAM JAMES, ‘Humanism and Truth’, en *The Meaning of Truth*, New York, Prometheus Books, 1997, pp. 79-80.

³⁴¹ “Even perfection will not bear the tedium of indefinite repetition. To sustain civilization with the intensity of its first ardour requires more than learning. Adventure is essential, namely, the search for new perfections” (AI, 258).

³⁴² “Without Adventure, civilization is in full decay” (AI, 279).

³⁴³ Tense optado aquí por respecta-la decisión de Whitehead de escribir este termo sempre con maiúscula.

civilización³⁴⁴. A Razón será quen teña de responder acerca das virtualidades da actividade cognoscitiva para modular e impulsa-lo proceso plural e versátil da realización do ser. Todo coñecer é un *poder*. Pero cando o poder se aliena do coñecemento e, en consecuencia, do seu propio ser, remata sempre por se tornar nun perigo para si mesmo e para o mundo sobre o que proxecta o seu afán de dominación. A ύβρις do poder alienado procura con frecuencia facer do coñecemento o seu cómplice, precipitádo no erro e trastornando a súa función natural na dinámica do acontecer. A Razón, potencia crítica e creativa, traballa infatigabelmente en prol da libre expansión da imaxinación conceptual que constrúe o saber. A ela compete evita-lo estancamento ou mesmo involución deste último a mans dos intereses espurios do poder (sexo este da índole que sexo, *incluído*, e *sobre todo*, o dunha Razón minguada no sentido que se explicitará a seguir), removendo así un obstáculo capaz de alterar e frustra-lo decurso progresivo do real.

³⁴⁴ PAUL RICOEUR ensaia unha reconstrución do concepto de razón implícito nas formulacións husserlianas que sitúa estas, baixo a nosa óptica, en extraordinaria proximidade á concepción whiteheadiana. A natureza e o τέλος da razón teñen un significado homoxéneo nas doutrinas respectivas de Whitehead e de Husserl. Para ambos, a razón defínese pola súa vocación *omnicomprensiva*, polo seu compromiso *militante* co *ideal*, pola *infinitude* da aspiración que a tensa e mobiliza, instándoa sen termo a se sobrepor á banalidade, á frustración fáctica e á *traxedia* na *aventura* da súa realización histórica. “A razón –resume Ricoeur– é sempre esixencia dunha orde total, e a este título eríxese como ética do pensamento especulativo e torna intelixíbel a ética. Esta é a veta platónica e kantiana que Husserl retoma e prolonga ó englobar baixo o termo *razón* os catro ou cinco trazos que temos presentado de maneira dispersa na análise anterior: 1º. A razón é máis que unha crítica do coñecemento: é a tarefa de unificación de tódalas actividades significantes: especulativas, éticas, estéticas, etc.. A razón abrangue por enteiro o campo da cultura do cal representa o proxecto indiviso. [...]. Na *Krisis* a razón adquire, en virtude do seu carácter total, un acento ‘existencial’: ela abrangue ‘as cuestións do sentido ou do sensentido do total da existencia humana’ (§ 2). [...]. 2º. A razón é comprendida *dinamicamente* como ‘devir-racional’. [...]. ‘A filosofía [...] é a toma de conciencia da humanidade, o movemento da razón cara ó seu desenvolvemento gradual’. [...]. 3º. A razón ten un acento *ético* que se expresa frecuentemente co termo *responsabilidade*. [...]. 4º. Unha tarefa de carácter ético implica un tempo de carácter *dramático*. [...]. A historia completa da filosofía é un *combate* entre a comprensión da tarefa como infinda e a súa redución naturalista [...]. O drama ten a súa orixe no feito de que a realización da tarefa entraña a ameaza da súa propia perda. Todo éxito é ambiguo. [...]. 5º. Infinitude da tarefa, movemento de realización da razón, responsabilidade do querer, perigo da historia: todas estas categorías da razón culminan nunha nova noción do *home* [...]: O *home como correlato das súas ideas infindas*” (‘Husserl et le sens de l’histoire’, en *À l’École de la Phénoménologie*, Paris, J. Vrin, 1986, pp. 36-39).

6.1. A Razón, “artista” inspiradora do ritmo evolutivo da vida

“Hai na natureza unha tendencia ascendente, en dirección oposta á da decadencia física. Na nosa experiencia achamos unha apetición que efectúa unha causación final cara a certos fins ideais que caen fóra das tendencias meramente físicas. [...]. Pero unha mera apetición cega sería o produto do azar e non conduciría a ningures. Na nosa experiencia achamos a Razón e a imaxinación especulativa. Ten lugar unha discriminación de apeticións conforme a unha regra de adecuación. O reino da Razón é vacilante, vago e difuso. Pero esta aí” (FR, 89-90)³⁴⁵.

“O transcurso do tempo é a viaxe do mundo cara á incorporación de novas ideas no feito actual. Esta aventura pode ser ascendente ou descendente. Todo aquilo que deixa de ascender tórnase incapaz de garanti-la súa propia preservación, precipitándose inevitabelmente cara á decadencia. [...]. O universo amósanos dous aspectos: por unha banda, derrámase fisicamente, por outra, ascende espiritualmente” (RM, IV, ‘Conclusion’)³⁴⁶.

A enerxía creativa que traspasa a totalidade cósmica condénsase na conciencia como Razón. A Razón é aquel factor da realidade experienciante cuxa operatividade contrarresta e mesmo acada a corrixir en certa medida a intrínseca tendencia inercial e entrópica que escora o universo cara á decadencia paulatina. A lúcida intuición deste devalo incita a dilixencia da Razón, comprometida innegociabelmente coa novidade, a plenitude e a vida. Consumida polo desgaste inherente á súa propia actividade, a estrutura profunda do universo físico vaise deteriorando sen volta. Esgótanse os focos primixenios de enerxía, diminúe e mesmo se inverte o dinamismo expansivo, suspéndense os procesos da materia inerte. Este é un feito previsto polos cálculos da teoría e constatado rigorosamente pola observación experimental³⁴⁷.

En contraste coa involución na que semellan ensumírense os rudimentos inanimados do cosmos, naqueloutras parcelas da realidade abranguidas nos dominios da vida e a mentalidade resulta posíbel verifica-la existencia dun ritmo de rexeneración³⁴⁸ constante

³⁴⁵ “There is in nature some tendency upwards, in a contrary direction to the aspect of physical decay. In our experience we find appetite, effecting a final causation towards ideal ends which lie outside the mere physical tendency. [...]. But mere blind appetite would be the product of chance and would lead nowhere. In our experience we find Reason and speculative imagination. There is a discrimination of appetitions according to a rule of fitness. The reign of Reason is vacillating, vague and dim. But it is there” (FR, 89-90).

³⁴⁶ “The passage of time is the journey of the world towards the gathering of new ideas into actual fact. This adventure is upwards and downwards. Whatever ceases to ascend, fails to preserve itself and enters upon its inevitable path of decay. [...]. The universe shows us two aspects: on one side it is physically wasting, on the other side it is spiritually ascending” (RM, IV, ‘Conclusion’).

³⁴⁷ Whitehead era perfectamente consciente disto. Non en van seguiu sempre con especial interese as evolucións da física contemporánea, nas que chegou a participar a título de investigador activo e creativo. Polo demais, este lúcido recoñecemento do risco inobviábel de colapso que ameaza o universo físico demostra claramente que a aposta polo progreso da filosofía do proceso non é produto dun optimismo iluso empeñado en volve-las costas á realidade.

³⁴⁸ A análise da dinámica do acontecer natural efectuada por AMOR RUIBAL establece neste punto un diagnóstico significativamente similar ó ofrecido pola interpretación whiteheadiana. “O principio de actividade nas cousas –observa Amor Ruibal- pode facer que os efectos superen a realidade empírica da causa en que orixinariamente aquela se manifesta. Isto advertímolo na simple evolución cotiá de cada ser que nace, medra, frutifica e morre. [...]. Esa actividade non é de efectos ilimitados; e unha vez pechado o *ciclo da evolución*, extinguese paulatinamente e cesa de actuar, non sen proporcionar nos seus froitos novos xermolos de vida ulterior. [...] Se aínda nos individuos dunha clase ou orde dada a evolución posíbel ten os seus límites de progresión, e a súa liña de descenso, estes límites non faltan nin poden faltar

que promove inesgotabelmente a emerxencia do novo³⁴⁹. E non só do novo, senón do “*novo-mellor*”. A mirada reflexiva descobre a operatividade na natureza viva dunha forza motriz que estimula unha evolución ascendente dirixida cara á consecución de formas entitativas cada vez máis perfectas. Este é un feito evidente para a Razón e sancionado polo seu ideal normativo. Consecuentemente, asume como deber e como destino a necesidade de o secundar.

O crecemento cualitativo da vida transcorre baixo a supervisión dinamizadora da Razón. É como se o *élan vital* do que falaba Bergson³⁵⁰, intuindo o risco de ficar colapsado pola resistencia dos seus sedimentos, xerase unha pulsión capaz de habitala materia e axudala, *dende dentro*, a vence-la súa inercia constitutiva. A alma non despreza a súa gaiola nin aspira a abandonala. O de Whitehead é un platonismo “fiel á terra” como o Zaratustra nietzscheano, mais impregnado por un optimismo *vitalista* absolutamente descoñecido para este. A Razón non se desentende do mundo. É ela a que o *salva* do conformismo aferrado ós logros xa consumados, arredándoo do anquilosamento que conduce á decadencia. A aspiración da Razón é maximizalo rendemento das potencialidades da vida, instando a existencia fáctica a se transcender decote a si mesma cara a modos de realización cada vez máis plenos. A da Razón é unha vocación de plenitude, e non se amosa disposta a se contentar con menos. Dotada dunha sensibilidade exquisita para o bo e o belo,

“*A función da Razón é promove-la arte da vida*” (FR,4)³⁵¹.

Claro está que haberá que principiar por explicar qué é o que se ten de entender por “arte da vida”. E o primeiro que cómpre salientar é que esta pouco ou nada ten que ver coa aptitude para a “crúa” supervivencia ó custo dos sacrificios esixidos pola necesidade de se adaptar ó medio, tal e como postulaba o evolucionismo darwiniano. Ocorre xustamente o contrario. Os organismos que se acreditan como os máis hábiles no dominio da arte da vida non concentran os seus esforzos en tratar de se pregar ás peculiaridades do ambiente, senón que procuran, e logran de feito, que sexa este o que se pregue á súa propia idiosincrasia somática, o que ceda maleabelmente, o que se subordine, o que se adapte *a eles*.

O obxectivo da arte da vida é producir un medio á medida das propias necesidades, introducindo entre a rixidez dos parámetros naturais as condicións que favorecen a preservación e o desenvolvemento óptimo da propia existencia. Trátase dun pulo audaz en prol da transformación e sometemento do contorno que permite ó individuo arrebatarse ós mecanismos inerciais da facticidade o seu poder constrinxente. A apropiación e

tratándose dos confíns de cada *sistema* de seres, alén dos cales non van endexamais as enerxías dos elementos que os constitúen. [...] Os seres dun sistema teñen o seu ciclo de actividade, coa causalidade e efectos conseguíntes, cuxa evolución non é ascendente, máis que a condición do *proceso regresivo e descendente do propio dinamismo*, segundo se observa en tódalas ordes do universo”. “Non é isto lei obrigada de toda a natureza, segundo se ve polo que acontece no *mundo espiritual*, onde a actividade é [...] fonte de perfección e vitalidade no ser mesmo en que se desenvolve” (*Prbls.* V, 441 e 439; o segundo subliñado é do autor).

³⁴⁹ Así o constata á súa vez BERGSON, cuxa enteira reflexión vive do abraio (entre os gregos, o don definitorio do verdadeiro filósofo) perante “a creación continua de imprevisíbel novidade que semella ter lugar no universo” (*La Pensée et le Mouvant*, en *Oeuvres*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p. 1331).

³⁵⁰ Véxase, p. ex., *L'Évolution Créatrice*, en *Ibid.*, esp. pp. 569 e ss. e 708 e ss., ou *L'Énergie Spirituelle*, pp. 820 e ss..

³⁵¹ “The function of Reason is to promote the art of life” (FR, 4).

remodelación por parte da Razón *invasiva* dos recursos que atopa na que aparecía como exterioridade indiferente, resistente e mesmo hostil, torna o mundo nun fecundo hábitat capaz de sustenta-los intereses e proxectos do existente racional, moitos deles *inusitados* bioloxicamente. A Razón procede con resolución enérxica á hora de levar a cabo esta ardua campaña:

“A función primaria da Razón é a dirección do *ataque* ó medio” (FR,8; cursivas engadidas)³⁵².

A arte da vida revélase deste xeito, alomenos nas súas fases propedéuticas, como *estratexia*. A Razón é mestra na arte bélica, nunha arte bélica afortunadamente peculiar, posto que obedece a unha vocación harmonizadora e construtiva. A estratexia da Razón que serve á vida endexamais pretende destruír ou asoballar, senón integrar nunha estrutura máis sutil e complexa. Son tres os principios que definen o *canon* desta arte de combate en prol do establecemento dun mundo verdadeiramente *vivíbel*; a saber: garanti-la subsistencia, acadar unha existencia satisfactoria, e, sobre todo, procurar *sempre* unha vida *aínda mellor*.

A efectividade dunha pulsión racional concibida nestes termos (susceptíbeis de seren avalados pola observación empírica -exenta de prexuízos positivistas), testemuña a operatividade da causación final na natureza. A configuración do acontecer global responde a un dispositivo interno e plural de regulación teleolóxica que palia os efectos deterministas da engrenaxe mecánica das leis cósmicas. A emerxencia da vida, que para Whitehead se define principalmente como *espontaneidade innovadora* -pois,

“O significado primario de ‘vida’ é a produción de novidade conceptual -novidade de apetición” (PR, 102)³⁵³-,

refuga pola súa propia esencia as explicacións positivistas cinguidas á estatística, á marxe azarosa que resta (inconcibibelmente) nun universo ferreamente determinista e ás evolucións inerciais da “mera-materia”. Nin o organismo individual nin a vitalidade orgánica do conxunto do real son o produto da superposición conxuntural dun feixe de causas eficientes “sen fondo”. A finalidade é o caso, o propósito e a apetición mudábel e selectiva flexibilizan o instinto aínda nos existentes máis rudimentarios³⁵⁴. A vida é *tensión*, actividade expansiva, *proceso*. En ningún caso se ensome na precariedade do seguro “deixarse estar”. Todos estes funcionamentos (pulsión-tendencia, expansividade, procesualidade) revelan de maneira sintomática o que cabería denomina-la dimensión *transcendente* do vivente, aberto radicalmente *cara a* un “algo-alén” que reborda a positividade da súa imediatez. Unha cosmovisión adecuada debe reservar un lugar

³⁵² “The primary function of Reason is the direction of the attack on the environment” (FR, 8).

³⁵³ “The primary meaning of ‘life’ is the origination of conceptual novelty –novelty of appetite” (PR, 102)

³⁵⁴ Como se lembrará, a concepción dipolar da realidade propugnada pola cosmoxía whiteheadiana asigna a toda entidade actual unha dobre natureza ou dimensión físico-mental. Esta é unha estrutura ontolóxica que se verifica, importa insistir nisto, en *todo* existente real e concreto, se ben o *grao* de desenvolvemento da mentalidade varía notabelmente (dende un mínimo inapreciábel até a sofisticación acadada, p. ex., no caso humano) en función da complexidade do organismo que se estea a considerar. Na semántica whiteheadiana, a noción de “mentalidade” non equivale á de autoimediatez consciente. A conciencia e a experiencia reflexiva son manifestacións sofisticadas da actividade mental (ou conceptual), ontoloxicamente continxentes, nos organismos máis evolucionados. O polo mental dunha entidade dada é, simplemente, aquel plano da súa experiencia no que xermolan a apetición e o pulo en prol da propia realización que sosteñen e dotan de sentido a tensión existencial.

preeminente nas súas formulacións para os vectores finais, a magnitude ideal e dinámica que conduce a potencia factual das causas eficientes á determinación autoafirmadora da actualidade concreta.

A dobre vertente na que se despregan os mecanismos da causación na esfera da vida tradúcese, na parcela ocupada pola experiencia humana, nunha dobre natureza ou funcionalidade da Razón. A actividade racional esfórzase por lograr administrar equitativamente os seus recursos entre as dúas fronte de traballo ás que se aplica, procurando concilia-las demandas heteroxéneas das empresas implicadas. Pero vexamos, denantes de proseguirmos coa exposición, cáles son estes dous cometidos primordiais que gravan o “lote” da razón:

-A actividade racional consiste, ante todo, na concepción e avaliación de propósitos. Este é o cometido, vocación auténtica, da faceta finalística ou *especulativa* da Razón, que non escatima esforzos para mobiliza-lo interese existencial no seu conxunto en prol dos *ideais* por ela propostos.

-Cabalmente *realista* a forza de gravemente *real* e encarnada, a Razón ocúpase, asemade, do deseño das estratexias metodolóxicas máis axeitadas para levar a efecto os seus obxectivos. Este labor, *en principio* secundario en canto subordinado ás directrices da Razón especulativa, corresponde á faceta eficiente ou instrumental da Razón.

A bidimensionalidade da Razón garante o funcionamento saudábel do metabolismo cognoscitivo. A intuición prospectiva da Razón especulativa esculca o horizonte da facticidade, tratando de descubri-las físgoas que filtran a luminosidade atraente de novas formas de realización. Expeditiva e calculadora, a Razón instrumental asimila os resultados desta pescuda e traballa sobre eles até enxeña-la maneira de viabiliza-la execución práctica dos proxectos concebidos pola Razón especulativa. A Razón especulativa é ambiciosa e idealista, audaz poder desocultador disposto a estreitar sen termo o cerco do coñecer en torno á plenitude inacadábel do ser. Pero son as dilixencias da Razón instrumental as que rendibilizan para a vida real e concreta o potencial abstracto do ideal, as que franquean o tránsito do coñecer ó ser, as que dilatan o contorno do mundo expandindo cara a un alén insondado o horizonte do posíbel, impulsando así cara a novas aventuras a imaxinación especulativa.

“Hai unha Razón que se afirma a si mesma *por riba do* mundo, e hai unha Razón que actúa como un factor calquera *dentro do* mundo” (FR, 10; cursivas engadidas).

Ou, se se prefire:

“... Dous aspectos da Razón [...], a Razón que procura unha comprensión total, e a Razón que procura un método de acción inmediata” (FR,11)³⁵⁵.

Ambas absolutamente necesarias na súa afinada simbiose, pois non debe esquecerse que

³⁵⁵ “There is Reason, asserting itself as above the world, and there is Reason as one of many factors within the world” (FR, 10). “... The two aspects of Reason, [...] Reason as seeking a complete understanding and Reason as seeking an immediate method of action” (FR, 11).

“O concepto dunha contemplación completamente pasiva en abstracción de acción e propósito é un extremo falaz” (AI, 264)³⁵⁶.

O ritmo ascendente da vida segue o compás marcado polo artellamento das dúas facetas da Razón. A interacción entrámbalas instancias, porén, non sempre transcorre conforme ós parámetros da súa lóxica *natural*. A coordinación adoita crebar en desaxuste por mor da contaminación da Razón instrumental por intereses espurios que alimentan a súa ύβρις absolutizadora. O dogmatismo escurantista, o afán de dominación técnica, a simple comodidade do costume e da verdade trivializada a forza de rutinizada, arrastran a Razón instrumental, conformista e acomodaticia, á alienación con respecto á súa función esencial. As arelas de novidade, universalidade e plenitude da Razón especulativa son rexeitadas entón pola Razón pragmática, cuxa actitude conservadora interrompe o movemento da vida.

A Razón pragmática é unha potencia de enfoques exiguos e aspiracións rudimentarias. O seu dominio esgótase irremisibelmente na inmediatez do contorno fáctico. Para ela non hai *horizonte*. Non concibe o futuro. Moito menos a potencialidade latente nas fonduras do real. A Razón pragmática, firmemente fincada na superficie máis aparente do mundo, áchase saturada de positividade. O seu talante técnico satisfáise na preparación das estratexias ou metodoloxías que permiten explotar co máximo proveito os recursos dos que a fornece o seu conxuntural presente. Este é un labor que desempeña con eficacia e aplicación. A Razón pragmática é meticulosa e dá proba dunha fecunda lucidez á hora de tratar coa opacidade do feito. Detecta, analiza e utiliza con oportunidade todos aqueles elementos de eventual relevancia para o círculo de apeticións e necesidades no que se xesta e cuxo mantemento defende. Pero é precisamente esta celosa especialización, circunscrita ó servizo de intereses marcadamente limitados, o que torna estéril a dilixencia da Razón pragmática de cara á promoción do avance da vida. A rutina erosiona mesmo as metodoloxías máis orixinais e fecundas, trocándoas en costumes triviais e hábitos de pensamento acríticos. O sedimento esquilmado do pensamento obstrúe a exploración das alternativas que poderían decanta-lo tránsito a unha configuración da existencia máis rica e sutil.

Lastrada pola inercia da Razón pragmática, a vida cae na repetición. Atrófiase o pulo creativo. Aparece entón a “fatiga” (*fatigue*), como fastío ou tedio vital.

A fatiga representa un factor ambivalente no dinamismo evolutivo. Arrastra os individuos e as comunidades que a padecen cara á decadencia ou instiga á reacción contra a insuficiencia constrinxente dos parámetros establecidos. Cando non se deixa vencer polo conformismo, a fatiga alíase coa vida para se rebelar contra a monotonía do mediocre e ensaiar posibilidades novidosas. A orde ríxida dos circuitos cotiáns de pensamento e acción *debe* ser subvertida. A novidade só pode abrirse paso a través da atmosfera efervescente da *anarquía*:

“A experiencia mental é o órgano da novidade, a prema cara ó máis aló. Procura vivifica-la facticidade crasa, que é repetitiva, con novidades atraentes. A experiencia mental contén en si mesma un factor de anarquía. [...]. Sen a apetición anárquica, a natureza está condenada a un lento descenso cara ó nada. A mera experiencia repetitiva

³⁵⁶ “The concept of completely passive contemplation in abstraction from action and purpose is a fallacious extreme” (AI, 264).

vai eliminando gradualmente elemento tras elemento, encarreirándose cara á vacuidade” (FR, 33-34)³⁵⁷.

“A arte do progreso consiste en preserva-la orde no medio do troco e en preserva-lo troco no medio da orde. A vida refuga ser embalsamada viva. Canto máis prolonga a súa demora nun sistema de orde inalterado, maior é a creba da sociedade morta” (PR, 339)³⁵⁸.

A Razón atópase traspasada *vitalmente* por un vigoroso pulo anárquico. A forza negadora e deconstrutiva da Razón revírase contra a vida anoxada na conformidade e despexa o camiño para a aventura dunha nova conformación. Lonxe de constituír un elemento perturbador e disgregador, o pulo anárquico mantén un vencello esencial co despregamento creativo. A súa radicalidade prepara o terreo para a rexeneración, para a disposición dunha orde máis elevada, máis fecunda e integradora.

“Estes dous elementos [a orde e a novidade emerxente] non deben ser dissociados realmente. A bondade do mundo require que a orde establecida trate amabelmente coa tenue luz discordante do alvorecer dunha nova idade. Tamén a orde, á medida que vai sendo postergada polas novas condicións, presenta os seus requisitos. A antiga predominancia debe ser transformada no fundamento firme para o xurdimento de novos sentires, que obterán a súa intensidade das delicadezas de contraste entre o sistema e a orixinalidade” (PR, 339)³⁵⁹.

Porque é a orde o que se procura. A vida, que é definición, actividade organizada e resolución de propósito, non tolera o caos. A efervescencia da anarquía é administrada e canalizada convenientemente polo poder disciplinador da Razón especulativa. A lucidez da Razón garante a transitoriedade do pulo crítico e a súa subordinación á produción dun novo modelo de organización. A Razón non reprime a súa tendencia anárquica porque sabe cómo orientala e moderala. Tan arriscada como necesaria, a conmoción anárquica representa o recurso extremo do que dispón a Razón para remove-la vida das súas rutinas e instala a prosegui-lo seu curso ascendente, a retoma-lo ideal dunha realización máis plena. Pois,

“O poder de ir trala idea penetrante, mesmo cando esta non ten sido aínda ensaiada por ningunha metodoloxía, constitúe a forza progresiva da Razón” (FR,45)³⁶⁰.

³⁵⁷ “Mental experience is the organ of novelty, the urge beyond. It seeks to vivify the massive fact, which is repetitive, with the novelties which beckon. Thus mental experience contains in itself a factor of anarchy. [...]. Apart from anarchic appetite, nature is doomed to slow descent towards nothingness. Mere repetitive experience gradually eliminates element after element and faces towards vacuity” (FR, 33-34).

³⁵⁸ “The art of progress is to preserve order amid change, and to preserve change amid order. Life refuses to be embalmed alive. The more prolonged the halt in some unrelieved system of order, the greater the crash of the dead society” (PR, 339).

³⁵⁹ “The two elements must not really be disjoined. It belongs to the goodness of the world, that its settled order should deal tenderly with the faint discordant light of the dawn of another age. Also order, as it sinks into the background before new conditions, has its requirements. The old dominance should be transformed into the firm foundations, upon which new feelings arise, drawing their intensities from delicacies of contrast between system and freshness” (PR, 339).

³⁶⁰ “The power of going for the penetrating idea, even if it has not yet been worked into any methodology, is what constitutes the progressive force of Reason” (FR, 45).

O progreso da civilización, vector destacado da “fronte en abano”³⁶¹ na que se desprega o movemento de avance da vida, é o resultado da loita da alianza entre a anarquía e a creatividade, dirixidas pola Razón especulativa, contra a inercia e o instinto. Non é outro o desafío ó que se enfronta a aventura da Razón, comprometida vocacionalmente coa procura de novos vieiros para o pensar e para o ser. Se tivese de escoller un lema, á Razón abundaríanlle dúas palabras para condensa-la súa arela de plenitude: “*Sempre alén*”.

Polo demais, e malia que Whitehead declaraba sen mágoa que nada debía a Hegel³⁶², o certo é que existen similitudes significativas entre as súas elaboracións verbo da función da Razón e a concepción hegeliana do proceso do real. Non é preciso forza-la interpretación para recoñecer na radicalidade deconstrutiva do pulo anárquico o impetuoso *poder da negación* (ou contradición) mediante o cal pugnan por emerxer á actualidade, minando os principios que sostiñan a configuración previa que as mantiña soterradas, as determinacións que haberán de definir unha nova fase, máis plena e integradora, no despregamento do Espírito.

“Un novo elemento na vida torna inconveniente en moitos sentidos a operatividade dos vellos instintos. Pero os instintos inexpressados [isto é, os patróns de pensamento e conduta naturalizados a forza de rutinizados] non teñen sido analizados e son sentidos cegamente. As forzas destrutivas introducidas por un nivel máis elevado de existencia loitan entón na escuridade cun inimigo invisíbel [a saber: a inercia mimética do costume]” (SME, 69)³⁶³.

³⁶¹ Así a caracteriza TEILHARD DE CHARDIN en *El fenómeno humano*, Madrid, Taurus, 1965.

³⁶² Como se ten dito, Whitehead consideraba o idealismo alemán en xeral, e as doutrinas hegelianas moi en particular, nas antípodas do seu propio posicionamento epistemolóxico e metafísico. Non se trata de pór en cuestión a sinceridade dun autor que dá sobradas probas da súa honradez intelectual e de respectosa admiración polo que atopa de valioso (que adoita ser moito) nas achegas alleas. O que suscita a perplexidade crítica é, máis ben, o feito de que Whitehead cedese ó influxo do prexuízo e se eximise a si mesmo (el mesmo o confesa), escudándose nos estereotipos, de acometer por conta propia un estudo en profundidade da filosofía idealista, negligencia que non cadra en absoluto coa lucidez e o rigor que caracterizan o seu talante especulativo.

³⁶³ “A new element in life renders in many ways the operation of the old instincts unsuitable. But unexpressed instincts are unanalysed and blindly felt. Disruptive forces, introduced by a higher level of existence, are then warring in the dark against an invisible enemy” (SME, 69).

6.2. O bo vs. o mellor:

A interacción dialéctica entre as dúas modalidades operativas da Razón

A Razón pragmática (*practical Reason*) é unha racionalidade estratéxica, sometida ó instinto como unha astucia sublimada. Celosamente conservadora, limítase a manter e defende-la calidade presente da existencia. Ávida de seguranzas, refuga todo risco. Non contempla, non concibe, sequera, o desafío do novidoso. Desbota a aventura, o ideal, o proxecto. Só valora a rendibilidade inmediata. A Razón pragmática é expeditiva e acomodaticia. Confiada á súa soa administración, a vida axiña chegaría a un punto de colapso para rematar por se precipitar na decadencia³⁶⁴. En *vivo* contraste co talante exíguo e “prosaico” da Razón pragmática, a Razón especulativa, crítica e creativa, só está disposta a servir, mesmo a contracorrente da facticidade, á súa vocación esencial. E esta só se satisfai coa procura constante de universalidade e plenitude.

“[A Razón especulativa] entronízase sobre as tarefas prácticas do mundo. [...]. O único que a satisfai é que a experiencia teña sido comprendida. Presupón a vida, e procura unha vida feita boa mediante o ben da comprensión. [...]. Constitúe ela mesma o pulo da vida boa cara a unha vida mellor. Pero o progreso que ela procura é sempre o progreso dunha mellor comprensión” (FR, 37-38)³⁶⁵.

Malia a heteroxeneidade en aparencia antagónica entre os intereses e modos de proceder respectivos das dúas dimensións da Razón, a dinámica natural do proceso cognoscitivo establece unha fecunda cooperación de feito entre ambas. Do axuste adecuado desta interacción dependen non só o progreso dos saberes especializados, senón tamén, máis gravemente aínda, as sinerxías e aspiracións que mobilizan o avance da civilización no seu conxunto.

Dedicada á elaboración das metodoloxías que mellor poden atende-las demandas dos intereses inmediatos, a Razón pragmática fornece a Razón especulativa dos rudimentos empíricos precisos para substancializar e contrasta-la validez *real* dos seus proxectos ideais. A Razón especulativa, a troco, comprometida coa obtención dunha comprensión profunda e cabal da realidade, pescuda e saca á luz novas evidencias, deseguida incorporadas ó seu patrimonio propio pola Razón pragmática, que haberá de se enxeñar para as aproveitar en prol do desenvolvemento efectivo da vida.

Os achados e as conclusións da comprensión teórica posibilitan, cando non *esixen*, a transición cara a unha nova metodoloxía. O pensamento, a intuición e a imaxinación conceptual preceden e orientan a observación empírica. Focalizan a atención e pregan a contextura plástica da facticidade ás estruturas de orde, relevancia e coherencia sancionadas polos modelos ideais. O esforzo hermenéutico e *creativo* da teoría dota de

³⁶⁴ Pois, como sinala P. RICOEUR, “non hai técnica que non sexa un coñecemento aplicado, e non hai coñecemento aplicado que non dependa dun coñecemento que non teña renunciado en principio a toda aplicación. A praxe non abonda para resumi-lo home. A teoría é asemade a súa *razón de ser*. [...]. Tódolos problemas radicais fórmulanse nunha actitude que pon en suspenso as preocupacións utilitarias e a impaciencia vital. Por iso ningunha civilización pode sobrevivir se non reserva unha zona de xogo para a especulación desinteresada, inmersa nunha pescuda carente de aplicación inmediata ou aparente”. “As civilizacións estancadas están adurmiñadas sobre o seu tesouro de instrumentos e de frases” (“Travail et parole”, en *Histoire et vérité*, Paris, Éditions du Seuil, 1964, p. 232; cursivas engadidas).

³⁶⁵ “Is enthroned above the practical tasks of the world. [...]. Its sole satisfaction is that experience has been understood. It presupposes life, and seeks life rendered good with the goodness of understanding. [...]. It thus constitutes itself the urge from the good life to the better life. But the progress which it seeks is always the progress of a better understanding” (FR, 37-38).

intelixibilidade e significación aquilo que aparecía na súa inmediatez “crúa” como inextricábel maraña de datos, indiferente á finalidade e ó valor. O ritmo natural do movemento do saber (metabolismo dun corpo vivo en crecemento) é tal que nel, indefectibelmente,

“O desenvolvemento da teoría abstracta precede a comprensión do feito” (FR,75)³⁶⁶.

Unha comprensión, asemade, que non se conforma con ficar nunha contemplación pasiva a forza de indiferente. Perentoriamente encarnada e in-corporada nun mundo, a Razón está obrigada a rendibiliza-las evolucións abstractas da súa vocación especulativa tornándoas nas directrices a partir das cales deseñar apéndices operativos eficaces para o corpo do saber. A hermenéutica resulta ser así a “alma” da técnica. O saber, que é vivo, quérese *poder*³⁶⁷.

“A nosa interpretación da experiencia determina os límites do que podemos facer co mundo” (AI, 78)³⁶⁸.

O fortalecemento e a elevación paulatina da estada técnica que sustenta a superestrutura da civilización afiánzase mediante a rexa engrenaxe entre as dúas facetas da Razón. A reciprocidade orgánica do sistema, porén, é desartellada con demasiada frecuencia polo inmovilismo da Razón pragmática, en cuxo fondo se condensa o receo apegado á seguranza inmediata deitado polos instintos que perviven nos estratos máis primitivos da natureza humana.

A procura das causas e eventuais solucións para o problema da falla de coordinación (esgazadura traumática, ás veces) entrámbalas dimensións da Razón deberá principiar por observar cómo se concreta o desaxuste na praxe cotiá. Aquí o conflito adopta a forma do hermetismo ou solipsismo profesional entre as diferentes parcelas dun saber que risca o perigo de perde-lo seu cabal sentido por mor dun exceso de especialización.

A Razón pragmática estende o seu radio de operatividade sobre o dominio da ciencia empírica. A Razón especulativa, pola súa banda, exercita a súa facultade prospectiva no ámbito da reflexión filosófica, lanzando o pensamento á aventura de lograr unha unidade de comprensión capaz de integra-la totalidade do real. A menor altura se remonta o “voo” da pescuda experimental, remisa a perder de vista (e, sobre todo, de *control*) o seu contorno inmediato. Alegando unha pretendida autosuficiencia teórica, as ciencias positivas rexeitan toda posibilidade de complementación dos seus enfoques coas achegas da perspectiva filosófica, por natureza máis ampla e penetrante.

A obstinación da Razón pragmática aparece deste xeito como a responsábel última da disgregación e ralentización conseguinte do avance do coñecemento. Whitehead amósase concluínte a este respecto:

“Hoxe dominan os métodos científicos, e os científicos son escurantistas” (FR, 44)³⁶⁹.

³⁶⁶ “The development of abstract theory precedes the understanding of fact” (FR, 75).

³⁶⁷ A fenomenoloxía, atenta ó pulso da vida, reformulou o “eu penso” da descarnada conciencia moderna no “eu podo” da *cabal* conciencia incorporada (Véxase, p. ex., MERLEAU PONTY, *op.cit.*, p. 160).

³⁶⁸ “Our interpretation of experience determines the limits of what we can do with the world” (AI, 78).

³⁶⁹ “Today scientific methods are dominant, and scientists are the obscurantists” (FR, 44).

Eles, en efecto,

“Elevados polos seus méritos a unha eminencia perniciosa” (FR, 44)³⁷⁰,

téñense convertido na autoridade intransixente que pretende ter (como no seu tempo a Igrexa, cuxa cerrazón dogmática provocara a rebelión da nova ciencia) a derradeira palabra en toda materia. A ciencia denega a pertinencia do sometemento das súas formulacións a unha confrontación coas evidencias procedentes doutras dimensións da experiencia. Non se acepta rectificación ningunha que veña suxerida polos *feitos obstinados* que caen fóra da definición conxunturalmente vixente do “positivo”. A forza de defende-lo seu “realismo”, a ciencia remata por non poder crer na *realidade*, na realidade viva e concreta cuxa riqueza reborda, indubidabelmente, os límites exiguos da experiencia confinada no laboratorio. Non son poucos os científicos dispostos a subscribi-la abafadora proposición 5.6 do *Tractatus* wittgensteiniano. Tamén para eles os límites da *súa* linguaxe, da *súa* enxoiada teoría, significan os límites do (seu) mundo. Perdida nos seus códigos abstractos, a ciencia tórnase escéptica, aliénase da vida e, con ela, da verdade.

As ciencias particulares afánanse en trazar límites tallantes entre os seus ámbitos de competencia respectivos. Máis afanoso aínda é o empeño co que se esforzan en manter á marxe á filosofía, pretendendo ignorala e depreciala en todas aquelas ocasións nas que non resulta posíbel crer que se ten logrado “refutala”. A ciencia reclama para si o monopolio do razoábel, esquecendo que ela abrangue unicamente unha parcela mínima na superficie do substrato insondábel da racionalidade. A ciencia, gardiá da lóxica e do bo sentido, non ten reparos, cando se trata do seu caso, en toma-la parte polo todo e incorrer patentemente nunha falacia repudiada pola Razón. Contra a independencia infundada (obcecación en *se fanar*) reclamada polos saberes especializados, cabe aducir alomenos dous argumentos fundamentais. Estes deberían abondar para disipar toda reticencia verbo da esixencia de colaboración efectiva entre as diversas pólas do saber e, en definitiva, entre as dúas vertentes da Razón:

-Pode apelarse, en primeiro lugar, á densa complexidade do real. Porque a verdade é multidimensional, só se acada a enxergala mediante a xustaposición e axuste recíproco entre as múltiples evidencias e perspectivas que se abren a ela. A ciencia especializada non é unha “unidade” de saber, senón un *fragmento*. A comprensión é *prismática*: é o resultado da converxencia dunha pluralidade de facetas que canalizan cara a un foco central os feixes luminosos que reciben en función da súa posición peculiar. A unidade de sentido así condensada na cerna da estrutura hermenéutica irradia de novo cara ó exterior, refractado de maneiras diversas para a praxe concreta polas facetas correspondentes do “prisma” do saber. Non hai lugar para o menosprezo, moito menos para o rexeitamento “por principio”, das achegas ofrecidas polos rexistros plurais da actividade teórica e da experiencia espontánea. Cómpre decatarse de vez de que

“A busca do coñecemento é unha empresa cooperativa” (FR, 51; cursivas engadidas)³⁷¹,

³⁷⁰ “By merit raised to that bad eminence” (FR, 44).

³⁷¹ “The pursuit of knowledge is a cooperative enterprise” (FR, 51).

e de que o ideal de simplicidade ó que aspira a ciencia non é máis que un outro produto da ὕβρις abstractiva á que aparece asociada indefectibelmente a *falacia da concretez fóra de lugar*³⁷².

Sen o soporte mutuo que poden e deben prestarse a investigación experimental e a reflexión filosófica (sensibelmente aberta, á súa vez, ás intuicións das restantes facetas da experiencia), esta última corre o risco de perde-lo contacto coa substancialidade do concreto, en tanto que a ciencia se banaliza ensumida na agregación conxuntural de observacións inconexas carentes de significación auténtica.

-En segundo lugar, a praxe cotiá da ciencia traizoa decote a súa arrogación de autonomía teórica e conceptual. A ciencia é inxenua: coida que pode, e que logra de feito, asomarse ó mundo *sen presupostos*. Fincada firmemente na *actitude natural*, como observara a Fenomenoloxía, a ciencia non sospeita sequera que o *debido* “estar-aí” dun mundo intelixíbel depende do seu se achar apontado por unha rexa infraestrutura de *presupostos* de índole preteorética. A ciencia padece unha confusión grave (e interesada) verbo da significación cabal da “liberdade de pensamento” que reivindica para si. Ignora que *pesa* sobre ela unha tradición e que as súas propias evolucións son libres na xusta medida na que o permiten os *límites* e parámetros da linguaxe ós que se cinguen *cegamente*. O rexeitamento case visceral dos enfoques filosóficos por parte dos celosos defensores do rigor empírico aséntase sobre un mesto *subconsciente metafísico* (o que Foucault denominaría³⁷³ *epistème*) que fornece a investigación experimental do seu eixe de coordenadas. No seu proceder canónico, as ciencias especializadas manexan con tranquila seguranza un nutrido repertorio de supostos e categorías conceptuais cuxa elucidación e xustificación remite ás consideracións de índole xeral e fundamental propias da reflexión filosófica. A *fe* na existencia dun mundo externo consistente de seu, na vixencia dunha orde intelixíbel no universo, na inminencia para todo presente dun futuro en certa medida previsíbel, na validez do método indutivo, etc., son proposicións cuxa demostrabilidade cae fóra do dominio empírico. Problemáticas e precisadas dunha sondaxe en profundidade, a xuízo do criterio filosófico, son *naturalizadas* pola ciencia, en troques, coa mesma inadvertencia espontánea coa que asume as tautoloxías da lóxica e os rudimentos máis elementais da aritmética. En rigor, *a ciencia non pode dar razón de si*.

“A pretensión da ciencia de que pode proporcionar unha comprensión dos seus procedementos dentro dos límites das súas propias categorías, ou de que estas categorías resultan elas mesmas comprensíbeis en ausencia dunha referencia ó seu estatuto en relación cunhas categorías máis amplas suxeitas á exploración da Razón especulativa, carece por completo de fundamento. Na medida na que fracasen os filósofos, os científicos non saberán de qué están a falar cando apliquen os seus propios métodos” (FR, 58-59)³⁷⁴.

³⁷² Véxase *supra*, 3.1.1. .

³⁷³ *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.

³⁷⁴ “The claim of science that it can produce an understanding of its procedures within the limits of its own categories, or that those categories themselves are undersatable without reference to their status within the widest categories under exploration by the speculative Reason –that claim is entirely unfounded. Insofar as philosophers have failed, scientists do not know what they are talking about when they pursue their own methods” (FR, 58-59).

A lucidez profesional, o compromiso coa verdade e a conciencia da repercusión directa dos resultados do labor teórico sobre o proxecto global da civilización, son as disposicións que definen un talante cabalmente racional. Lamentabelmente, non semella plausible a obtención dun algoritmo que permita detectar e medir convenientemente o grao de desenvolvemento destas actitudes nos individuos sobre os que recae a responsabilidade de deseñar e levar á práctica os diversos programas de investigación en ciencia e en filosofía. A necesidade de colaboración entrámbalas fronteiras de avance sería ó fin percibida como algo máis que prescindíbel utopía, tornándose requisito de cumprimento impostergábel para tódalas instancias implicadas.

6.3. A vocación omnicomprensiva da Razón especulativa e a lóxica do descubrimento

“A especulación abstracta foi a salvación do mundo: a especulación que construíu sistemas para logo os transcender, especulacións que se aventuraron até os confins máis afastados da abstracción. Impor límites á especulación é traizoa-lo futuro” (FR, 76)³⁷⁵.

Whitehead atribúe o crecemento cualitativo da vida á arela expansiva de plenitude que caracteriza a Razón especulativa. Investida dunha aura “divina”³⁷⁶, a Razón, concibida nestes termos, ten poder abondo como para desafía-los postulados mecanicistas do materialismo positivista. O τέλος da Razón, vocación irrenunciábel e esixencia perentoria, cífrase nun lema simple e absoluto, conciso e inabranguíbel: “Sempre alén”. Alén da facticidade inmediata, a Razón intúe a unidade orgánica que integra a totalidade do real. Alén da fecundidade transitoria dos achados conceptuais, a Razón intúe unha verdade cuxa comprensión require a superación da parcialidade inherente ó sistema finito. A Razón vai sempre alén. Alén, até lograr acada-la dimensión do universal á que pertencen os principios que estruturan os diversos dominios do acontecer e dotan de significación última os mundos de sentido proxectados pola actividade experiencial.

A Razón principia por ser esixente consigo mesma. O seu proceder é o primeiro que dá exemplo da disciplina apropiada para a pescuda especulativa e para a procura do coñecemento en xeral. O rigor racional prescribe a necesidade de relativiza-lo valor dos modelos teóricos, así como a exclusión de todo interese alleo ó ámbito estrito da investigación. A Razón especulativa non acepta converterse nun afinado instrumento da técnica. Tampouco é o seu obxectivo a conquista paulatina dun número crecente de verdades finitas, fitos inconexos dunha traxectoria a ningures. Sentíndose chamada pola infinitude, a Razón só pode satisfacerse nunha comprensión en profundidade da totalidade do real, aspiración que a leva a constatar dolorosamente, unha e outra vez, as súas limitacións constitutivas³⁷⁷. E, non obstante, prosegue sempre alén. A Razón especulativa, como os ideais regulativos da Razón pura kantiana, mantén sempre en perspectiva o horizonte de verdade contra o cal se recortan e clarifican as dimensións auténticas da experiencia inmediata.

“A sabedoría consiste na procura tenaz dunha comprensión en profundidade, confrontando decote o sistema intelectual coa importancia das súas omisións” (AI, 47)³⁷⁸.

³⁷⁵ “Abstract speculation has been the salvation of the world –speculation which made systems and then transcended them, speculations which ventured to the furthest limit of abstraction. To set limits to speculation is treason to the future” (FR, 76):

³⁷⁶ Tal e como a cualifica o propio Whitehead cando afirma que “Platón participa da razón dos deuses” (*Plato shares reason with the gods* -FR, 10).

³⁷⁷ Tamén RICOEUR (véxase *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus, 1982), reflexionando sobre a *desproporción* constitutiva que define e esgaza o ser do humano, lamentaba (con-padecía) o que el denominaba, saudosamente, “a tristura do finito”. A conmocionante *vocación* de infinitude que habita a criatura finita induce ó propio Whitehead a postular unha “profunda conexión da Razón especulativa coas intuicións relixiosas” (*a deep connection of the speculative Reason with religious intuitions* -FR, 66; véxase tamén, p. ex, PR, 15 e ss.).

³⁷⁸ “Wisdom is persistent pursuit of the deeper understanding, ever confronting intellectual system with the importance of its omissions” (AI, 47).

A Razón especulativa desautoriza as pretensións de definitividade dos sistemas, pondo ó descuberto a parcialidade dos seus logros e as deficiencias que menoscaban as súas virtualidades. Aferrarse a aquilo que aparece gravado polo erro aducindo a rendibilidade inmediata dalgunhas das súas aplicacións pragmáticas é un sensentido que remata, tarde ou cedo, por se virar contra si mesmo. Así o ten de comprobar

“... ... A confianza absurda na adecuación do noso coñecemento. A autoconfianza dos eruditos é a traxedia cómica da civilización” (Imm., 699)³⁷⁹.

Pero se o inmovilismo dogmático é un sensentido, a Razón, pola súa banda, repudia o absurdo. Precisamente por iso non pode permitirse excederse ela mesma no desempeño da súa función anárquica para se entregar sen medida á ύβρις deconstrutiva. A Razón refuta o nada e o caos desafiándoos coa positividade do seu compromiso activo en prol da verdade e do sentido. A negación, a destrución, o desconcerto radical que precede a emerxencia do novidoso, supoñen un esforzo dificultoso e necesario para o corpo vivo do saber. A misión da Razón consiste en superalo con éxito, en garantir que o transo do negativo se reduza a un momento provisorio no proceso de despregamento do coñecemento, en lograr transformalo, en suma, en propedéutica da novidade. Do que se trata é de crea-las condicións axeitadas para que a imaxinación conceptual poida traballar con liberdade, removendo para iso os parámetros de pensamento e acción que teñan esgotado o seu ciclo. O obxectivo é o establecemento dunha nova estrutura máis ampla e integradora, máis coherente e achegada á verdade. A magnitude da tarefa construtiva non deixa lugar á azarosidade. O risco de incorrer no erro ou na trivialidade obriga a Razón a extrema-la disciplina á hora de afina-las súas metodoloxías.

“Temos que procurar unha disciplina da Razón especulativa. A especulación, por esencia, transcende o feito inmediato. O seu cometido é promover un pensamento creador de futuro. Isto faino a partir da súa visión de sistemas de ideas que inclúen a observación e xeneralizan alén dela. [...]. O obxecto desta disciplina non é a estabilidade, senón o progreso. [...]. O noso obxectivo está arriba” (FR, 81-82)³⁸⁰.

O avance do coñecemento é o resultado da lúcida aplicación dos tres principios básicos que artellan a lóxica do descubrimento (*logic of discovery*), a saber: fidelidade ó real concreto, procura da xeneralidade (ou universalidade) e exactitude sistemática. En conformidade con estes parámetros, o criterio de adecuación prescribe que toda hipótese que aspire a ser elevada ó rango de teoría deberá satisfacer, alomenos, as seguintes condicións: conformidade coa experiencia intuitiva, claridade nas súas formulacións proposicionais, coherencia lóxica interna e consistencia lóxica externa.

A verificación do cumprimento efectivo por unha proposición dada destes requisitos en aparencia sinxelos resulta sumamente problemática. A primeira dificultade xorde ó tomar conciencia das implicacións do principio da *relatividade universal* do real³⁸¹. Non se dan feitos illados na natureza. A totalidade do acontecer cósmico áchase involucrada,

³⁷⁹ “...The absurd trust in the adequacy of our knowledge. The self-confidence of learned people is the comic tragedy of civilization” (Imm., 699).

³⁸⁰ “We have to seek for a discipline of the speculative Reason. It is of the essence of such speculation that it transcends immediate fact. Its business is to make thought creative of the future. It effects this by its vision of systems of ideas, including observation but generalized beyond it. [...]. The object of this discipline is not stability but progress. [...]. Our aim is upwards” (FR, 81-82).

³⁸¹ Véxase *supra*, 4.1.2..

dun xeito ou doutro, en cada ocorrencia concreta. Ningún evento particular, como tampouco a proposición que o enuncia, resulta en rigor intelixíbel se se prescinde da súa referencia constitutiva ó complexo orgánico do que forma parte e do que obtén a súa significación auténtica. O corolario necesario da relatividade ontolóxica é unha teoría *holista* do significado. A correcta comprensión da proposición máis elemental de contido “estritamente” empírico presupón a súa elucidación no contexto dunha concepción global (*meta-física*) capaz de presentar un modelo adecuado da estrutura última da realidade.

“A cousa individual é necesariamente unha modificación do seu contorno, e non pode ser comprendida en disxunción. Á parte dunha referencia metafísica, todo razoamento é vicioso” (AI, 154)³⁸².

“Toda proposición refírese a un universo que manifesta un certo carácter metafísico xeral. Á parte deste transfondo, as entidades separadas que forman a proposición, e a proposición no seu conxunto, carecen de determinación. Nada se ten definido, dado que toda entidade definida require un universo sistemático que a forneza do estatuto que lle corresponde. De xeito que toda proposición que formule un feito, na súa análise cabal, debe formula-lo carácter xeral do universo requirido por ese feito. Non hai feitos autónomos, flotando no nada” (PR, 11)³⁸³.

“Tódalas proposicións son erróneas a menos que teñan sido construídas con referencia a un transfondo que experimentamos á marxe da análise consciente” (MG, 680)³⁸⁴.

Á vista da infinitude encerrada virtualmente na concisión das proposicións máis simples, tampouco semella doada a avaliación da consistencia lóxica (interna ou externa) do enunciado particular. Posto que o xuízo ó respecto dependerá de maneira directa da exhaustividade coa que teñan sido analizádo-los contidos da proposición que sexa o caso, e esta análise, por meticulosa que sexa, resultará inevitabelmente incompleta. Sempre haberá de ficar aberta a posibilidade de que un escrutinio ulterior e máis rigoroso detecte unha contradición naquilo cuxa consistencia se coidara probada.

Por outra banda, os enunciados observacionais non rexistran nada tal como uns supostos “feitos puros”, inapelábeis e absolutos. O “feito puro”, esgrevio monolito, é tan só un *ídolo* dos mitos positivistas. A que aparece como enxoiata facticidade inmediata é xa, indefectibelmente, facticidade *interpretada*. A percepción constitúe ela mesma unha hermenéutica rudimentaria³⁸⁵. Nin sequera a afectividade, medula primitiva da experiencia, pode ser considerada “inxenua”:

³⁸² “The individual thing is necessarily a modification of its environment, and cannot be understood in disjunction. All reasoning, apart from some metaphysical reference, is vicious” (AI, 154).

³⁸³ “Every proposition refers to a universe exhibiting some general metaphysical character. Apart from this background, the separate entities which go to form the proposition, and the proposition as a whole, are without determinate character. Nothing has been defined, because every definite entity requires a systematic universe to supply its requisite status. Thus every proposition proposing a fact must, in its complete analysis, propose the general character of the universe required for that fact. There are no self-sustained facts, floating in nonentity” (PR, 11).

³⁸⁴ “All propositions are erroneous unless they are construed in reference to a background which we experience without any conscious analysis” (MG, 680).

³⁸⁵ Así o comprendera á súa vez AMOR RUIBAL, entendendo que “en rigor, non é posíbel na orde humana illa-la experiencia dunha forma de coñecer; até o punto de que non existe unha liña que poida dicirse termo de experiencia e principio de coñecemento; senón que *todo* acto experimental consciente é *xa* acto psiquicamete *interpretado*” (*Prbls.* II, 486; cursivas engadidas). “As percepcións humanas non son

“A emoción, na experiencia humana ou mesmo na experiencia animal, non é emoción núa. É emoción interpretada, integrada e transformada en categorías superiores do sentir” (PR, 163)³⁸⁶.

O mundo é arrincado ó caos pola mirada que procura, pondera, selecciona, asigna prioridades e contornos, avalía, ordena. “Hai” a totalidade indiferenciada, o acontecer masivo, a positividade trivial do simultáneo en xustaposición conxuntural: ei-lo que é o caso. Pero é a interpretación a que *institúe* mundo. A verdadeira creación, o acceso definitivo á diafanidade do ser, é a obra da palabra: *No principio era o Verbo*. Sobre o substrato do “dado” sediméntanse sucesivamente as capas de sentido deitadas polos mecanismos perceptivos, pola linguaxe que serve á praxe cotiá da cultura e polos cálculos e expectativas da imaxinación conceptual. Cristaliza así unha codia opaca de interpretacións na que se funden as evidencias cos prexuízos, a intuición directa coa representación, a substancia real coa estrutura ideal. Este é un proceso natural, e, como tal, inevitábel. Non hai posibilidade de acudir a un “de seu” (inconcibíbel) dos fenómenos para contrastar de maneira absoluta e conclusiva a validez dos enunciados da teoría. Esta, ó cabo, só atopa o que ela mesma *pon*.

Estas dificultades obrigan a complementa-lo criterio de verificación proposto mediante a introdución dun requisito adicional. Este haberá de esixi-la derivabilidade, a partir da proposición considerada, dun esquema lóxico que presente as seguintes características: ampla conformidade coa experiencia, inexistencia de discordancias en relación coas evidencias empíricas, coherencia entre as súas estruturas categoriais e capacidade de xerar consecuencias metodolóxicas.

“Este último criterio é, evidentemente, un procedemento para resolve-la dificultade de vulgar proposicións individuais, recorrendo para iso a un sistema de ideas que haberán de se clarificar mutuamente en virtude da súa relevancia recíproca. A súa conexión posibilitará, asemade, que a verificación dalgunhas delas incida sobre a verificación das outras. Amais, se o sistema ten a característica de suxerir metodoloxías acordes con aquilo que explica, adquire o poder de suscitar ideas coherentes consigo mesmo e obtén deste xeito verificación continua” (FR,69-70)³⁸⁷.

A teoría whiteheadiana da verdade ergue as súas equilibradas proporcións sobre o dobre alicerce da *correspondencia* coa facticidade externa de alomenos algunhas das proposicións do sistema (as “beiras” que manteñen en contacto coa realidade a parte

absolutas respecto do real, senón relativas á nosa natureza cognoscitiva. [...] O real non é para nós o que entitativamente é en si, senón o que lle corresponde ser polos efectos que en nós produce, e que non son a imaxe da cousa, senón signo dela. [...]. En virtude do ser relativo das percepcións, estas non poden dicirse *inmediatas*. [...] Sendo *mediatas* non son propiamente percepcións, senón *concepcións* do real” (*Prbls.* V, 129). Estas mesmas consideracións inducen á fenomenoloxía a postular, cun matiz se cabe máis radical aínda, que “a *intencionalidade* que culmina no ver é precisamente unha *visión creadora*” (RICOEUR, ‘Husserl et le sens de l’histoire’, en *À l’École de la Phénoménologie*, Paris, J. Vrin, 1986, p. 25; cursivas engadidas).

³⁸⁶ “Emotion in human experience, or even in animal experience, is not bare emotion. It is emotion interpreted, integrated, and transformed into higher categories of feeling” (PR, 163).

³⁸⁷ “This last criterion is evidently a procedure to remedy the difficulty of judging individual propositions, by having recourse to a system of ideas, whose mutual relevance shall lend to each other clarity, and which hang together so that the verification of some reflects upon the verification of the others. Also if the system has the character of suggesting methodologies of which it is explanatory, it gains the character of generating ideas coherent with itself and receiving continuous verification” (FR, 69-70).

central, mestamente abstracta e conceptual, da *rede teórica* -na ilustrativa metáfora de Quine³⁸⁸) e a *coherencia* interna, que garante a extensibilidade da lexitimidade obtida polos elementos contrastados directamente ós restantes enunciados da teoría.

As fonduras do real e a reserva do posíbel acadan a magnitude do insondábel. A Razón, por moito que dilate o seu horizonte e afine a súa intuición prospectiva, ten de ficar irremisibelmente nos confíns do finito. Irremisibelmente parcial, irremisibelmente falíbel, o labor teórico debe dar proba de lucidez crítica adoptando unha actitude *realista* verbo da adecuación das súas elaboracións conxunturais. A apertura permanente ás achegas procedentes doutras perspectivas complementarias e, sobre todo, á evidencia novidosa colleitada paulatinamente pola experiencia, é o único recurso do que dispón o pensamento para evita-lo extravío da procura da verdade nunha vía *morta*.

A riqueza expansiva da vida remata sempre (ende ben) por exceder e esnaquiza-los parámetros abstractos dos sistemas acreditados no seu momento como os máis cabais, instando o pensamento a operar unha viraxe rexeneradora nas súas formulacións. Se *o coñecer ten de seguir e se adecuar ó ser*, como insistía Amor Ruibal, debe deprender a asumi-lo que este controvertido termo significa *en realidade*. “Ser” é sinónimo de “acontecer”, fórmula abreviada que condensa na súa rotundidade as complexas estruturas sintagmáticas improvisadas pola linguaxe para dar conta do rebordante dinamismo produtivo do real. Devir incesante, proceso creativo inesgotábel, concrecente chegar-a-ser: todo isto, e aínda moito máis, expresa na súa concisión, inabranquíbel semanticamente, o termo “ser”. Este ten de se-lo punto de partida, o axioma fundamental, absoluto e inapelábel, para toda pescuda racional. Nos seus contactos iniciais cunha parcela de verdade recén adquirida, o saber, precisado de estabilidade e seguranza para explorar e desenvolve-las virtualidades do seu achado, pode aínda tolera-la rixidez celosa do inmovilismo conceptual. Pero cando os parámetros do modelo teórico así afianzado principian a ser refutados, ou simplemente trivializados, polas novas intuicións da experiencia, o rigorismo do concepto tórnase un obstáculo pernicioso para o avance do coñecemento. O dogmatismo distorsiona a que debería se-la *sincronía natural* do pensamento coa vida.

Precisamente porque procura reflecti-lo seu mundo inmediato, o mundo real, procesual, determinado e finito, toda teoría é sempre circunstancial e limitada. Ela mesma debe ser concibida, á súa vez, como tránsito entre dous estadios do movemento continuo do saber, como logro valioso con respecto á verdade parcial dun momento pasado, pero para o que se albisca a súa superación inminente. Como todo canto vai coa vida, tamén as teorías teñen un ciclo, cuxa consumación implica a necesidade de as abandonar para asistir e seguir á emerxencia do novo.

Endexamais debe renuncia-la Razón especulativa ó seu compromiso co *sempre alén*.

³⁸⁸ Véxase o seu artigo ‘Two Dogmas of Empiricism’, en *From a Logical Point of View*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1980.

7. NOCIÓN E CORRELACIÓN: A EPISTEMOLOXÍA FUNDAMENTAL DE A. AMOR RUIBAL

“O coñecer é simplemente un proceso natural como outro calquera”³⁸⁹.

“Se a realidade áchase ela mesma en transición –e esta doutrina non ten sido proposta en orixe polo controvertido pragmatista, senón polo físico, o naturalista e o historiador da moral-, a doutrina de que o coñecer é a realidade mesma a operar sobre si un certo troco específico semella contar coas mellores posibilidades para soste unha teoría do coñecemento válida e adecuada”³⁹⁰.

“O home participa da relatividade do Universo; e así o coñecer é continuación do ser, polo mesmo que o ‘obrar’ segue o ‘ser’ “ (*Prbls.* V, 120).

7.1. Introducción: Entre o espello e os espellismos

Proclamámonos posmodernos, ou resignámonos a selo. Non sempre resulta doado discernir até qué punto compensan os modestos logros deste novo avatar da “Razón”, que agora se confesa cautamente relativa e instrumental, a perda ou o derramo dos ideais ambiciosos da razón moderna. Máis difícil aínda resulta asumi-lo desafío de elaborar un proxecto en positivo que xustifique o rigor co que se exerce a crítica deconstrutiva. Se a tarefa é dura no ámbito da ética e da filosofía política, únicas disciplinas do *corpus* filosófico tradicional ás que se concede un dereito mínimo á subsistencia, o esforzo en prol da reconstitución e rehabilitación da epistemoloxía e da metafísica, desafiuzadas da circunscrición da cientificidade, semella raiano na utopía.

Non se toma partido por unha “causa perdida” se non se confía con toda seriedade na posibilidade de gañala. O obxectivo do presente traballo cífrase precisamente en contribuír a esta vitoria ou recuperación. Apostamos firmemente pola viabilidade dunha epistemoloxía *posmoderna*, cabal, escrupulosamente científica sen deixar de ser por iso xenuinamente filosófica, o que vale por dicir: *fenomenolóxica*. Posto que por fenomenoloxía entendemos aquí a procura das condicións de posibilidade de todo aparecer e de todo *ser* (na medida en que só se amosa o que *é* e todo canto *é* se amosa, sexa cal sexa o seu modo de manifestación), nunha sondaxe que profunda alén da conciencia para se mergullar, como propugna Michel Henry, na cerna *viva*, sentinte e *afectiva* da experiencia real e concreta³⁹¹.

Falamos da experiencia *viva*. Pouco ten esta que ver, por certo, coas evolucións da maquina “mente-espello-da-natureza” da epistemoloxía clásica premoderna, con cuxo desmantelamento coidara R. Rorty³⁹² ter demostrado de maneira definitiva a ilusoriedade dogmática inherente a *todo* proxecto de elaborar unha teoría do

³⁸⁹ WILLIAM JAMES, ‘A Word More About Truth’, en *The Meaning of Truth*, New York, Prometheus Books, 1997, p. 149.

³⁹⁰ JOHN DEWEY, ‘Does Reality Possess Practical Character?’, en *Essays on Pragmatism and Truth (The Middle Works*, vol. 4), p. 129.

³⁹¹ “Hai en nós unha *vida primitiva* –estima HENRY-, unha vida *orixinaria* que non ten nada de intelectual, senón que aparece, máis ben, como o *fundamento* do coñecemento teórico e da verdade abstracta. [...]. A verdade intelectual, a verdade do xuízo, desprégase así sobre un chan que lle vén xa *dado* e que é a nosa vida sensíbel, a vida concreta da percepción inxenua” (*Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987, p. 146; cursivas engadidas).

³⁹² *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton (New Jersey), University of Princeton Press, 1980.

coñecemento decidida a ir alén da accesoriedade dunha metodoloxía conxuntural da ciencia. Agora ben; as nocións de vida, sentir, prerreflexividade, elementos que sen dúbida haberán de desempeñar un papel fundamental na alternativa ás formulacións epistemolóxicas clásicas, non deben ser contempladas por isto como outros tantos sinónimos, máis ou menos aproximados, de “irracionalidade”, inasimilábeis, en consecuencia, por unha “ciencia estrita” (como o habería de ser, a ollos de Husserl, a fenomenoloxía ou, o que é o mesmo -alomenos ó seu entender-, a filosofía). A experiencia non vive dos espellismos da ὕβρις subxectivista que marcou o transcurso completo do pensamento moderno. Entre a pasividade desmesurada do espello e a hiperactividade desmesurada dos espellismos, precisamos un equilibrio. Precisamos e procuramos un equilibrio, un punto de apoio vibrante e fundamental no que poida afianza-lo artellamento do concepto co saber-sentido, da razón coa vida, do obxectivo co subxectivo, o vencello indisolúbel, en definitiva, entre a subxectividade e o mundo, fíncados ámbolos dous no fondo mesmo do ser, na comunidade viva do real.

Propómonos amosar que sobre o fino e rexo arame que cabe tender especulativamente entre as achegas respectivas dos dous autores obxecto do noso estudo, é posíbel lograr un ponderado equilibrio que sitúa a reflexión nunha dimensión adecuada para levar a efecto a prospección epistemolóxica. Un equilibrio, polo demais, que obriga a se desprender do *lastre* das concepcións tradicionais. Sen reparos. Así o recomenda Whitehead tanto como Amor Ruibal. A radicalidade deste rexeitamento esixe radicalidade análoga da parte da fundamentación en positivo, a cal terá que principiar por dar razón da descualificación tallante da epistemoloxía clásica. Por iso estimamos pertinente, denantes de nos internar na análise pormenorizada do posicionamento ruibaliano, esbozar un rápido balance verbo das desmesuras do “espello” e dos “espellismos” ós que se aludía no título desta introdución, isto é, verbo das carencias e excesos do realismo inxenuo, por unha banda, e do subxectivismo idealista, por outra.

A Modernidade asiste á superación da alienación padecida milenariamente pola subxectividade. A loita pola emancipación do obxectivismo mobiliza por completo o interese da razón e conmociona os alicerces da historia do pensamento, fíncándose na súa cerna a xeito de fito irreversible e punto de inflexión. A imaxe da “mente-espello”, expresiva metáfora para a concepción do coñecemento como proceso mecánico consistente na modulación da receptividade do suxeito polo impresión rotunda das cousas, aparece agora na súa inadecuación patente. A epistemoloxía moderna declárase en aberta rebelión contra o realismo escolástico, reivindicando os dereitos e prerrogativas da subxectividade humana en calidade de factor decisivo na conformación da realidade cognoscíbel. Mais tan virulenta resultou esta “viraxe copernicana” operada nas formulacións epistemolóxicas, que rematou non só embazando, senón esnaquizando enteiramente o antigo “espello”. O resultado foi a absolutización dos poderes do suxeito e, paralelamente, o esvaemento progresivo dos contornos do mundo, convertido nun espellismo incerto agromado por obra da mente humana da árida impenetrabilidade dun ermo en si mesmo incognoscíbel.

A da Modernidade foi unha vitoria pírrica. Lógrase rachar coa servidume alienante a un espello, pero ó prezo de ficarmos atrapados nun espellismo. Nun espellismo deseñado á medida das necesidades e ideais antropocéntricos, certo, pero espellismo ó fin e ó cabo e, como tal, sospeitoso, inconsistente, mera ilusión. Polo demais, e malia a contraposición en aparencia inconciliábel entre o realismo tradicional, que anula o papel

da subxectividade perante a iniciativa impositiva da realidade exterior, e o idealismo subxectivista, que non vacila en amplia-las competencias da mente cognoscente até a converter na lexisladora absoluta da faceta cognoscíbel do ser (a única á que cabe asignar significación auténtica), ámbalas doutrinas comparten un mesmo presuposto fundamental. O enfrontamento en termos absolutos entre suxeito e mundo é a falsa premisa común da que arrincan, para a desenvolver en sentidos diverxentes, a *falacia* realista tanto como a idealista.

A epistemoloxía clásica é falaz dende a raíz. Ten o erro á súa base, no *substratum* preteórico oculto ó escrutinio do razoamento e asimilado cegamente por tódalas súas ramificacións. As súas evolucións van torcendo inevitabelmente con respecto ó eixe da evidencia natural até se colapsar na aporía. A razón moderna pretende poder desconcertarse perante este fracaso, cando, en rigor, a única perplexidade *razoábel* verbo desta cuestión é a que se admira da tentativa afanosa de esclarece-los fundamentos e condicións de posibilidade do coñecemento partindo da suposta alteridade (incommensurábel) entre a subxectividade e a realidade externa. O ser e o coñecer que o segue e secunda constitúen un tecido vibrante de reciprocidades e correlacións. A súa verdade áchase entrañada na *copertenza*, na vida que con-crece e reborda de si. Pero a epistemoloxía tradicional, na súa vertente realista tanto como na idealista, ten un talante *belicoso* que non acada a comprende-lo que é de seu *harmonía* natural, aplicándose, en troques, a dissolve-la unidade en estrañeza e conflito. Suxeito e mundo son confrontados como auténticos *rivaís*, empeñado cada un deles en se impor asoballantemente á outra parte, trátase da realidade extra-subxectiva conquistando e colonizando a *tabula rasa* pasiva da mente cognoscente, ou do tiránico suxeito moderno que decreta unilateralmente a verdade (ou alomenos a verdade relevante) sobre o ser de tódalas cousas.

Distorsionado secularmente polas desmesuras, o enfoque epistemolóxico precisa ser graduado conforme ós parámetros dun *realismo cabal*, como propuxera Whitehead. A rectificación esixe, como medida de urxencia, o abandono definitivo do suposto *traumático* da segregación entre suxeito e mundo, produto dunha violencia especulativa que non vacila en ir *contra natura* para escindir (ou *fanar*) dúas realidades de seu entretecidas intimamente. Arrinca-la subxectividade da súa matriz mundana, alén de inviabiliza-lo proxecto de dar razón do fenómeno cognoscitivo, equivale a falsear radicalmente o significado e o valor auténticos da experiencia.

“O nexco primario entre suxeito e obxecto fúndase no fenómeno das intuicións, acto preliminar no exercicio das ideas e función discursiva, que provén dunha relación transcendente entre a facultade cognoscitiva e a realidade cognoscíbel, anterior necesariamente a toda elaboración subxectiva e persoal. É por iso polo que aparece invertido o problema do coñecer cantas veces se formula partindo da idea para chegar á realidade, ou cando se parte do obxecto en si para chegar á idea; porque a posición primeira do espírito é de afirmación presuposta sempre en tódolos seus actos dun nexco subxectivo-obxectivo, que endexamais pode discutir sen o afirmar ó mesmo tempo ou nega-lo seu propio ser” (*Prbls.* II, 473).

“O entendemento é tamén unha parte da natureza, [...] as súas funcións son tan naturais e están tan enlazadas no conxunto e orde do universo, como as funcións da vida física, e, polo tanto, é opo-la natureza á mesma natureza, o illa-los actos intelectivos, destituíndoos ilóxica e arbitrariamente de todo valor coñecido” (*Prbls.* II, 50).

O pensamento debe resolverse a romper ou fundi-lo “xeo” ontolóxico que mantén separados e apreixados en illamento recíproco a suxeito e mundo. Este é o desafío asumido por Amor Ruibal. Amosar de qué xeito e con qué resultados se consuma tal empresa é o cometido desta sección. A exposición artellarase en dous momentos principais. Decantárase, nun primeiro movemento, cara ó dominio da ontoloxía, co obxectivo de demostra-la fecundidade da doutrina correlacionista de cara á fundamentación dun proxecto epistemolóxico orientado a tornar manifesta a *imbricación natural entre ser e coñecer*³⁹³. Acharémonos entón en condicións de aborda-la análise dese rudimento experiencial primitivo e primordial que Amor Ruibal denomina *noción*, a intuición ineclipsábel da presenza fundante do ser na que habita, coa tranquila seguranza de quen está “no seu”, a experiencia espontánea.

“A primeira noción de ser [...] é unha simple apreensión; e non unha idea. Porque a simple apreensión é puramente *un feito* [...]; e un feito, é simplemente a xeración da noción de ser en nós. [...]. [A noción de ser] é un fenómeno de *feito*, que endexamais entenderíamos, de non advertilo; que endexamais intentaríamos definir, sen o supor coñecido; e que endexamais poderíamos describir, sen facer entrar na descrición o descrito. O *ser*, é, e nada máis” (*Prbls.* V, 200).

O intento de establece-lo diálogo entre a proposta ruibaliana e as formulacións de X. Zubiri será unha constante no desenvolvemento da reflexión, en razón da similitude entre os modelos dábolos autores. É moi probábel que Zubiri coñecese as doutrinas de Amor Ruibal, e mesmo que estas teñan influído sobre o seu propio labor teórico. Zubiri, porén, endexamais fai mención explícita dos achados especulativos do seu escuro contemporáneo, potencial sombra para a súa propia orixinalidade. Non é o noso propósito entrar en polémicas. Limitarémonos, simplemente, a tratar de amosa-la maior sutileza, ó noso xuízo, das elaboracións epistemolóxicas ruibalianas.

O interese analítico permanecerá especialmente atento ás afinidades existentes entre o posicionamento de Amor Ruibal e as achegas respectivas de Whitehead y da fenomenoloxía. Esta proximidade reveladora remite á efervescente atmosfera de renovación que conmocionou as evolucións do pensamento científico e filosófico durante o primeiro terzo do século XX, imprimindo un novo ritmo ó metabolismo global da cultura. Noción e sentir, saber vivido, correlación, concrescencia, son os ecos diversos nos que se espalla unha única e mesma chamada, a voz da cerna do ser, da experiencia, da vida real que palpita e que crece contra as alienacións impostas pola superestrutura abafadora dos sistemas.

³⁹³ “A relatividade de natureza entre o real cognoscíbel e a actividade cognoscente –afirma AMOR RUIBAL–, é unha *continuación do ser* nunha forma nova”. “Desta lei universal [a da relatividade] non pode menos de participa-lo home, cuxa conciencia psíquica ten de se formar ó contacto co mundo obxectivo. E este contacto non existe, nin podería existir endexamais, senón en virtude da *relatividade mutua da natureza* representada e da natureza que representa, no cal está o *nexo preconsciente* do obxectivo e subxectivo, que é tan *natural* como o nexo de relatividade entre os seres do mundo puramente obxectivo” (*Prbls.* V, 127 e 120; cursivas engadidas).

7.2. Firmemente fincados no real: A correlación orixinaria

“A natureza constituída, no seu conxunto e nos seus individuos, por elementos en relación, que son sempre previos ó todo e ás súas funcións, reclama tamén aquí o cumprimento das súas leis; e o home, que con anterioridade a todo acto persoal seu, áchase incluído na engrenaxe común do universo en canto ó seu ser físico, recibe igualmente a súa engrenaxe psíquica, indispensábel para a vida intelectual e cognoscitiva en xeral, como o primeiro lle é necesario para a vida non cognoscitiva. Desta sorte, *non* é o que ten de estudarse cómo se efectúa o enlace entre o entendemento e a cousa, porque este nos é *dado* na unidade da natureza, e como baseamento anterior ás funcións humanas. Senón máis ben, *cómo*, suposta a unidade na cal se completan o ser real e o intelectual no seu debido dinamismo, se efectúa a disociación, e se contrapón a idea á cousa, e esta á idea. De aí que o problema do tránsito do ideal ó real, e viceversa, é un problema *ficticio*, resultante dunha inversión nos fenómenos da *natureza*, e de pretender coloca-lo home rexido por leis contrarias ás que rexen todo o universo” (*Prbls.* V, 46; cursivas engadidas).

“A primeira forma de coñecer, dáno-los factores primarios do suxeito, do obxecto, e da distinción entre obxecto e suxeito. Disto resultan como fundamentos orixinarios de todo coñecer: o *feito primeiro ontolóxico* da realidade externa, ou do *non eu*; o *feito primeiro psicolóxico* da realidade do *eu*; e o principio primeiro da afirmación do eu e do non eu como distintos” (*Ibid.*, 123).

O obxectivo da prospección epistemolóxica é deslexitima-los reparos da dúbida escéptica³⁹⁴ demostrando a ancoraxe *natural* do coñecemento no fondo sólido do real. A estratexia máis adecuada para logralo pasa por habilita-la exigüidade expresiva do *logos* conceptual de maneira tal que permita acolle-la evidencia vehemente da que *vive* a experiencia espontánea. O saber teórico confía así chegar a apropiá-lo patrimonio do saber vivido en tódalas súas dimensións. A evidencia é unha, pero a súa fondura fai que se despregue na experiencia nunha pluralidade de certezaas tinguidas con cadanseu matiz específico e indelével.

Evidencia significa constancia manifesta do propio ser e constancia manifesta do ser do mundo, vivencia intensa da copertenza mutuamente realizadora coa alteridade, decatamento de que a medida da entidade propia vén patentizada, ratificada, e aínda estimulada cara ó seu desenvolvemento, pola presenza consistente daquilo que a transcende, que a resiste e que a ela se franquea. O labor de fundamentación ten de asimilar convenientemente estes contidos, tornándose el mesmo prolongación reflexiva da dinámica espontánea do ser que procura, como *afectividade orixinaria*³⁹⁵, acadarse a si mesmo. A execución dun proxecto destas características resulta inviábel no marco dos modelos epistemolóxicos tradicionais. O solipsismo dun suxeito *abstractamente* cognoscente, enxoita conciencia constituínte, clausurada na autosuficiencia da súa

³⁹⁴ Xa que o cometido dunha epistemoloxía “verdadeiramente realista” non é nin pode ser outro que “facer prevalece-la certeza como centro das funcións cognoscitivas” (*Prbls.* V, 25), unha vez que “o uso primeiro que se fai das facultades cognoscitivas colócanos, non na dúbida, senón na certeza. E o uso primeiro que se fai da reflexión colócanos igualmente fóra da dúbida e na certeza, porque non é senón outro xeito de considera-la evidencia; e esta, polo que se refire ás verdades directamente evidentes non falta na primeira orde de percepción; e polo que se refire ás demais, [...] non constitúen o baseamento da certeza” (*Prbls.* V, 44).

³⁹⁵ Véxanse a este respecto as magníficas análises verbo do sentimento e a afectividade orixinaria levadas a cabo por P. RICOEUR en *À l'École de la Phénoménologie*, especialmente no capítulo ‘Le Sentiment’, e por M. HENRY nas súas obras *L'essence de la manifestation*, *Phénoménologie matérielle* e *Philosophie et phénoménologie du corps*.

actividade pensante e esgallada do seu substrato almo na realidade mundana, supón a morte da experiencia viva.

A sensibilidade especulativa de Amor Ruibal non ignora esta dificultade, moito menos intenta eludila. O seu proceder dá proba de lucidez maximamente *radical*, aplicándose á detección da causa última do colapso dos posicionamentos epistemolóxicos tradicionais para a atacar e refutar no seu estatuto incuestionado de axioma elemental. As contradicións, as aporías, o conflito perplexo entre as *razoadas* conclusións da reflexión e as *razóns* da evidencia empírica, son sempre produto do solapamento da falsidade entre as premisas da teoría. A compacidade do real non presenta físgoas para o absurdo que pode acubillarse nas lagoas inherentes inevitabelmente a toda interpretación. A incapacidade do modelo, probada a súa corrección formal, para dar conta cabal do seu obxecto (neste caso o fenómeno cognoscitivo) denota a inadecuación da súa formulación global. Do que se trata, en consecuencia, é de localiza-lo erro na súa situación fundacional para o desactivar e, de resultar preciso, refundir por completo o paradigma. Non valen os amaños parciais, expediente precipitado para saír provisionalmente do paso e volver tropezar na seguinte dificultade. E, por suposto, a violencia hermenéutica disposta a deforma-los feitos con tal de os facer cadrar coa teoría, fica excluída por principio.

O de Amor Ruibal, tamén o de Zubiri, foi un labor de *radicalismo* crítico e fundamental, no sentido que vimos de explicitar. Ámbolos autores artellaron o seu esforzo intelectual arredor do proxecto de supera-lo idealismo moderno, denunciando a exaltación desmesurada do papel da mente cognoscente na configuración da fisionomía do real. Adóitase considerar a Kant responsábel último da *viraxe copernicana* que trastorna os eixes da epistemoloxía tradicional, pero o certo é que foi o *cogito* cartesiano o que encarreirou o pensamento polos vieiros do idealismo transcendental, iniciando un movemento continuado que engloba as formulacións da fenomenoloxía husserliana e mesmo as elaboracións máis matizadas³⁹⁶ do que cabería denominar *neohumanismo*³⁹⁷ pragmatista norteamericano. No canto de seren contempladas como realidades en si mesmas, dotadas de peso ontolóxico e legalidade intrínseca, as cousas pasan a ser transformadas en *obxectos*, entidades perfectamente calculadas e abranguíbeis que orbitan arredor dun suxeito hipostasiado como centro do universo *significativo*, o único, ó cabo, cabalmente *real*. Máis que apreñdidas, as cousas son *postas*, e *postas* como “obxectos”, definidos en función da estrutura, necesidades e intereses dunha

³⁹⁶ Importa salientar, dada a viva influencia dalgunhas das doutrinas máis características do movemento pragmatista sobre o pensamento whiteheadiano, que tanto W. James como J. Dewey poñen o máximo empeño á hora de enfatizar que a actividade (re)creadora da experiencia fica constringida, fatal ou saudabelmente, polo que “dea de si” a súa materia. Materia que non haberá de consistir precisamente no repertorio de ideas inmanentes dunha conciencia clausurada sobre a propia autosuficiencia, senón no caudal de posibilidades do mundo, que discorre impetuosamente polo cauce do seu “de seu”. O poder demiúrxico do suxeito que institúe significados e abre dimensións do ser inusitadas, baléirase no sensentido na suposta inexistencia dunha sólida presenza-outra que faga eco coa súa resistencia á interpelación da subxectividade, dándolle razón de validez.

³⁹⁷ É o propio WILLIAM JAMES, remitíndose á súa vez a Schiller, quen propón o termo “humanismo” (sen o prefixo “neo-”, que engadimos pola nosa banda para denota-la especificidade desta nova extensión do concepto e distinguila do talento renacentista ó que se circunscribiu historicamente o uso do mesmo) para expresa-la esencia da concepción pragmatista. Véxase, p. ex., ‘Pragmatism and Humanism’, en *Pragmatism and Other Writings*, New York, Penguin Books, 2000, pp. 105 e ss., ‘Humanism and Truth’, en *Essays on Radical Empiricism*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1996, pp. 244 e ss., ou ‘The Essence of Humanism’, en *The Meaning of Truth*, New York, Prometheus Books, 1997, pp. 124 e ss..

subxectividade que, investida dunha sorte de poder divino, modela o mundo “á súa imaxe e semellanza”. Esta febril actividade constituínte extenuou a razón, derrubada na alienación escéptica. A razón moderna non se atreve a facer pé no mundo. Teme que non haxa *nada* en firme baixo os luídos estratos de sentido sedimentados sobre a superficie esvaradía das cousas. Que non haxa, alomenos, algo *previsíbel* e *controlábel*. A realidade accesíbel e redutíbel ós parámetros da razón científica resulta ser tamén a que mellor se deixa manipular pola técnica, como denuncia atinadamente Heidegger. A causa última da tolerancia do pensamento verbo da ὕβρις subxectivista non é outra que a rendibilidade desta alianza entre saber e poder. A razón moderna é, ante todo, unha razón *dominadora*. Estima que “compensa” perde-lo mundo con tal de non ter que renunciar a se impor sobre el. Por iso non retrocede perante o escepticismo, nin aínda perante o risco do relativismo.

A proposta epistemolóxica ruibaliana concíbese a si mesma como demostración da viabilidade dunha formulación de orde transcendental exenta das inadecuacións do idealismo. Alén de viábel, o proxecto é de necesidade perentoria. Cómpre restituír ó mundo a súa densidade ontolóxica, o poder conformador que de seu posúe e exerce sobre a subxectividade de maneira efectiva. O mundo substancializa a actividade intencional e avala, coa súa serena presenza, as certezas que viabilizan o transcurso saudábel da rutina existencial.

“É indubidábel, pois, que con anterioridade a toda demostración cómpre admitir algo non só como certo, senón como fundamento de toda certeza e de toda elaboración filosófica. Pero nótese que admitir unha cousa sen demostración, non é sinónimo de a admitir sen fundamento ou motivo; e este motivo de asentimento non falta certamente para a certeza primordial, sexan as que sexan as diverxencias verbo da súa explicación e interpretación científica” (*Prbls.* V, 29).

A verdade profunda da *copertenza* mutuamente realizadora entre suxeito e mundo é transparente para a experiencia. É, de feito, o medio diáfano no que vive, o absolutamente manifesto, a *evidencia*. É o pensamento o que debe *aínda* depender a ver, a *querer ver*, a se deixar guiar *de volta* pola intuición cara á claridade orixinaria, absoluta e *simple*, na que el mesmo habitaba. Afeccionado ós construtos abstractos, o pensamento adoita ficar apreixado en contrafácticos complicados que o arredan da súa matriz natural. Polémico e discursivo, o pensamento está afeito a construí-lo saber ó custo de desenvolvementos prolixos, polo que se resiste a comprender que a verdade máis fundamental sexa tamén a máis *elemental* e lle veña xa *dada*, como *don* do sentir e a intuición. O máis *sinxelo* para a vivencia espontánea resulta se-lo máis *arduo* para o pensamento *razoador*. Non é outro o *paradoxo* do coñecer. Xusto “castigo” para a “soberbia” da razón. Nada máis *dado* para a experiencia *real* que o se decatarse do seu se achar entraiada no mundo, nunha alteridade que non está “en fronte”, senón *con*, ou, mellor, *en* ela mesma, impregnándoa até a súa cerna. Á verdade non se accede. Estase xa instalado nela, dende o sempre inmemorial da experiencia. Trátase, *simplemente*, de asumi-la actitude de *escoita* do ser á que insta Heidegger, se ben despoxada da aura de fascinación mística perante unha pantasma metafísica (o “Ser”) irreal e absurda a forza de inefábel e abstracta. Reivindicámo-la escoita, pero a escoita do ser *real*, da realidade *concreta* e *viva* que se fai sentir no fondo da experiencia intuitiva.

7.2.1. A categoría do “de seu” e a desactivación da subxectividade na epistemoloxía de Zubiri

A realidade extra-mental é *de seu*. As cousas non só están “xa-aí”, senón que están e se deixan estar coa consistencia serena do que ten en si mesmo a medida e a razón do propio ser, pautadas por unha esencia inmanente e autónoma. A cousa é dende e por si, e non precisa da intervención do suxeito para ser agromada do nada nin para recibir unha determinación que a modele consagrando a súa individualidade definida sobre a substancia supostamente informe do real. A cousa é, ante todo e sobre todo, unha realidade *de seu*, calidade que lle confire unha densidade ontolóxica que é incapaz de lle prestar o estatuto de obxectualidade que adquire ocasionalmente ó se converter no correlato dunha intencionalidade cognoscitiva.

A categoría ontolóxica do *de seu* fornece a epistemoloxía zubiriana dunha fórmula capaz de recuperar e garanti-la autonomía das cousas. Semella que se logra establecer deste xeito un equilibrio ponderado entre o realismo escolástico e o subxectivismo moderno. Así o entende Zubiri. Pero o certo é que os desenvolvementos zubirianos rematan desembocando, arrastrados polo celo do prexuízo antisubxectivista, nunha modalidade sutil de realismo. Zubiri vaise arredando progresivamente do seu propósito inicial de facer xustiza por igual a unha e a outra das partes implicadas na relación cognoscitiva, solidificando (anquilosando) o carácter substantivo do real até o extremo de baleirar de significación, e mesmo anular, a correlación orixinaria entre suxeito e mundo. A categoría do *de seu* non só non permite supera-la contraposición tensa e mutuamente infranqueábel entre os dous termos do que segue a se-lo paradoxo inexplicado do coñecemento, senón que depara á subxectividade unha marxinación (alienación) inasumíbel.

A reconstrución da xénese da categoría do *de seu* no pensamento zubiriano ten de partir da denegación de primariedade epistemolóxica para a idea do “ser”. O de “ser” é un concepto gravado por un elevado grao de sofisticación abstractiva, ausente, en consecuencia, dos rudimentos do proceso experiencial. A idea do “ser” chega demasiado tarde para a epistemoloxía fundamental, que demanda unha evidencia *temperá*, presente no alborecer primordial da experiencia. A rutina fáctica da experiencia real e concreta, malia que afeita se medir con existentes de moi diversa índole, non ten trato en absoluto cun algo tal como o “Ser-en-xeral”. O Ser “puro”, na súa calidade de universal abstracto, só pode subsistir na atmosfera enrarecida da especulación teórica. Na atmosfera mesta do mundo, en troques, “ser” significa sempre “ser-algo” (así o pon de manifesto a linguaxe na incompletude esencial do verbo cópula, cuxa semántica prescribía a adición dunha estrutura atributiva para plenifica-lo seu sentido), “ser-isto” ou “ser-aquilo”, ser calquera cousa, pero unha cousa concreta, determinada, específica.

O ser identifícase coa esencia, coa definición substantiva. As cousas, alén de determinadas son *efectivas*. Institúen presenza, pesan no mundo. Por iso cómpre consideralas cabalmente *reais*. A realidade é unha *formalidade* que vertebra o ser, actualizando a esencia e dotándoa do poder de impo-la súa efectividade sobre todas aquelas cousas-outras que dalgún xeito lle son *respectivas*. Entre elas, a subxectividade experienciante. O suxeito decátase da realidade da cousa, do seu estar-aí “obstinado”, dende si e por si, indiferente á actividade intencional. O real é o que consta, ou, mellor, o que se fai constar, calcándose sobre a receptividade subxectiva. A intelixencia

descobre a realidade abafada pola rotundidade inobviábel da cousa. Moito antes de ser pensada, de ser asimilada polo concepto e a reflexión explícita, a realidade acúsase. *Séntese*. A intelixencia, órgano detector da realidade, é unha *intelixencia sentinte*.

A categoría do “de seu” é o recurso expresivo do que se serve Zubiri para plasma-la significación cabal do que el entende por “realidade”. A cualificación de “de seu” denota un carácter puramente formal e connota, asemade, a autonomía e a consistencia ontolóxica daquilo que a posúe. O real é *de seu*. Está xa aí, fronte ó suxeito, en calidade de alteridade autoconstituída que non precisa ser “construída”, senón só *atendida*. As cousas *abordan* o suxeito imprimindo sobre el a súa patente inalterábel. O proceso transcorre exento de todo signo de reciprocidade auténtica, na medida en que unha parte, a realidade externa, só dá (e non só dá, senón que comina a aceptar), namentres que a outra, unha subxectividade desactivada e pasiva, só recibe. O real é *constrinxente*. Impón a súa efectividade con irresistible forza *impresiva*, esixindo ser acollido sen reservas pola mente cognoscente.

Zubiri empéñase en denomina-la subxectividade que descobre (en rigor: que *padece*) a realidade “intelixencia sentinte”. Aduce que o decatamento do carácter “de seu” da cousa reborda a sensibilidade meramente estímulo do animal, incapaz de captar dimensión ningunha do seu medio fáctico alén daquelas que se revisten de funcionalidade inmediata para os seus instintos e necesidades. A afinación ontolóxica do sentir ó que se revela a *grave* significación do real, o seu peso inescapábel, induce a lle atribuír unha potencia hermenéutica rudimentaria (como a *precomprensión* do ser connatural ó *Dasein* da que fala Heidegger) e aínda a o considerar un *sentir intelectual*. Por outra banda, o propio do “de seu” na súa respectividade á subxectividade non é precisamente ser intelixido, senón, máis ben, ser acollido, constatado, palpado no absoluto da súa efectividade. Ou, como dicíamos máis arriba: *ser padecido*. A intelixencia padece a gravidade do real. Non o discirne, senón que o *sente*. Así o esixe a natureza do “de seu”. A intelixencia que sabe da realidade é unha *intelixencia sentinte*.

O concepto de intelixencia é esgallado do seu vencello tradicional coa razón discursiva, manobra de axuste terminolóxico que se completa despois do sentir da súa intimidade orixinaria, *ambivalencia afectiva* (en palabras de Ricoeur) ou *autoafeción* (como prefere M. Henry), para o reducir á receptividade mecánica dunha alteridade (case?) *alienante*. Ocorre que ás veces o afán de orixinalidade non atopa mellor recurso para se facer valer que a dislocación dos tópicos conceptuais aceptados comunmente. Aplícase entón á tarefa con celoso rigor (dogmático), sen que desta remoción, meramente extrínseca, resulten ó cabo achados novidosos ou trocos en profundidade en relación cos usos desbotados. No caso que nos ocupa, pouco tería custado a Zubiri condescender á *claridade* (que, a dicir de Ortega, é “a cortesía do filósofo”) e afirmar, *simplemente*, que

“As operacións psíquicas do home non son endexamais operacións puramente psíquicas, como as operacións da sensibilidade non son en ningún caso puramente sensíbeis. O home é algo así como unha pirámide constituída con elementos diversos que se compenetran, cuxo baseamento é de substancia corpórea, de vida vexetativa e de vida sensitiva, en cuxa cúspide está o espírito que se apoia, informa e é informado polos elementos inferiores” (*Prbls*. V, 83).

As formulacións zubirianas raian na hipostatización do real extra-subxectivo. Ignórase o potencial constituínte da subxectividade (re)creadora de mundo ou, cando

menos, non se lle recoñece a relevancia que lle corresponde *de seu*. Ignórase a significación profunda do proceso experiencial. A experiencia fica banalizada. Non ten ningún fondo que desentrañar. É trivial e transparente. Sobre a levidade da contextura subxectiva superponse o contorno rotundo do real, modelándoa impresivamente. A experiencia redúcese á receptividade, a unha pasividade tan simple e simplista que torna a investigación epistemolóxica nunha complicación ociosa. A realidade está aí, patentízase con impositividade, o suxeito asimílaa. Simplemente. Zubiri “resolve” o problema do coñecemento, no que se trataba, *en principio*, de esclarece-la correlación e copertenza entre dous termos, *disolvéndoo*, é dicir, desintegrándoo. Acódese ó económico expediente de prescindir dun dos extremos do binomio, absolutizando a troco as competencias do outro. A correlación, que require *reciprocidade*, desaparece. Persisten a distancia, o conflito, o enfrontamento. A subxectividade, menoscabada nos seus poderes, é precipitada nunha alienación similar sintomaticamente á que a mantíña paralizada nos modelos do realismo inxenuo. Zubiri, porén, coida ter superado definitivamente os posicionamentos da epistemoloxía escolástica. É certo que admite que a realidade manifesta na impresión é unha *modalidade* do real adecuada á estrutura das *nosas* facultades cognoscitivas, pero isto non deixa de ser unha concesión meramente *empírica*, cuxo alcance se esgota nos rudimentos fisiolóxicos do proceso experiencial. A pescuda zubiriana retrocede (ou simplemente elude) perante a dimensión *transcendental* da interacción entre subxectividade e mundo³⁹⁸.

Non ten sentido intentar corrixi-lo extravío da prospección epistemolóxica contrarrestando os excesos do subxectivismo cunha sobrecarga de realismo simplista. O único que se consegue dese xeito é inverte-lo signo da desmesura. Varía a orientación, pero o proxecto no seu conxunto fica escorado cara ó erro. A complexidade do real desconcerta inevitabelmente o pensamento. O recurso á abstracción e á simplificación é de urxencia estritamente *vital* para o desenvolvemento viábel da actividade reflexiva. O recoñecemento desta necesidade natural non exime do recoñecemento paralelo da inadecuación, denunciada reiteradamente por Whitehead e por Bergson, dos esquemas parciais elaborados polo entendemento en relación co seu *inexahuribel* (este é o tecnicismo que emprega Whitehead en CN) referente real. A supresión das dificultades, sexa vía negación, sexa excluíndoas da consideración, non redunda nunha comprensión máis cabal da realidade. A contradición debe ser integrada e descuberta na súa fecundidade creativa. Do que se trata é de artella-la diferenza nunha unidade dinámica de realización recíproca. Os modelos da desmesura e a segregación proporcionaron xa fracasos e descreto abondos para a teoría filosófica do coñecemento. Cumpriron a súa “cota”, esgotou o seu ciclo. O que cómpre agora é un axustado termo medio entre a ύβρις subxectivista e a desactivación da subxectividade. As formulacións teóricas deben

³⁹⁸ Non así AMOR RUIBAL, que parte do principio de que “o entendemento e a cousa son dúas pezas da mesma máquina, que se engrenan e se completan, e producen un terceiro resultante, que é o movemento producido polo mecanismo; de xeito que este, representado polo acto de coñecer, é produto dunha unión que completou a potencialidade mesma en si” (*Prbls.* V, 95). Nesta copertenza *ontolóxica*, fundante e radical, ten a súa razón o *feito* psicolóxico de que “as percepcións non son, nin puramente subxectivas, nin de obxectividade pura; senón que son parcialmente obxectivas e subxectivas. [...]. En canto obxectivas, as percepcións teñen a súa causa real. En canto subxectivas, non corresponden a dita realidade causal, senón que esta modélase segundo a causalidade do suxeito cognoscente, para producir entrámbolos dous a forma nova do ser, e as leis que rexen a cousa en canto coñecida”. “Todo o noso coñecer é *relativo*, subordinado á *acción mutua* do suxeito e do obxecto. A realidade externa existe sen dúbida como capaz de actuar sobre o cognoscente; pero só se fai cognoscíbel segundo a maneira de acción exercitada, e a forma de actividade cognoscitiva que se tivese desenvolvido” (*Prbls.* V, 129 e 131; cursivas engadidas).

afina-la súa sutileza para lograr plasma-lo equilibrio no que se estabilizan e sosteñen mutuamente, afianzadas sobre un fondo común, as vertentes intrasubxectiva e extrasubxectiva do real tal e como conflúen *de seu* na experiencia efectiva.

A doutrina ruibaliana do correlacionismo ontolóxico pode ofrece-lo apoio preciso para afianza-lo equilibrio epistemolóxico requirido. Os seus ponderados parámetros permiten facer xustiza, como se amosará a seguir, á consistencia e primordialidade do mundo tanto como á primordialidade e relevancia constituínte da actividade experiencial.

7.2.2. A correlación orixinaria como lugar natural do proceso experiencial

“O mundo da realidade está constituído por pluralidade de elementos en relación, os cales mediante ela se distinguen, e mediante ela aúnanse en unidade superior a cada elemento. [...]. Se cada cousa é [...] unha unidade, cada grupo de cousas relacionadas dun xeito peculiar entre si constitúe outra unidade; esta á súa vez agrandando as súas relacións con outras unidades, dá orixe a outra maior, e así sucesivamente na orde toda do Universo, cuxo contido traducimos mentalmente en categorías, até chegar ó ser. E multiplicándose as unidades por relacións, achamos que o Universo todo está relacionado, e dependendo todo entre si, e que todo, en efecto, está por iso mesmo constituíndo unha grande unidade” (*Prbls.* V, 96-97).

“As obras da creación son páxinas dun inmenso libro, onde unhas súmanse ás outras para dá-la totalidade do seu sentido, [...] perdendo entón a súa significación determinada, a medida que se illan das súas relacións co todo. [...]. É sempre o *todo* o que dá o ser formal, e a intelixibilidade ós elementos parciais, que [...] din relación a el, tan real e intrinsecamente, como intrínseca e realmente cada ser é o que é en virtude dos factores de que consta. E por canto cada ser illado é soamente un todo relativo que se ordena a outros, e do cal outros á súa vez dependen, sobre as entidades singulares volve reproducirse o mesmo principio de relatividade respecto de entidades superiores, e do *todo* de estas reflúe á súa vez unha nova intelixibilidade sobre as unidades inferiores. [...]. Existe entre os múltiples factores do Universo unha conexión tan natural, que sen suprimir cada entidade, fúndase nela, e dá a explicación do todo.” (*Prbls.* V, 116-117).

O *feito* ontolóxico fundamental, absolutamente ineludíbel e inderrogábel, é a correlación universal na que se entretece canto vai no ser. “Ser” *significa* apertura constitutiva, copertenza, participación efectiva nunha estrutura correlacional. Isto é un feito. O feito, a trabe cardinal do real. Tódolos seres áchanse inseridos nun tramado dinámico de interacción e substancialización recíproca que se tende e anoa até abrangue-la totalidade cósmica. A subxectividade e as súas evolucións, proceso *natural* entre outros moitos no metabolismo do acontecer xeral, non son a (inverosímil) excepción. Na experiencia latexa *viva, palpándose* a si mesma, a correlación que arrincara como pulo inercial dos rudimentos inertes da materia para ir construíndo, no seu dinamismo ascendente, a comunidade orgánica do ser.

“A relatividade transcendente, que [...] determina a noción do ser como unha das modalidades dentro das múltiples que ofrece a natureza, fundadas todas en relacións de elementos que se completan, e orixinan novos seres, ou novos fenómenos neles, constitúe non só o principio de obxectividade primordial, senón tamén elemento

permanente dela en tódalas posteriores formas de coñecer [...]. E ó igual que a entidade individualizada coas súas diferenciacións se ofrece como unha evolución intensiva do ser, tamén aparece a evolución *nocional* do ser como principio da forma propia da idea coas súas diferenzas, e das categorías de ideas en que veñen se traduci-las categorías do real” (*Prbls.* X, 40-41).

O fenómeno do coñecer non é máis que unha das múltiples virtualidades do ser, un *modo* de artellamento particular da correlatividade xeral. Na medida na que siga o ser, ou, mellor, na medida na que teña ser *en absoluto*, na que “sexa o caso” ou se dea de maneira efectiva, *o coñecemento entraña correlación*. A lóxica impónse: unha epistemoloxía *adeuada ós feitos* debe tomar como premisa fundamental a *unidade orixinaria* entre suxeito cognoscente e cousa coñecida. Os estatutos respectivos da subxectualidade e a obxectualidade adquiren a súa realidade e definición específica unicamente no transcurso do proceso experiencial que consuma a constitución recíproca das entidades nel implicadas. Non hai lugar para misterios nin paradoxos. O fenómeno cognoscitivo é un fenómeno por completo natural, e aínda podería dicirse que *paradigmaticamente* natural, en razón do carácter manifesto co que nel se transparenta a estrutura profunda do real, dinámica e correlativa. Ser, en esencia e en acto, equivale a correlación. A natureza traduce na positividade do fáctico as posibilidades relacionais inherentes ó ser, entre as cales se contan as de actuar en calidade de suxeito ou de obxecto nun acto de coñecemento.

O solipsismo escéptico do idealismo e a pasividade raiana no fatalismo do realismo inxenuo son as actitudes que traducen no dominio epistemolóxico a alienación decretada para si polo pensamento elaborador de ontoloxías, que reserva para a súa propia realidade unha categoría entitativa substancialmente diferente á que asigna “ó resto” do que hai. A superación do estrañamento nas súas diversas manifestacións pasa necesariamente polo rexeitamento desta segregación radical, tan inxustificada como especulativamente improdutiva. A subxectividade ten de ser restituída á súa matriz no mundo. Só entón se revelarán con *evidencia natural* perante a razón as condicións de posibilidade (e mesmo *de necesidade*, se é que cabe expresalo así) do fenómeno cognoscitivo.

O coñecer non supón unha realización misteriosa aparecida incomprendibelmente sobre o caudal cego do acontecer “en bruto”. O pensamento agroma do substrato proteico do ser a xeito de actualización dalgunhas das súas potencialidades máis elevadas. A marabilla da autoconciencia despreza os seus poderes logo de se ter xestado e nutrido nos estratos máis elementais do real, remontándose sobre eles sen cortar endexamais por completo a súa raíz orixinaria. Por iso a conciencia sempre leva dentro de si, como patrimonio inalienábel herdado da “liñaxe” ancestral dos estadios previos da evolución do ser, o saber do complexo correlacional ó que pertence canto é, ela mesma incluída. Este saber indelével, saber vivido, *saber* vívidamente *sentido*, constitúe, na forma de evidencia discretamente operante, o fundamento efectivo de toda a actividade experiencial.

“A relatividade entitativa é unha dinámica transcendente que [...] entra non só na constitución orixinaria de todo ser finito [...], senón en tódalas súas formas de obrar, sexa respecto da conservación e perfeccionamento da propia entidade, sexa respecto doutras entidades diversas que se erixen en novo sistema entitativo. [...]. Esta relatividade, e este dinamismo, actúan entre o cognoscente e o cognoscíbel con anterioridade ó exercicio persoal das facultades [...]. E isto, o mesmo na orde do

coñecemento sensíbel que na orde intelectual. [...]. Que a relatividade do suxeito e do obxecto é preconsciente na súa actuación, ou sexa que constitúen *unidade* na súa orde, anterior ó exercicio da conciencia, pono de manifesto o feito de que a conciencia non acusa endexamais a realización primeira do contacto entre o coñecer e o obxecto coñecido, senón *o feito xa realizado*. [...]. O *fundamento* mesmo sobre o cal se orixina a conciencia, necesariamente ten de ser *preconsciente*, alleo ás elaboracións do eu; *é un proceso primitivo de relatividade, como o da constitución orixinaria do real*” (Prbls. V, 120-121; cursivas engadidas).

Descuberta a orixinariedade fundante da estrutura correlacional vertebradora da completa extensión do real, o coñecemento aparece *de seu* como unha faceta ou expresión do ser. O dinamismo do ser prolóngase *naturalmente* na actividade do coñecer. O pensamento non necesita esforzarse por acceder á realidade, por “ir” ás cousas. *Xa* está nelas, sempre estivo nelas, sempre foi con elas e dende elas. O sempre inmemorial da experiencia fai constar á subxectividade o seu acharse asistida indefectibelmente polo mundo, rodeada de mundo, fincada no mundo pola súa raíz máis viva. A alteridade *cordial* do mundo non admite ser contemplada como o abruptamente “outro”. Nas súas realizacións máis rudimentarias e elementais, consistentes no decatamento do ser, ou recoñecemento intuitivo da presenza efectiva, o coñecemento transcorre a xeito de apropiación vagamente consciente da verdade que substancializa a propia realidade subxectiva. A vivencia do propio ser é patentemente real, patentemente real é a concorrencia do mundo, e máis patente aínda, se cabe, é a realidade do vencello que une ámbalas instancias, testemuñado pola vehemencia do pulo que mobiliza a tensión existencial do suxeito cara a esa alteridade que o interpela e que por el se deixa acadar.

A copertenza orixinaria que artella suxeito e obxecto nun proceso de constitución recíproca de previedade absoluta con respecto ó exercicio expreso das facultades cognoscitivas, tradúcese no metabolismo experiencial no que Amor Ruibal denomina *saber nocional*. A noción, rudimento da verdade profunda do ser dotado de evidencia incommóbil, é o presuposto inescrutado e inescrutábel que subxace ás evolucións posteriores da actividade cognoscitiva preservando o seu ligamento, tensado pola crecente sofisticación abstractiva dos produtos conceptuais, co substrato fundante da experiencia *real*. A solvencia ontolóxica da noción, avalada pola intuición viva que arrinca da raíz da existencia, fornece a teoría que a ela se acolle da garantía máis sólida contra o escepticismo.

“Da evidencia, pode provi-la notificación das percepcións ó espírito; mais nunca o valor real delas, nin menos a súa existencia; senón que isto depende exclusivamente da relación entre cognoscente e cognoscíbel previa a todo exercicio da actividade ideal (ou momento lóxico), e presente dita relación ou nexo ó espírito como fenómeno *prelórico* de conciencia. [...]. Sen este fenómeno que encerra a obxectividade do que aparece como real, que se proxecta no que chamamos conciencia, non hai idea que poida garanti-la obxectividade do coñecer, nin evidencia que poida facer eficaz ó obxecto a representación de ningunha idea. *É un acto inmanente, e inicial, que se bifurca en suxeito e obxecto antes de toda idea, e de toda evidencia*. [...] A visión intelectual *presupón a presenza en relación* do suxeito e obxecto, sequera para a recoñecer mentalmente veña a luz da idea e da percepción evidente. [...]. Esa relatividade prelórica da que agroma a *noción de ser*, orixina tamén a actuación primaria que desta noción resulta na conciencia” (Prbls. X, 47-48; o primeiro subliñado é do autor).

O correlacionismo ruibaliano presenta similitudes significativas coa concepción organicista da filosofía do proceso. Ámbalas doutrinas, asemade, constitúen a infraestrutura metafísica para un proxecto epistemolóxico dedicado á calibración da envergadura ontolóxica do fenómeno cognoscitivo, ou, se se prefire, á elucidación da significación cabal do coñecer no dinamismo progresivo do real. A análise das formulacións whiteheadianas que ocupou a primeira parte deste traballo vale como proba en favor desta observación. Non tería obxecto demorarse nun novo repaso das mesmas. Pero se cadra sexa oportuno ofrecer aínda un breve esbozo das coordenadas nas que se move o pensamento de B. Varisco, tamén adscrito á corrente do proceso, por resultaren particularmente próximas ás que definen o posicionamento ruibaliano.

Para Varisco³⁹⁹ a realidade componse dunha pluralidade de núcleos de relación ós que denomina “centros de espontaneidade”. Estas células elementais do acontecer áchanse todas elas vencelladas entre si en razón da súa participación común no “Ser”, no *feito* de ser, entendéndose por “ser” unha interacción creativa constante e inesgotábel que implica a totalidade do real. Non se trata dunha estraña entidade místico-metafísica (como a que fascinaba a Heidegger), avatar da abstracción conceptual suprema do “universal dos universais”. O ser é actividade modalizada, efectividade procesual e concreta.

O fondo de actividade e interrelacionalidade que vai substancializando a comunidade do ser desprégase conforme á ordenación que emana da súa propia lóxica interna. Esta dinámica inmanente conduce ó establecemento dun organigrama organizativo de sutileza crecente entre os diversos centros de espontaneidade. A conciencia emerxe nas entidades que teñen acadado un grao de complexidade suficiente como para se decataren daquilo que define o carácter esencial da realidade. A experiencia tórnase en conciencia ó se descubrir ela mesma inmersa no devir omniabranguedor do ser.

A relatividade é requisito indispensábel para o xurdimento da conciencia. Só na xusta medida na que intensifique e diversifique a súa interacción con outros centros de espontaneidade pode unha entidade dada acceder ó estadio consciente. A primeira “luz” da conciencia cae sobre o significado do ser, presenza efectiva e activa, unha e plural..

Nos seus rudimentos primordiais, coñecer consiste en apropiarse de maneira explícita un saber que se funde coa realidade do propio núcleo experienciante. O coñecemento vaise desenvolvendo a xeito de asimilación progresiva da verdade que substancializa a propia subxectividade. A conciencia, o saber de si, é o saber da pertenza da propia inmediatez a unha rede universal de interacción que nos sostén e que nós mesmos contribuímos a soste. O coñecer, *porque segue ó ser*, alicerza a súa verdade sobre un tramado relacional.

³⁹⁹ *The Great Problems*, London, G. Allen, 1914.

7.3. A raíz do coñecemento: O saber nocional⁴⁰⁰

“Estes fundamentos de todo coñecer, que preceden os actos cognoscitivos de carácter individual, e a elaboración das ideas, non son ideas, [...]. Son simples nocións, que, como elementos de elaboración natural preconsciente, son incapaces de análise, nin de seren demostrados. [...]. As nocións envolven toda a nosa vida cognoscitiva, e serven de amparo á elaboración complicada das ideas”. “As nocións de natureza teñen *funcións metafísicas*, e corresponden ó enlace do mundo externo co interno [...]. Delas depende que a certeza entrañe a verdade, ou sexa que aquilo do que estamos subxectivamente certos sexa obxectivamente verdadeiro” (*Prbls.* V, 123 e 124).

A epistemoloxía ruibaliana é demasiado realista, demasiado *cabalmente* realista (como o esixía Whitehead), para deixar lugar ós “misterios”. Trátase de sensatez, e non de escepticismo. Abonda con isto para despexa-la perplexidade perante o “misterio” do acceso da subxectividade ó mundo. O “cómo” da apertura da mesmidade subxectiva á alteridade mundana encarréirase pola vía da evidencia, apartándose definitivamente da vía morta da aporía. A solución do problema reside na formulación correcta da cuestión: a adecuación das premisas dissolve o paradoxo. Non se demanda do pensamento un esforzo de enxeñería especulativa para tender unha ponte precaria sobre o suposto abismo entre suxeito e mundo. Non é o caso que se dea tal segregación (imposibilitada de principio pola lóxica integradora do ser), polo que resultan ociosas boa parte das elaboracións da epistemoloxía tradicional. O único que cómpre preguntar aínda, e case que o único que aínda non ten sido preguntado en absoluto, é *cómo e por qué se ten escindido na teoría a unidade primordial* entre os dous correlatos do proceso experiencial. Velaquí o auténtico “misterio”. A conciencia reflexiva obstínase en se alienar con respecto á súa evidencia máis fundante e radical. O pensamento, fascinado polos logros da súa sofisticación abstractiva e imaxinativa, resístese a recoñece-la rudimentariedade das súas orixes. Estas, porén, fican vivas na súa cerna como saber arcaico da copertenza co mundo e do arraigo na comunidade do real. O suxeito non precisa “ir” ó mundo. *Xa* está nel, *xa* está e dende sempre estivo, coa mesma naturalidade coa que o mundo, reciprocamente, habita e se deixa re-crear na subxectividade.

7.3.1. Prerreflexividade e copertenza

“O humano coñecer [...] envolve en si unha *síntese*, resultado do *dualismo* indispensable de suxeito cognoscente e obxecto coñecido. A natureza do suxeito e do obxecto reflíctense no acto cognoscitivo; e á súa vez o enlace que se efectúa mediante o acto cognoscitivo, é expresión da realidade do obxecto e o suxeito que o determinan. [...]. [Nesta síntese] afirmase a un mesmo tempo a realidade do obxecto coñecido e a

⁴⁰⁰ É de xustiza recoñecer que foi A. TORRES QUEIRUGA quen chamou a atención sobre a densidade filosófica da “noción”, iniciando, asemade, o desenvolvemento sistemático das súas implicacións ontolóxicas e epistemolóxicas. O pensamento de Amor Ruibal, abandonado durante décadas a unha historiografía perplexa (alén de deficiente, unha vez que permanecía inédita parte importante da produción ruibaliana) que, malia intuí-la súa forza creativa, non acadaba a discerni-las súas dimensións auténticas, principiaba a recibir así a debida atención substantiva. As referencias na obra de Torres Queiruga son constantes, pero salientamos, principalmente, os detallados estudos monográficos levados a cabo en *Constitución y evolución del Dogma. La teoría de Amor Ruibal y su aportación* (Madrid, Marova, 1977) e *Noción, religación, transcendencia: O coñecemento de Deus en Amor Ruibal e X. Zubiri* (A Coruña, Fundación Pedro Barrié de la Maza, 1990).

realidade do suxeito cognoscente, como algo en si anterior a tódalas determinacións do espírito e superior a todo o que este pon no feito da afirmación” (*Prbls.* V, 107).

A apertura radical e a interacción de constitución recíproca co outro de si son os caracteres que definen a situación orixinaria da subxectividade, ou, se se prefire, a súa condición intrínseca en calidade de núcleo experienciante que emerxe sobre un mundo que a substancializa e transcende. Isto é un *feito*, o feito primordial da realidade subxectiva, a súa evidencia inalienábel e estritamente vital. Na lúcida seguranza que constitúe o medio natural da experiencia non hai lugar para o escepticismo⁴⁰¹. A evidencia do sentir, que revela e entrega o ser a si mesmo na vehemencia da súa efectividade viva e concreta, é impositiva, abafadoramente impositiva, cargada como se acha do grave peso da existencia real.

A experiencia sabe. E sabe moito “antes” de desenvolver un coñecemento explícito e temático verbo do contido e a significación dese seu saber orixinario. A palpábel realidade substantiva do propio ser e a inmediatez do contacto cunha alteridade onnipresente na intimidade do claustro subxectivo, son as dúas facetas que conforman o motivo único e constante do saber primordial, fundamento último e condición de posibilidade de toda praxe, de toda ciencia e de toda verdade. Con previedade absoluta a toda apropiación consciente e a toda elaboración reflexiva das súas implicacións, a vivencia do vencello que franquea mutuamente a suxeito e mundo constitúe o axioma inapelábel do existir.

A primariedade coa que consta á experiencia espontánea a *dualidade* subxectivo-obxectiva constitutiva da súa propia facticidade, prescribe para o pensamento a necesidade de conduci-la actividade cognoscitiva en rigorosa coherencia coa que é a súa evidencia fundante e radical. Válido para toda ciencia, este precepto é de urxencia impostergábel para a epistemoloxía. Da súa observación dependen a adecuación empírica e o creto científico da teoría. Os resultados da desestimación da verdade primordial do saber fican de manifesto de maneira exemplar na contradición na que incorren os sistemas monistas (os idealistas tanto como os positivistas) ó intentaren eludi-la trivialidade e a aporía.

Comprometido co proxecto dunha epistemoloxía cabal, Amor Ruibal insiste reiteradamente na imposibilidade de dar conta do fenómeno do coñecer se non se respecta e consagra a súa estrutura *binómica* na construción teórica. Suxeito e obxecto definen a súa diferenza (ou a súa autoidentidade) sobre a unidade dipolar que ámbolos dous conforman na relación cognoscitiva. Tan irredutíbeis como interdependentes, subxectividade e obxectividade débense por enteiro á súa reciprocidade. O xeito no que a cousa comparece para ser rexistrada na representación vén condicionado estreitamente pola conxuntura psico-somática do suxeito. Isto é innegábel.

“A fonte subxectiva do coñecer é tamén a que limita o coñecemento e fixa o seu carácter e condición. Porque todo medio de coñecemento é ó mesmo tempo *principio* e *límite* do coñecer; determinante da súa *extensión*, *intensión* e *natureza*” (*Prbls.* I, 232).

⁴⁰¹ Así o entende tamén WITTGENSTEIN, quen declara con rotundidade, como refutación fáctica e inapelábel do escepticismo, que “a miña vida amosa que sei, que estou seguro” (*Sobre la certeza* -edc. bilingüe-, Barcelona, Gedisa, 1995, § 7).

Pero tampouco é menos certo que o xurdimento da conciencia, e en particular o da súa modalidade paradigmática como autoconciencia, remítese ó acontecemento orixinario do contacto e acollida no claustro subxectivo dunha alteridade transcendente, a única capaz de dá-la medida, opondo a súa consistencia atraente e resistente, das dimensións entitativas do propio ser. É precisamente esta dialéctica a que ten presente Gadamer cando afirma⁴⁰² que a experiencia *auténtica*, se por algo se caracteriza, é pola súa *negatividade* esencial.

O “de seu” da experiencia *real* consiste en se absorber por enteiro na actividade intramundana. Impregnado até a medula pola atmosfera do mundo e saturado das significacións que canalizan o tráfico cotián, o intercurso espontáneo co medio áchase demasiado apremado para deixar en suspenso a dilixencia pragmática e instituír distancias que de pouco ou nada serven ó rendemento operativo. A tendencia *natural* da vivencia subxectiva é se sentir *unha* con ese acontecer “outro” que procura *asimilar* e *apropiar* na medida que nel lle vai literalmente a vida. A obviedade patente desta compenetración íntima eclipsa o foco tenue da conciencia. A *unidade* da vida é nas súas orixes demasiado compacta e demasiado forte, non deixa lugar para a posición da diferenza, moito menos para a segregación dun suxeito empeñado en se alienar opóndose un mundo á medida na distancia ponderada dunha contemplación *obxectiva*.

A experiencia espontánea acóllese á inmediatez afectante e afectiva do contorno que a interpela e sostén como á terra natal á que liga un dereito inalienábel. O proceso de realización do existente humano flúe indistintamente pola corrente do acontecer xeral en tanto non bate cun obstáculo capaz de trastorna-lo curso da súa actividade, dislocando a ensamblaxe natural das iniciativas e expectativas subxectivas cos seus correlatos mundanos. O desconcerto paraliza entón a resolución pragmática. O mundo non responde. É precisamente no baleiro perplexo deste silencio onde se desprega a *distancia*. A interrupción da comunicación obriga a experiencia a acouta-lo mundo entre parénteses, a se rodear ela mesma de interrogantes, a acometer unha reconfiguración radical da sintaxe do existir. Na fenda resentida da ruptura aflora a *conciencia*, e con ela o coñecer explícito como tematización da *incoincidencia*. A conciencia xorde porque ó suxeito non lle cadra o mundo. Nin lle cadra, nin lle abunda. A conciencia é esencialmente unha *inconformidade* que se manifesta e afirma, ante todo, como *negación*. Non se trata da absurda pretensión escéptica de desestimar-la legalidade do mundo. Acontece, simplemente, que a conciencia non renuncia endexamais á unidade, a unha unidade cada vez máis plena e máis complexa que só pode abrirse paso previa refutación das estruturas da facticidade. A conciencia nega porque a súa é unha vocación *positiva*, porque precisa espazo para o seu proxecto construtivo, porque aspira a *reafirmar*-lo mundo conforme ás directrices novidosas do ideal⁴⁰³.

⁴⁰² *Verdad y método*, pp. 428 e ss. .

⁴⁰³ A xénese da conciencia, aliada da espontaneidade creadora, transcorre, tamén para WHITEHEAD, ó abeiro dos *contrafácticos*. Cando o que “é o caso” deixa de resultar *interesante*, cómpre esculca-lo posíbel na procura de novos parámetros de pensamento e acción. As verdades trivializadas a forza de esquilmas deben ser substituídas por proposicións *provisoriamente* falsas (na medida que expresan un estado de cousas *aínda* non realizado), capaces de proxectar sobre o mundo unha nova iluminación. A conciencia emerxe precisamente coa función de descubrir e *actualizar* estas proposicións, enxeñando para elas (tal e como suxerira o humanismo pragmatista) un proceso de *verificación* conducente ó seu establecemento como verdades *reais*. A Arte suprema é a invención da Verdade inspirada pola Beleza do Ideal (véxase, p. ex., AI, p. 271 e ss.). Pode dicirse entón que “a conciencia é esa calidade que emerxe no contido obxectivo como resultado da conxunción dun feito cunha suposición verbo do mesmo”. Aquí radica o vencello coa *negatividade*, unha vez que “todo decatamento, mesmo o dos conceptos, require como

O idealismo da conciencia afiánzase sobre o *realismo* inextinguíbel da vida. O instinto primitivo da experiencia detecta o rastro inequívoco da realidade no fondo das representacións máis sofisticadas, reconducindo a dúbida e o erro pola vía segura do saber primixenio. Na xusta medida na que se fai cargo da normatividade e o peso ontolóxico inherentes ó mundo ó que se tende a intencionalidade, a subxectividade toma posesión cabal de si, constituíndose como autoconciencia que descobre e aprende a calibrar axustadamente o alcance e os límites dos seus poderes.

“Toda conciencia en nós nace da *oposición* peculiar do eu e da realidade” (*Prbls.* I, 195; cursivas engadidas),

isto é, do vencello fundante e radical que sela, na súa calidade singular de *feito normativo*, o enteiro transcurso da nosa vida cognoscitiva:

“Á conciencia e ás ideas *impóñense* leis obxectivas, derivadas do real, con valor lóxico estábel en canto derivación doutros valores ontolóxicos, que ó espírito non lle é dado nin desbotar nin preterir, sen que se negue a si mesmo no que ten de valor real e obxectivo, e veñamos parar no escepticismo absoluto. [...]. A función, pois, do coñecer, e a conseguinte elaboración da certeza, non é de valor lóxico nin psicolóxico, senón a condición de ser antes de valor *metafísico*. A realidade é á maneira de zona intermedia e campo neutral entre os fenómenos psíquicos e as elaboracións abstractas, en relación indeclinábel con uns e outros, pero con obxectividade *independente* de estes e de aqueles” (*Prbls.* V, 30-31: cursivas engadidas).

O suxeito tende de maneira natural a atribuír ás súas representacións unha relación de adecuación co seu referente obxectivo. Os resultados das estratexias de interacción co mundo deseñadas conforme ás expectativas xeradas polos modelos representativos corroboran de ordinario a pretensión de verdade dos mesmos. Esta correspondencia pragmática ou operativa induce a postular á súa base, como razón e condición de posibilidade do axuste, a existencia dunha correspondencia máis radical aínda, selada na dimensión ontolóxica, entre suxeito e obxecto. Suxeito e obxecto áchanse imbricados nunha relación dinámica de *copertenza* na que se consuma a súa realización recíproca.

A resolución pragmática da rutina existencial testemuña masivamente o saber por parte da subxectividade do vencello que a entraña no mundo e garante a efectividade do intercurso intencional co mesmo. O suxeito *sabe*. E sabe *indefectiblemente*, posto que actúa e vive, posto que se aferra ó ser e demostra en todo momento que ten presente o que este significa. O suxeito sabe, malia o que *diga*.

mínimo unha síntese de sentires físicos cun sentir conceptual. No decatamento, a actualidade, como proceso de feito, integra as potencialidades que ilustran *tanto* o que é e podería non ser, *como* o que non é pero podería ser. Noutras palabras, non hai conciencia sen referencia á determinación, á afirmación e á negación. [...]. A conciencia é o modo como sentímo-lo contraste entre afirmación e negación”. “O xuízo negativo é o cumio da mentalidade” (“*Consciousness is that quality which emerges into the objective content as the result of the conjunction of a fact and a supposition about that fact*”). “*All awareness, even awareness of concepts, requires at least the synthesis of physical feelings with conceptual feeling. In awareness actuality, as a process in fact, is integrated with the potentialities which illustrate either what it is and might not be, or what it is not and might be. In other words, there is no consciousness without reference to definiteness, affirmation, and negation. [...]. Consciousness is how we feel the affirmation-negation contrast*”. “*The negative judgment is the peak of mentality*” -AI, 269 e PR, 243 e 5).

A evidencia fundante da experiencia, evidencia da dualidade irredutíbel e da copertenza indisolúbel entre suxeito e obxecto, non pode ser refutada por ningún argumento discursivo coherente. A imaxinación especulativa, porén, é poderosa, e pode conseguir aliena-lo pensamento con respecto á súa verdade esencial, apreixándoo en contrafácticos escépticos. O pensamento declara a inanidade do mundo, proclámase a si mesmo principio de todo ser e sentido, pero, ó tempo, cóidase de non perde-lo contacto con esa alteridade, *hipoteticamente* insubstancial, á que *di* que nada debe e á que, “paradoxalmente”, refire tódalas súas construcións conceptuais. A palabra da vida é máis forte que o *logos* volúbel do pensamento.

A forza da palabra do ser, da vida, reside na transparencia coa que deixa ve-la verdade do seu referente real. A súa evidencia absoluta torna innecesaria a súa enunciación expresa nos parámetros do discurso abstractivo que traduce para o entendemento razoador, coas perdas e inadecuacións inevitábeis, a significación profunda do dicir primordial da experiencia.

A evidencia orixinaria resiste a todo razoamento na súa contra e invalida coa súa irracionalidade *aparente* a lóxica implacábel do escéptico. Pode facelo porque ela pertence ó substrato *prelórico* da experiencia, que fica alén de toda razón por constituír, precisamente, o seu fundamento último e primordial. A matriz da racionalidade radica na experiencia prerreflexiva.

Amor Ruibal arrédase dos prexuízos intelectualistas propios da tradición escolástica na que se formara para reivindicar, aliñándose nunha mesma fronte coa fenomenoloxía e o pragmatismo norteamericano, a relevancia fundamental do elemento prerreflexivo no proceso experiencial. O pensamento especulativo dos limiares do século XX, madurado á luz dos achados das ciencias empíricas (especialmente a bioloxía e a psicoloxía xenética) e a psicanálise, considérase obrigado a restituír ós rudimentos sensíbeis e preconscientes da experiencia o estatuto ontolóxico e epistemolóxico primordial que lles corresponde cabalmente. A teoría resólvese de vez a supera-la súa alienación con respecto á praxe real da que arrinca en orixe, á que se refire en último termo, e na que se sustenta en todo momento.

A rutina existencial adoita transcorrer por enteiro entre os produtos e estruturas da actividade reflexiva. A percepción constitúe ela mesma un proceso de *interpretación*, a conciencia é esencialmete *abstractiva*, a linguaxe cotiá constrúese a xeito de repertorio conxuntural de *conceptos* especializados convenientemente. É *natural* que así sexa. As urxencias *vitais* esixen o desenvolvemento destes recursos sofisticados nos organismos que teñan de resultar viábeis. O resultado é que a índole e o sentido das súas orixes, ocultas trala inmediatez opaca das ocupacións cotiás, quédanlle “lonxe” ó saber explícito. Sexa como sexa, o feito é que o pensamento non opera no baleiro, senón que emerxe e se sostén sobre o substrato das evidencias fornecidas pola *afectividade orixinaria* da experiencia. En contacto vivo co real, como vivencia da *autoinmediatez* e decatamento simultáneo da *alteridade* transcendente, a activa-pasividade do sentir primixenio acolle, modula afectivamente e entraña na cerna subxectiva aqueles elementos (ou *interpelacións*, posto que se trata invariabelmente de “algo” que a *atinxe* no máis propio) da exterioridade mundana que marcarán a pauta da actividade intencional consciente.

“A natureza da percepción non ten de ter por baseamento un acto reflexo. [...]. *Toda reflexión supón actos directos*, e se estes non existen ou non teñen valor, non é posíbel a elaboración de actos reflexos. Consecuencia inmediata disto é que os sistemas cognoscitivos ditos *apriorísticos*, e todos aqueles que en calquera forma suprimen a verdade dos actos directos, teñen de ser forzosamente gratuítos nas súas asercións e falsos no seu procedemento, xa que só os actos directos suprimidos poderían garantilos. [...] Os actos directos de percepción teñen de *responder* pola súa natureza *a algo obxectivo*. Porque sen iso [...] sería imposíbel chegar endexamais a ningunha forma de coñecemento do real, dado que os actos reflexos por si sós non poden levarnos á realidade, nin aínda lóxicamente poden eses mesmos actos recoñecerse en si como existentes. [...] O valor obxectivo do coñecer sensíbel, como o das ideas, é *indemostrábel*, porque toda demostración ten de supor, alomenos, o valor obxectivo do suxeito que afirma ou dubida do acto que realiza, e dos principios en que se apoia a súa pretendida demostración. [...] Por iso tódolos esforzos para chegar reflexamente ó real serán sempre *inútiles* e *contraditorios*. Os actos reflexos poden servir e serven para o estudo e o exame dos actos directos, pero *endexamais poderán substituílos*” (*Prbls.* I, 224; o segundo subliñado é do autor).

“Todo acto reflexo ou se funda na percepción directa, e por conseguinte se elabora segundo as esixencias de esta, ou é un simple acto de arbitrariedade persoal, que non vale para garantir nada real, nin aínda os fenómenos subxectivos e da idea, cuxa realidade non pode admitir nin recoñecer sen aberta contradición, ningún de cantos sistemas se constrúen reflexamente e *a priori* fóra dos fenómenos e testemuño directo da conciencia” (*Prbls.* V, 31).

A apertura radical e a interacción de constitución recíproca co outro de si son os caracteres que definen a situación orixinaria da subxectividade, ou, noutras palabras, a súa condición intrínseca en calidade de núcleo experienciante que emerxe sobre un mundo que a substancializa e transcende. Isto é un feito, o feito primordial da existencia subxectiva, e, como tal, exclúe por principio a pertinencia do cuestionamento da súa verdade ou falsidade. Só cabe, razoabelmente, asumilo e aceptalo na súa facticidade rotunda. A tensión afectiva e activa suscitada pola *dualidade orixinaria* entre suxeito e obxecto é a medula viva da experiencia. A realidade da experiencia sensíbel, contacto vívido cun mundo externo e omnipresente e constatación, a un tempo, da propia inmediatez afectiva, representa para o suxeito a primeira e máis natural de tódalas evidencias, fundamento e clave de sentido para os achados cognoscitivos posteriores, derivativos e continxentes. Indiferente ós desenvolvementos dedutivos artellados prolixamente ó seu arredor pola razón discursiva para o demostrar ou refutar, o feito do *vencello experiencial* que mantén franca a correlación orixinaria entre suxeito e mundo eríxese como o *axioma inapelábel* do existir.

7.3.2. *Xénese e funcionamento do saber nocional*

“No proceso da vida intelectual existe un momento *prelórico*, ou sexa anterior ás determinacións conscientes do espírito, polo cal se fixa unha *relación transcendente* do ser cognoscitivo co cognoscíbel, segundo as esixencias da *orde de natureza* en que estamos constituídos. Non doutra sorte, que a evolución orgánica do universo e a dinámica de tódalas súas actividades coas leis que nel se manifestan, revelan e esixen unha correspondencia de elementos, que se enlazan por relación de natureza anterior, lóxicamente polo menos, ás resultantes de ditos elementos, así a evolución cognoscitiva se efectúa sempre sobre o baseamento dunha *correlación ontolóxica*, á que os seres

cognoscíbeis e cognoscentes aparecen preordenados por condición interna e substancial” (*Prbls.* X, 15-17; cursivas engadidas).

A actividade cognoscitiva consiste no proceso de ampliación, profundación e esclarecemento discursivo das implicacións do saber nocional connatural á experiencia. Máis que como esforzo adquisitivo (na medida en que o termo “adquisición” connota a incorporación de algo até o momento ausente do patrimonio propio), as evolucións do coñecemento transcorren a xeito de asimilación e desenvolvemento progresivo das significacións que subxacen ó metabolismo experiencial viabilizando o seu funcionamento saudábel. O coñecer é un fenómeno *natural* que participa do ciclo de crecemento e maduración de todo canto vai na vida. A da epistemoloxía, que observa analiticamente a entraña dun proceso vivo, é unha vocación xenética. O seu cometido é discernir cómo opera nos estratos primitivos da experiencia a intuición primordial do ser e de qué maneira aflora para ser codificada pola conciencia reflexiva.

A epistemoloxía fundamental ruibaliana dispón de dous afinados recursos conceptuais para dar conta do ciclo vital do coñecemento, a saber: *noción* e *sensación*. Co termo de *noción* désignase o saber *vivencial* do ser que pertence de seu á esencia da interioridade experienciante. Antes que conciencia reflexiva, a experiencia é autoafección modalizada do fondo absoluto da vida⁴⁰⁴. Antes que actividade teorética ou distancia contemplativa, o coñecemento é vivencia inmediata da realidade do propio ser⁴⁰⁵. A previedade destes caracteres é de índole estritamente ontolóxica e subxace, en calidade de condición de posibilidade radical, á facticidade do fenómeno cognoscitivo no sentido restritivo de decatamento consciente. A constancia nocional constitúe a materia prima universal da experiencia. Maximamente elemental e, a forza de elemental, fundante e autoevidente, a *noción* do ser é o testemuño da efectividade do real que se fai patente no claustro subxectivo. O saber da *noción*, que sonda as mesmas fonduras do ser ás que se abría o sentir da eficacia causal whiteheadiano⁴⁰⁶, é o saber da magnitude dun horizonte de positividade cuxas coordenadas entitativas fican aínda sen precisar neste estadio primixenio do decatamento.

“Unha percepción *primeira, vaga, indefiníbel* da cousa, sen comprensión e sen extensión *reais*, [...] *primitiva*, non pode ser unha *idea real* [...]. Esta percepción é en

⁴⁰⁴ HENRY, M., *Phénoménologie matérielle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990; véxanse esp. as pp. 174 e ss..

⁴⁰⁵ ALEXANDER, S., *Time, Space and Deity*, Gloucester (Mass.), Peter Smith, 1979.

⁴⁰⁶ Os paralelismos entrámbalas concepcións tórnase aínda máis evidentes á luz da caracterización ruibaliana da *conciencia espontánea* (ou *coñecemento por natureza*), inmediatez vivencial na que se actúa efectiva e fundantemente a afectividade definitiva do ser sensíbel. “Cando a conciencia *non establece distinción* entre o acto perceptivo e o obxecto percibido –propugna AMOR RUIBAL–, reducíndose a ser como un *sentimento* do que pasa en nós, constitúe o que adoita dicirse *conciencia directa*, e que con máis propiedade chamaremos *espontánea*”. “A [conciencia] espontánea é *primitiva* e *experimental*; por iso é *común* a todo ser cognoscitivo, sexa racional ou non. A reflexa, *non* é *primitiva* e é racional. [...]. A conciencia espontánea, é *esencial* ó exercicio de tódalas facultades, e acompaña necesaria e simultaneamente a todo acto cognoscitivo. A reflexa, non é esencial a ningunha facultade, nin acompaña necesariamente, senón a arbitrio da vontade, ós actos cognoscitivos, e é sempre *posterior* ó feito ou fenómeno percibido” (*Prbls.* V, 176 e 178; o primeiro e o sétimo subliñados son nosos). “Hai, pois, dúas fontes xerais de coñecemento: unha anterior a todo exercicio individual das facultades cognoscitivas, e *previa polo tanto a todo discurso*; outra, que está no uso das facultades do individuo como determinantes do coñecemento orixinario de natureza, no cal se funda. [...]. O modo de coñecer *por natureza*, ou sexa, *por relatividade primaria* do suxeito e do obxecto, é *absoluto* e común a tódolos seres cognoscitivos de igual categoría. O modo de coñecer individualizado [...] é condicionado polas facultades no seu maior ou menor desenvolvemento e alcance” (*Ibid.*, 123; cursivas engadidas).

realidade a *aprehensión* do ser, o cal en si mesmo carece de toda *comprehensión* e de toda *extensión*, no sentido en que ámbalas propiedades se predicán das ideas, de toda *comprehensión*, porque é noción simplicísima; de toda *extensión*, porque, polo seu carácter de *transcendente*, non descende endexamais dun xeito real a cada ser, [...] senón que individualmente enunciámolo como un *feito*, e non se aplica da mesma maneira o seu concepto como nas ideas” (*Prbls.* V, 202; o primeiro e o terceiro subliñados son nsos).

“A representación do ser non constitúe, nin pode constituír *idea*; porque toda idea é unha forma representativa condicionada por un obxecto limitado, e polo mesmo nunha forma de ser dado. Toda idea esixe, pois, unha *extensión* e unha *comprehensión* significativas determinadas; e na significación do *ser* falta en absoluto a nota de *comprehensión* definida, e non existe tampouco determinación extensiva que fixe límites ó seu contido. [...] O ser transcendente non pode polo tanto constituír *idea*; é unha *noción*, ou forma inmediata que *se impón ó cognoscente como principio de actuación subxectiva no mundo obxectivo, con prioridade a tódalas determinacións concretas* nos seres, para poder logo coñecer estes nas súas gradacións” (*Prbls.* X, 20; o último subliñado é noso).

O da noción é un saber *intensivo* (por así o chamar). O seu contido é o “grosor” ontolóxico do real, o volume rotundo do mundo, unitario e absoluto, carente aínda de contornos definidos. Desempeñando un papel análogo ó que corresponde ó modo perceptivo da inmediatez presentativa no modelo whiteheadiano, a *sensación*, función cognoscitiva primaria e primordial, opera sobre o substrato proteico fornecido pola noción, aplicándose a descubrir (e aínda a instituír) nel determinación, calidade e particularidade significativa. A claridade e a distinción así obtidas son caracteres que pertencen a unha fase relativamente avanzada do proceso de discriminación, e cuxa relevancia remite ó fondo denso de presenza “pura” que consta ó saber orixinario. A sensación chega xa “tarde” e a diafanidade por ela proxectada resulta, en rigor, accesoria para a cuestión das orixes. O fundamento, alicerce e raíz, fica no “escuro”, no insondábel. A transparencia do evidente non se circunscribe ó dominio exiguo do escrutinio perceptivo-reflexivo e da codificación discursiva. A evidencia, precisamente porque arrinca do profundo, porque habita no profundo, principia por ser autoafección indiferenciada, prehensión visceral, noción. O saber real áchase demasiado preto do ser, demasiado preto da verdade, da vida, como para introducir na compacidade do orixinario a distancia que fai xurdi-lo claro e o distinto, pero tamén a superficialidade e o erro. Para Amor Ruibal, como tampouco para Whitehead nin para M. Henry (autores dos que proceden as caracterizacións da evidencia primixenia ás que vimos de aludir) non cadra de ningún xeito a ecuación cartesiana que iguala a incógnita do “fundamento” ó produto dos cálculos derivados pola conciencia a partir do binomio enxoiado do claro e o distinto.

“Temos por equivocada a posición do problema, cando tratándose de determina-lo baseamento de conexión do coñecemento co ser, principíase derivándoo da *evidencia*, cal se esta puidese dicirse *causa* no coñecemento, cando ela é *efecto*, e constitúe unha resultante das relacións previas do ser e do coñecer, anteriores a tódalas determinacións do espírito” (*Prbls.* V, 46).

O artellamento dialéctico entre noción e sensación conforma a estrutura prehensiva que leva a efecto a que Amor Ruibal denomina *función de adquisición*, cuxa operatividade delimita o *momento prelóxico* (é dicir, prerreflexivo) do proceso experiencial. Neste estadio elemental e absolutamente fundante da experiencia, ten lugar

o decatamento dun “algo” que se atopa como “dado”, como sendo patentemente o caso, “xa” e “ai”, dotado do poder (modulado polas facultades sensoriais) de afectar dun certo xeito a interioridade subxectiva. A rudimentaria verdade *real* destilada por este funcionamento será obxecto de exploración e desenvolvemento progresivo pola potencia analítica e xudicativa do entendemento nas fases posteriores do proceso cognoscitivo. Nos momentos *lórico* e *psicolórico*, correspondentes respectivamente ás funcións de *elaboración* e *dedución*, o saber da cousa acada un grao de sofisticación crecente, non sempre equivalente a unha maior adecuación ó seu obxecto. A elaboración conceptual e discursiva da evidencia sensorial introduce no proceso a magnitude da verdade *proposicional* e, con ela, a posibilidade do xuízo erróneo. O risco da falsidade é o prezo que paga o entendemento por se arredar, na procura dunha verdade significativa, do primitivismo da segura verdade real.

“As relacións de suxeito e obxecto, tal como teñen de se actuar no funcionamento regular das facultades humanas, responden a tres momentos psíquicos ben definidos: 1º) *momento lórico*, ou de percepción cognoscitiva; 2º) *momento psicolórico*, ou de adaptación mental do percibido; 3º) *momento ontológico*, ou de interpretación reflexa do real mediante a intelección efectuada. Estes tres momentos psíquicos veñen traducirse tamén noutras tantas funcións da facultade cognoscitiva: a) *función de adquisición*; b) *función de elaboración*; c) *función de dedución*” (Prbls. V, 22).

“O que na función de *adquisición* é puramente *ser* sen outras determinacións, dando como esbozada tan só a realidade e o coñecemento, ofrécese na función de *elaboración* determinado nas súas propiedades e individualizado para ser obxecto das ideas, onde se reproduce o ser cos elementos e relacións que fan discerníbeis os singulares. [...]. A etapa ulterior da función de *dedución* é ampliación, dunha banda do dominio das ideas na súa *extensión*, en tanto se descobre a relación e enlace que as une, ampliando os seus dominios; e doutra banda na súa *intensión*, en canto á representación das ideas, de seu abstracta, asóciase os demais factores do valor obxectivo das realidades concretas, que integran a súa verdadeira equivalencia e significación no conxunto dos seres. [...]. O *momento psicolórico* pon desta sorte en especial contacto o espírito co mundo ontológico, sinalando explicitamente o que se atopa implícito, ben que en grao diverso, nos momentos perceptivos que o preceden” (Prbls. X, 54).

A natureza vivencial e preteorética do saber nocional supón un problema para o pensamento reflexivo, afeito a traballar coa disciplina exacta dos conceptos. A Palabra da Vida, que se fai eco no sentir, é demasiado absoluta -diría M. Henry- para ser formulada polo *logos* fragmentado da razón. A pescuda eistemolóxica, na medida na que pretenda internarse nunha dimensión verdadeiramente fundamental, ten de proceder á elaboración dun instrumental categorial adecuado á índole peculiar do seu obxecto. A especificidade quidativa inherente ós conceptos non permite ir alén dos dominios ónticos particulares. A *diferencia ontológica*, subliñada por Heidegger, torna inapropiados de cara á sondaxe das fonduras do ser os recursos expresivos válidos para tratar co ente. Consciente desta dificultade, Amor Ruibal propón a denominación de *noción* para designa-la intuición primitiva⁴⁰⁷ da significación do ser, tan imprecisa e rudimentaria como certa e vehemente, na que se encerra a constante vital da experiencia.

⁴⁰⁷ Ou “a experiencia do ser na súa nudez”, como a cualifica M. HENRY na súa sondaxe da afectividade orixinaria (*L'essence de la manifestation*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990, p. 359).

Na noción ten lugar a “posición directa do ser perante o espírito”⁴⁰⁸. A realidade comparece na súa calidade de tal perante a subxectividade, revelándose fondo común de efectividade do que participa canto se fai patente no mundo, incluída a propia experiencia. Latente indefectibelmente nos estratos *prelóricos* do núcleo subxectivo, tan refractaria á formulación explícita como infalíbel na súa discreta operatividade, a noción, de maneira análoga ó “saber vivido” postulado pola fenomenoloxía, condensa a certeza fundante que promove e substancializa o transcurso completo da actividade intencional. A noción posúe de seu, e así debe recoñecelo a teoría, un estatuto *transcendental*.

O ser fundamenta, pero só posúe efectividade e valor na medida na que o seu fondo inesgotábel de virtualidades é actualizado polas realizacións dos existentes particulares. A dialéctica entre a potencialidade abstracta do universal e a positividade concreta do singular preside as evolucións do acontecer na súa cabal extensión, que abrangue, *naturalmente*, as que transcorren no dominio conformado pola actividade cognoscitiva. A prospección epistemolóxica non debe esperar descubrir na experiencia espontánea unha hipotética noción “en estado puro”. A noción de ser *só* pode ser rastrexada nos conceptos particulares, nos que se atopa entrañada en calidade de *momento estrutural* básico.

“Entendemos por nocións, as ideas que entran na constitución dos primeiros principios, e van envoltas por iso en tódolos nosos xuízos. [...]. Sobre uns e outras descansa todo o edificio do ser e do coñecer noso. [...]. Os principios primeiros e as nocións, son elementos esenciais do coñecer, e inclúense en tódolos nosos coñecementos. Non obstante, [...] nin uns nin outras se presentan na realidade de coñecer como tales *principios*, senón simplemente como *feito* envolto no acto de coñecer. Para que revistan a forma abstracta [...] é necesario que interveña a *reflexión* e a *análise*, que os faga aparecer na forma propia con que se presentan cientificamente. Os principios primeiros e as nocións primeiras teñen a súa realidade formal como *feito* no discurso, independentemente do traballo reflexo. A súa realidade *material* distinta, só a adquiren na investigación filosófica” (*Prbls.* V, 290).

“[O ser é] obxectividade pura, universalísima e incondicionada que se proxecta ante a intelixencia, actuándoa para a ulterior determinación do real concreto. Non se trata, pois, de algo abstracto no sentido de cousa irreal, senón do primeiro elemento de realidade, polo cal o que *é* se contrapón ó nada, e encerra nese principio de *ser* toda a potencialidade do ente concreto en que chega a se manifestar” (*Prbls.* X, 18-19).

Precisamente porque o estatuto orixinario da noción non é o do concepto, o seu contido intensivo é mínimo e garante a súa aplicabilidade irrestrita. Esta universalidade equivale na semántica da rutina existencial, inmersa na (re)creación dun mundo de significacións determinadas e específicas, á trivialidade. A noción “en si” *non ten obxecto* (no dobre sentido da expresión, como carencia de referente e de pertinencia, a un tempo) na realidade experiencial. A noción “en bruto”, nunha suposta integridade autorreferencial, é, como o ser, un produto da elaboración reflexiva destilado *abstractivamente* a partir dos materiais fornecidos pola experiencia fáctica. A teoría transforma inevitabelmente a noción en *concepto*. Non podería ser doutro xeito, posto que así o prescribe a dinámica natural do entendemento. O único que se require, en prol da preservación da adecuación do modelo epistemolóxico, é unha sobria cautela especulativa. A lucidez teórica desautoriza a atribución de realidade substantiva ós

⁴⁰⁸ *Prbls.* X, 18.

construtos da abstracción. A falsidade, como advirte Whitehead, adoita introducirse envolta na solemnidade falaz da “concretez fóra de lugar”.

7.3.3. *A noción como canle do dinamismo do ser*

Na medida na que se amose coherente coa súa vocación fundamental, a prospección epistemolóxica non pode dar por concluído o seu labor coa mera constatación da existencia dun saber orixinario do ser operante no substrato prelórico do proceso experiencial. Non abonda con circunscribi-la reflexión á positividade inmediata do feito. Do que se trata é de procurar *razóns*, retrotraendo a dotación connatural da experiencia até a súa significación última e condición de posibilidade radical. A sondaxe epistemolóxica debe dilata-lo radio da súa pescuda para se internar no dominio da ontoloxía, nunha expansión de competencias necesaria, lexítima e absolutamente *natural*. O coñecer, afirmaba Amor Ruibal, segue ó ser, e séguese porque del procede e porque o porta na súa cerna, porque o coñecer é o propio ser que se descobre e apropia a si mesmo, acadando a súa realización máis cumprida. A razón da noción remite ó *dinamismo perfectivo* consubstancial ó ser. A intuición da progresividade do real revela de maneira particularmente significativa a proximidade do pensamento ruibaliano á concepción emerxentista dos autores que, como S. Alexander, P. Teilhard de Chardin ou mesmo o propio Bergson, poden ser considerados precursores da filosofía do proceso.

A natureza non-conceptual da noción, exenta de toda determinación quidativa específica, posibilita e aínda esixe a súa aplicación á totalidade do real. A extensión da noción cobre a enteira traxectoria da “*frecha*” ou vector ascendente do ser, abranguendo dende o máis ínfimo até o máis excelso dos entes⁴⁰⁹.

O ser que *discorre* na canle da noción non é paradigma estático, senón fluente actualidade creativa. O ser é dinámico vector ascendente que emerxe sobre o seu propio caudal de posibilidades, lanzado á procura de formas de realización cada vez máis aptas para plasmar e plenifica-la súa verdade. As etapas sucesivas deste movemento perfectivo van deixando tras de si o ronsel das diferentes categorías do real, definida cada unha delas por certos fitos ontolóxicos irreducíbeis ós caracteres esenciais dos

⁴⁰⁹ A noción fornece así dun sólido baseamento *real* para o proxecto (prioritario nos intereses especulativos de Amor Ruibal) de obter un coñecemento *racional* daqueles aspectos da Divindade inferíbeis da súa participación no fondo común do ser (“nada pode predicarse de Deus, senón en canto o fundamos na noción de ser que posuímos” -*Prbls.* V, 411). Na medida en que é, Deus debe posuír, en grao sumo, tódalas perfeccións inherentes ó feito transcendental de ser apreciábeis asemade nos existentes finitos. Entre elas, e sobre todo, a Verdade e o Ben. “Os atributos que derivan do ser transcendente como tal –aduce AMOR RUIBAL– [...] e que polo tanto son lóxicamente anteriores ás formas individualizadas [...], garanten unha *comunidade de perfeccións* que corren a través da realidade infinda e da finita paralelamente á noción do *ser*; de sorte que conservan sempre un *mesmo valor* fundamental, sequera sexa diversa *proporcionalmente* a realidade que lles corresponda ó se concretaren no finito e no infindo, pola diversa condición e natureza do suxeito nun e outro caso”. “Recoñécense no *ser* propiedades transcendentales e lóxicamente anteriores á realidade infinda e finita; pois tódalas perfeccións en si enunciábeis de Deus e das criaturas, en tanto o son, en canto teñen *unha definición común*, ou o que é igual, en canto conservan un mesmo valor fundamental en ámbolos casos, sendo definíbeis con prioridade a todo suxeito finito ou infindo de quen teñan de se predicar, que é xustamente a transcendencia que vimos sostendo na noción do ser, e nas *categorías nocionais simples*” (*Prbls.* X, 29 e 30; o primeiro, o terceiro e o cuarto subliñados son nosos).

estadios previos. A progresividade dos logros así acadados permite establecer entre os diversos modos de ser unha xerarquización entitativa, a cal se despregaría (alomenos no que lle é dado enxergar ó coñecer humano, posicionado nunha “atalaia” transitoria e perfectíbel) na escala vertebrada polos seguintes parámetros: materia inerte – vida – sensibilidade – racionalidade.

A *vida* é, na súa esencia máis pura -entende Bergson-, *enerxía espiritual*, conciencia que pugna por se abrir paso a través da opacidade inercial da materia. A pulsión emerxente da conciencia, *coextensiva* á vida universal, é o principio motor dun dinamismo evolutivo que se reborda acotío a si mesmo no crecemento durativo da realidade. A aventura da vida procede mediante unha estratexia tentativa, ensaiando formas e modos de operación na procura da canalización máis axeitada para a súa *espontaneidade creativa*. Son dúas, en xeral, as principais vías de avance exploradas polo pulo vital. Delas, a do *ensimesmamento autárquico* que dá lugar ós viventes do Reino Vexetal fica axiña bloqueada, en tanto que perante a *sensibilidade expansiva* aparece a encrucillada que desemboca nas múltiples posibilidades do Reino Animal. Concentrada a súa forza xenerativa neste último dominio e desenvolvido ó máximo o *instinto*, que non acada a excede-los límites exiguos da súa eficacia especializada, a vida aplícase á produción dun órgano novidoso verdadeiramente capaz de se sobrepor ó determinismo da materia. A emerxencia fáctica da conciencia transcorre parella á aparición e sofisticación progresiva nos organismos vivos das estruturas neuro-motrices, valioso equipamento somático que permite ó individuo ampliar, afinar e dotar dunha marxe crecente de espontaneidade o seu radio de acción prático-perceptiva co medio. Xorde así a *intelixencia*, potencia calculadora e abstractiva apta para se medir coa “*res xeometrizable*”. A intelixencia, porén, non é a palabra definitiva da vida. Demasiado semellante á materia que constitúe o seu correlato óntico, a intelixencia revélase ela mesma mecánica, banal, acomodaticia. A intelixencia é un fito irrenunciábel, un chanzo innegabelmente valioso e absolutamente necesario, pero non é lugar de destino. A vida, que é espírito tensado por un esforzo de autosuperación constante guiado pola *intuición* prospectiva, prosegue aínda, sen termo, a aventura da apropiación do seu caudal insondábel.

Para Alexander e para Teilhard de Chardin, a tensión creativa latente nos rudimentos do real expándese nunha pluralidade de ondas concéntricas ás que denominan “niveis de emerxencia”. O diámetro do anel periférico abrangue a magnitude ontolóxica daqueles outros que o preceden e ós que excede, propagando a efectividade do actual cara a dimensións novidosas ó tempo que fica garantida a continuidade do proceso no seu conxunto. Alexander identifica as unidades entitativas básicas cos eventos espazo-temporais “puros”, cuxa complexidade organizativa crecente promove o xurdimento progresivo de formas de realidade cada vez máis sutís: Espazo-Tempo - “realidade omniabraguedora” (*the all-inclusive reality*) – materia – vida – mente – Deus. Teilhard, pola súa banda, postula unha materia na que palpita a posibilidade latente do espírito para reconstruír, apelando tamén ó poder transformador inherente á sofisticación das estruturas de interacción entre os elementos primitivos, a sucesión de “puntos críticos” que deciden o acceso a novas cotas de excelencia entitativa. Estes limiares franquearían o tránsito da biosfera (ou materia-vida) á noosfera (conciencia-pensamento) e de esta, segundo se aventura a conxectar Teilhard, apoiándose nas sinerxías observábeis no acontecer fáctico, a “Omega”, harmonía última e definitiva da comunidade do ser na Divindade.

As formulacións emerxentistas permiten ó pensamento metafísico cancelar definitivamente a débeda en relación cos avais sobrenaturalistas. Se cadra sexa esta a súa achega máis valiosa e a que mellor poida acreditarlos á hora de reclamaren o seu lugar na historia das “aventuras das ideas”. O concepto de emerxencia redunda na *naturalización* dos procesos de xénese e transformación que subxacen ó devir cósmico, emancipándoos das directrices do determinismo providente para os entregar á súa propia legalidade intrínseca. A Divindade deixa de ocupar un centro estático e inmutábel e pasa a participar activamente na magna aventura dun proceso no que lle vai literalmente a vida. A semántica da emerxencia garante fundadamente unha significación substancial para os conceptos de novidade e de espontaneidade creativa.

“A actividade da causa pode [...] ser determinada e ampliada por múltiples axentes que actúan sobre ela [...]; a mesma actuación sucesiva e continuada no *exercicio* da actividade, é unha fonte de perfección e desenvolvemento en esta. [...]. Pode así a actividade supera-la entidade da causa, e facer por tanto que o efecto supere dita realidade como elemento causal. [...]. Á actividade, á súa vez, no efecto, [...] segue o mesmo proceso, na súa orde, que o sinalado na fonte da súa procedencia, baixo a complexidade de concausas e actividades que lle dan novo pulo, e con iso determinan outro grao de perfección maior no efecto, e nos efectos sucesivos que se sigan do anterior. Así se explican as series de *evolucions perfectivas* que aparecen dentro de cada sistema de realidades no universo” (*Prbls.* V, 439; o primeiro subliñado é do autor).

Este enfoque naturalizador ten repercusións inmediatas sobre a investigación epistemolóxica. A de maior alcance é, sen lugar a dúbidas, a supresión da segregación (alienación) da conciencia con respecto ó “resto” do real. O pensamento debe proceder a reconstruí-la súa xénese minuciosa e *natural* a partir do fondo común no que participa canto vai no ser. O proxecto, malia que ambicioso, é razoabelmente viábel. O obxectivo da arqueoloxía experiencial non é algo remoto, senón, precisamente, aquilo que fica máis *preto*, aquilo que preme coa súa *immediatez*, manténdose oculto ó escrutinio reflexivo. A absoluta falla de distancia priva o pensamento da posibilidade de se posicionar nunha perspectiva obxectivadora para contempla-lo seu correlato (neste caso o fundamento) *dende fóra*. O fundamento *vívese*⁴¹⁰, non se contempla. A reflexión debe asumir con máxima lucidez a alienación necesaria implícita no movemento de “se arrincar” da súa matriz vivencial para a examinar na distancia, pregándoa ó dicir discursivo e ó concepto. Cómpre non perde-lo camiño “de volta” esquecendo a significación primixenia da evidencia do ser.

As orixes non fican nun “alén” irrecuperábel. Son, pola contra, o máis íntimo e *entrañábel* que acubilla a experiencia. Arraigada no substrato primordial da realidade, a experiencia está gravada por unha *noción* indelével que certifica a súa consistencia e sentido. A *obriga*, o vencello vital así contraído co ser e coa verdade, é algo ó que non pode renunciar ó pensamento, moito menos destruílo. A razón presupón o fundamento, e non á inversa. O coñecer pertence ó ser, e os dereitos que pode reclamar para si a conciencia apelando á súa membrecía na comunidade do real son os mesmos que asisten, con equidade imparcial, a tódolos demais entes, aínda na súa aparente inanidade. Non é outra a verdade profunda do saber constitutivo da evidencia na que habita a subxectividade.

⁴¹⁰ Véxase *supra*, 5.5.1. para a distinción entre as modalidades experienciais da vivencia (*enjoyment*) e a contemplación (*contemplation*) proposta por Alexander.

7.4. A xeito de conclusión

“As nocións son o *baseamento de natureza* para todo coñecer, e ás cales mediatemente se reduce a certeza sobre todo o edificio do saber humano, que polo mesmo *presuponas sempre*, e lévaas implícitas en tódalas súas afirmacións”. “O carácter preconsciente das nocións [...] orixina a súa indemostrabilidade, e a necesidade de que sexan afirmadas na mesma negación ou dúbida delas” (*Prbls.* V, 132 e 133; cursivas engadidas).

“Esta forma pura do *ser* non se ofrece ante o espírito, senón dunha maneira *inmediata*, ou sexa como cousa que *se impón de feito*, sen outra razón máis, que a esixencia de *relatividade* ontolóxica na cognoscibilidade e no cognoscente, para realizalo fenómeno cognoscitivo, coas derivacións conseguíntes en canto ó nexos do que coñece coa orde universal do existente” (*Prbls.* X, 19; o primeiro e o terceiro subliñados son nosos).

A denuncia heideggeriana dun suposto “esquecemento do ser” que derramaría o enteiro transcurso da cultura occidental en tódalas súas manifestacións (non só na estritamente especulativa) non ten ningún sentido. Non ten ningún sentido porque carece de obxecto, porque se atopa por completo inxustificada, porque supón un diagnóstico parcial que extrapola ilexítimamente as conclusións aplicábeis (baixo a óptica dunha lectura *interesada*) a unha serie de posicionamentos teóricos á totalidade saudábel da experiencia viva. Non hai que “lembra”-lo ser, nin sequera “porse” á escoita da súa palabra “desatendida”. Simplemente porque o ser é aquilo que endexamais ten sido esquecido e que sempre está a se facer escoitar, sen que sexa posíbel, para ningún dos entes que o substancializan, non oí-la chamada. A palabra do ser é a palabra da vida.

Se se renuncia ó culto á abstracción (ó que lamentabelmente se amosa proclive a actividade especulativa, extraviada con frecuencia polo que Whitehead denominaba a “falacia da concretez fóra de lugar”) e se reserva o termo “ser” para designa-lo feito da efectividade entitativa do actual, autoafectiva e interactiva, nada pode aparecer tan infundado como a negligente ignorancia do ser, do *feito de ser*. O hipotético esquecemento do ser corrompería a experiencia, anularía a súa posibilidade de raíz. Para silenciar-lo ser, a subxectividade habería de ser quen de se alienar e dissolve-la súa esencia, de renunciar ás súas evidencias connaturais e aínda de aniquila-la medula afectiva pola que constata a súa pertenza á comunidade do real. A subxectividade tería que ser quen de se tornar pura razón abstractiva, a única (e hipotética) entidade capaz de acubilla-lo escepticismo. Pero este non é o caso.

O “esquecemento do ser” verificase unicamente no posicionamento *especulativo* heideggeriano. Se non fose así, endexamais tería concibido Heidegger a posibilidade dunha vida “de costas” ó ser, nin tería reivindicado o título de fito inusitado para o seu “achado”. Nada está, nada estivo nin poderá deixar de estar tan presente á subxectividade como o ser. Esta afirmación vale tamén para a subxectividade moderna, aparentemente tan absorta en si mesma. O afán da ciencia experimental e da epistemoloxía idealista por abranguer-lo real, por reduci-lo a calculabilidade, por facelo cadrar nas categorías da intelixencia, pon de manifesto de maneira inequívoca o recoñecemento efectivo da presenza resistente dun mundo consistente *de seu* que cómpre tratar de acondicionar para *se adaptar* a el o mellor posíbel.

A epistemoloxía fundamental ruibaliana aplícase á sondaxe das fonduras da experiencia na pescuda da súa evidencia orixinaria e primordial, identificada como *noción de ser*. No nivel metateórico, a noción revélase un recurso expresivo axeitado para dar conta da comprensión espontánea do ser na súa significación primaria e vivida, a única cabalmente *real*. A noción, cerna primitiva do pensamento, mantén este fincado no substrato fundante do ser, ó tempo que o abre cara ás dimensións da realidade (tal a divina) que exceden o seu propio logro entitativo. Rudimento elemental da experiencia, manifestación primixenia do ser na autoafección, a noción permite e esixe o entroncamento da epistemoloxía coa ontoloxía. Ser e saber recupéranse mutuamente para proseguiren unidos, dinamizados polo seu inesgotábel pulo perfectivo, a procura da súa verdade esencial.

8. O IDEAL TRANSCENDENTE DO COÑECER E A VERDADE INMANENTE DO SER

“Ocupeime nun primeiro momento [...] en contrasta-la convicción de que o mundo está aínda en proceso de realización coa convicción de que hai unha edición ‘eterna’ do mesmo, prefabricada e completa. A primeira, ou convicción ‘pluralista’, foi a favorecida polo meu pragmatismo. Ámbalas conviccións confirman as nosas vehemencias. O pluralismo demándaa actualmente ás dúas, posto que fai depende-la salvación do mundo da sinerxía das súas diversas partes, entre as cales nos atopamos nós mesmos”⁴¹¹.

8.1. Introducción: O dinamismo do coñecemento e o *τέλος* da razón

Na noción o saber toca fondo: o fondo sólido e ininmóbil do ser. O saber nocional, condición necesaria e suficiente para as evolucións experienciais dun ente vivo e sentinte, perde o seu estatuto de absoluto cando sobre a raíz da vida emerxe a razón. A razón non vive só da evidencia fáctica, senón que aspira ó *ideal*, vive do ideal. Nel vaille verdadeiramente a vida, na medida na que a súa prosecución é a que define a esencia da razón.

Esencialmente dinámica e inqueda, a razón non “acouga” na evidencia, senón que se acha sempre “en marcha”, como observara acertadamente Zubiri, quen errou diametralmente á hora de localiza-lo destino cara ó que se encarreira, por pertencer a el, o pulo que anima este movemento peculiar. A razón non marcha cara á realidade. A realidade é, precisamente, o *único* lugar cara ó que *endexamais* podería dirixirse a razón. Isto non obedece a ningunha febleza estrutural de parte da razón, senón á súa saudábel repugnancia ó absurdo, que a obriga a desestima-la pertinencia dun movemento innecesario por completo. A razón non pode encamiñarse cara á realidade, simplemente, porque *xa* está nela, porque sempre estivo nela e porque nada cabalmente concibíbel podería inducila a abandonar ese seu hábitat nativo e natural. Fincada firmemente no real, a razón procura transcende-la súa inmediatez fáctica e secundar, no plano que lle é propio, o devir creativo e perfectivo do ser. A meta que contempla a razón e que estimula a súa vocación pescudadora non é outra que o *ideal*. A razón avanza infatigábel cara ó ideal, cara á progresiva actualización cognoscitiva da verdade última que subxace á progresiva evolución entitativa do real.

Sempre inqueda, sempre en movemento, a razón “vai ó seu” en cumprimento do destino que lle é propio e que a impulsa decote alén de si mesma, levándoa a participar activamente na promoción da sinerxía ascendente do real. O propósito desta sección é estudar-la reconstrución ruibaliana da estrutura e a significación dos estadios máis elevados da actividade cognoscitiva, así como as súas implicacións ontolóxicas fundamentais. E se esta tarefa traducíase no dominio da epistemoloxía whitehediana nun atento seguimento dos afáns da Razón especulativa, a ollada analítica haberá de se concentrar agora na natureza e no sentido do *ideal* que mobiliza a tensión do pensamento.

⁴¹¹ WILLIAM JAMES, ‘The Absolute and the Strenuous Life’, en *The Meaning of Truth*, New York, Prometheus Books, 1997, pp. 226-227.

8.2. O ideal como paradigma de adecuación da ciencia

Co concepto de “ideal” désígnase, en primeiro lugar, o paradigma de adecuación que preside o ámbito da actividade científica. Esta primacía da idealidade non debe ser entendida como renuncia ou depreciación do compromiso empírico definitorio do estatuto da cientificidade. A análise da significación do elemento normativo que pauta por enteiro o artellamento do labor intelectual haberá de tornar manifesto, unha vez máis, o lúcido *realismo* que caracteriza a epistemoloxía ruibaliana en tódalas súas formulacións.

En todo ideal científico converxen dous elementos que se condicionan e limitan mutuamente, un deles un factor *estático*, constituído polo referente obxectivo da relación cognoscitiva, e o outro a magnitude *dinámica* representada polas evolucións da actividade psíquica en relación co “en-sí” rotundo do seu correlato. A razón gaña verdade e vida percorrendo o camiño que aproxima máis dereitamente entre si ámbolos extremos do ideal. A verdade pode dicirse con propiedade *dinámica* e *viva*, na medida na que é o resultado do descubrimento e apropiación *progresiva* polo saber da plenitude entitativa, xa efectiva (a actualidade autoconsistente da cousa é precisamente o que procura expresa-la afirmación do “estatismo” do elemento obxectivo), do real. A dialéctica de adecuación recíproca entre realidade e pensamento vén esixida pola estrutura esencialmente *dual* do fenómeno cognoscitivo, a cal debe ser respectada rigorosamente, na súa calidade de vencello ontolóxico e fundamento, por toda epistemoloxía que pretenda eludi-la gratuidade especulativa e o escepticismo. É así que

“Por canto dentro do dualismo de suxeito e obxecto ó que nos atemos, a idea refírese á cousa (actual ou posíbel) e esta debe incluír obxectivamente o que aquela representa, séguese que todo *ideal* envolve e entraña un estado *do real*. Por isto, se, dunha banda, non pode converterse o real en función da idea, [...], tampouco pode illarse a idea de toda forma de realidade, sen vir ó agnosticismo [...]. De aí que non poida contraporse en absoluto a realidade ó seu ideal, nin illarse ámbolos modos como extremos irredutíbeis entre si” (*Prbls.* I, p. 158, nota ó pé).

A calibración axustada do poder (re)construtivo da subxectividade en relación coa substancialidade do real delimita as dimensións que pode aspirar razoabelmente a acadalo ideal da ciencia. A realización fáctica do paradigma, porén, por moito que dilate o seu dominio, endexamais logrará abranguer, nin se adecuar a el cunha transparencia sequera fragmentaria, o fondo insondábel da realidade. A natureza escapa cara á súa plenitude ontolóxica pola insuturábel “beira rachada” (*ragged edge*) detectada por Whitehead (CN) nos seus confíns, deixando sempre atrás os parámetros conxunturais do pensamento.

A mente cognoscente acouta un certo sector do seu contorno fenoménico para proceder á súa elucidación mediante a elaboración de modelos abstractos. Como comprendeu o pragmatismo⁴¹² (tan deostado por Amor Ruibal⁴¹³), as ideas plasman a

⁴¹² Véxase, p. ex., W. JAMES, ‘The Function of Cognition’, ‘The Pragmatist Account of Truth and Its Misunderstandings’, ‘The Meaning of the Word Truth’ (en *The Meaning of Truth*, New York, Prometheus Books, 1997), ‘What Pragmatism Means’, ‘Pragmatism’s Conception of Truth’, ou ‘Pragmatism and Humanism’ (en *Pragmatism and Other Writings*, New York, Penguin Books, 2000), e DEWEY, J., ‘Data and Meaning’ (en *Essays on Logical Theory – The Middle Works*, vol. 2), ‘The Experimental Theory of Knowledge’, ‘The Realism of Pragmatism’ (en *Essays on the New Empiricism – The Middle Works*, vol. 3), ‘The Intellectualist Criterion for Truth’, ‘The Control of Ideas by Facts’,

verdade de seres e aconteceres, pero non prescritiva ou impositivamente, senón de xeito puramente *tentativo* e derivativo. A idea non posúe ningún tipo de preeminencia entitativa en razón da cal exercer unha función prescritiva ou impositiva en relación coas ocorrencias fácticas. Son os modelos tentativos da teoría os que teñen de se pregar minuciosamente ós seus referentes empíricos no curso dun proceso de verificación cuxos resultados, en rigor, endexamais cabe considerar definitivos.

A hipótese, na medida na que é o produto dun pensamento vivo, é unha idea en evolución cuxo ciclo principia a se esgotar ó acada-lo estatuto de teoría. A da teoría é unha verdade trivial a forza de naturalizada pola rutina pragmática e pola propia imaxinación especulativa. Namentres o pensamento se demora nos seus conceptos e pondera a solidez dos seus construtos, o acontecer prosegue. Procesual e creativa, a verdade do real marca a pauta ó coñecer, obrigándoo a redefinir sen termo mesmo aquelas formulacións que coidara definitivas. A verdade da idea, mera hipótese tentativa, non é o punto de partida da pescuda científica, pero tampouco o termo absoluto co que se clausura un labor pretendidamente exento de erros e por completo exhaustivo. Trátase unicamente dunha *etapa* no movemento progresivo do saber. A verdade do saber positivo é irremisibelmente parcial e transitoria, polo que só resulta lexítimo deterse nela para deseñar, dende a súa singular perspectiva, as directrices e obxectivos para un novo avance de execución inminente. A validez e a fecundidade dos paradigmas sancionados pola positividade dos feitos son os fitos sucesivos que sinalan, ó tempo que van ficando atrás, a traxectoria do coñecer na procura da súa *adecuación dinámica* (o que Whitehead denominaría “achegamento asintótico” –*asymptotic approach*⁴¹⁴) á verdade fluente do ser.

‘What Pragmatism Means by Practical’, ‘Does Reality Possess Practical Character?’ (en *Essays on Pragmatism and Truth –The Middle Works*, vol. 4), ou ‘The Problem of Truth’ (en *How We Think and Selected Essays –The Middle Works*, vol. 6).

⁴¹³ A vehemente expeditividade coa que Amor Ruibal despacha o pragmatismo non resulta, por certo, doadamente comprensíbel. Sorprende que un autor da súa talla intelectual incorra tan patentemente na deformación caricaturesca dun posicionamento teórico rigorosamente razoado e cabalmente *razoábel*. A exposición ruibaliana das formulacións pragmatistas (ás que adscribe o propio Bergson), embarcadas xunto co idealismo nun precario bote escorado perigosamente cara ó “monismo subxectivista” (*Prbls.* II, p. 63 e ss.), adquire volume a base de tópicos superficiais, sustentada no seu conxunto sobre o malentendido. A única explicación que axuda a entender, non a xustificar, este proceder (máis propio dunha actitude visceral que da lucidez crítica) é, como no caso da depreciación das doutrinas hegelianas, a carencia de coñecemento directo dos textos nos que se expresa orixinalmente o pensamento pragmatista. De non media-lo prexuízo, AMOR RUIBAL teríase decatado de que a intención que subxace ó neohumanismo de autores como Ch. Peirce, W. James ou J. Dewey, non difire en esencia do seu propio enfoque, dende o que propugna que “podemos defini-la idea dicindo que é unha *representación da natureza da cousa*, [...] designando por natureza, o que en realidade resulta *para nós*, e polo mesmo excluindo a doutrina tradicional das ideas, que está en contradición coa verdade de dita percepción”. “As categorías nas varias ordes que o home poida establecer, non teñen un valor absoluto. Son tan só *proporcionais ó noso modo de coñecer*. Por conseguinte, sen muda-la natureza das cousas, puidese unha intelixencia superior á humana, ou esta *noutras condicións*, formular outras categorías distintas en número e calidade. Isto advírtese doadamente, dado que non existen categorías de seres senón con relación á percepción intelectual, e esta pode ofrecer múltiples gradacións, e considera-las cousas noutros superiores aspectos” (*Prbls.*, V, 211 e 299; o primeiro subliñado é do autor).

⁴¹⁴ PR, 4 e FR, 53. Para maior abundancia nesta temática, remitimos ó dito no apartado 2.4. .

8.3. A vivificación do ideal ou a matriz empírica da abstracción

A vocación ideal da razón non supón unha con respecto á súa xénese empírica, moito menos a renuncia ó seu vencello vital coa experiencia sensíbel. A razón, na medida na que se conduce en coherencia co seu compromiso coa verdade, non menospreza as súas orixes rudimentarias. Pola súa raíz afectiva e sentinte, a razón mantense en contacto coa vida, cuxa vehemencia intencional traduce en substancialidade e significación para o ideal que lle é dado enxergar na súa actividade especulativa. Non conclúen aquí as débedas da idealidade para coa experiencia cotiá e concreta. O sentido do ideal cífrase na súa virtualidade de incidir de maneira efectiva na modulación da facticidade. Pero a normatividade do paradigma abstracto só chega a se instituír en calidade de parámetro operativo no seo do acontecer fenoménico como resultado do conveniente acondicionamento da particularidade obstinada do medio real por obra dos funcionamentos sensíbeis e pragmáticos da actividade experiencial. A fecunda dialéctica que se establece de xeito natural entre o ideal especulativo e a experiencia sensíbel que o determina, vivifica e, en definitiva, insire na realidade, induce a reflexión a se deter, antes de pasar a maiores desenvolvementos das implicacións da noción de “ideal”, nunha breve consideración verbo do axuste entre as facultades empíricas e os poderes abstractivos da razón requirido para a relevancia e a adecuación do coñecemento.

A adecuación e o avance progresivo do actividade cognoscitiva áchanse garantidos na xusta medida na que a razón comprenda a necesidade de afinar, de cara á maximización do seu rendemento operativo, o artellamento entre a facultade intelectual e a experiencia sensíbel. Ou o que é o mesmo, entre os enxoiros construídos da abstracción e a substancialidade proteica do real. O firme accidentado do mundo é para o singular “aeroplano” especulativo ofrecido por Whitehead á reflexión teórica nas páxinas preliminares de PR⁴¹⁵ non só a pista de partida, senón tamén a meta que endexamais debe perder de vista e na que terá de efectuar, coa seguranza proporcionada pola amplitude de perspectivas gañada nas “alturas” abstractivas, a súa aterraxe.

A abstracción permite ó pensamento remontarse sobre a continxencia e a multiplicidade en aparencia caótica do acontecer fenoménico para discernir e elaborar conceptualmente as súas estruturas subxacentes de orde e necesidade. Sería absurdo negar ou subestima-la función estritamente vital desempeñada polo procedemento abstractivo, connatural á mente finita, no proceso cognoscitivo. Se tivese que prescindir da nitidez e da sobria intelixibilidade dos esquemas conceptuais, a experiencia ensumiríase irremisibelmente na dispersión e na trivialidade, rebordada polo cúmulo de información destilada do mundo. Pero máis absurdo se cadra sería obvia-lo feito de que é a particularidade irredutíbel das cousas concretas a que dota os modelos abstractos de contido obxectivo e criterio de adecuación. A penetración abstractiva, xunto cos seus sofisticados (e non obstante simplistas) produtos, carece de significación e de valor cognoscitivo en tanto non obtén o aval das consecuencias empíricas como proba da súa correspondencia cos referentes reais pertinentes.

⁴¹⁵ “O auténtico método da descuberta é como o voo dun aeroplano. Parte da pista da observación particular, suca a atmosfera sutil da xeneralización imaxinativa, e aterra para unha nova observación afinada pola interpretación racionalizadora” (*The true method of discovery is like the flight of an aeroplane. It starts from the ground of particular observation; it makes a flight in the thin air of imaginative generalization; and it again lands for renewed observation rendered acute by rational interpretation* -PR, 5).

“A idea, pola súa natureza, namentres se mantén en lexítimo nexa coa cousa que a produce, ten todo o valor obxectivo [...] que a esta, en canto presente ó espírito, corresponde, sen outras diferenzas que as que resultan do grao representativo que o concepto mental ofrece polos fenómenos da abstracción; calidade esta que se, dunha banda, non significa verdadeira desviación do real, doutra, aparece compensada na mesma percepción directa polos actos representativos do coñecemento sensíbel, os cales entran como factor necesario na actuación da conciencia sobre o real concreto [...]. O representado ou o *feito*, [...], non só non é desvirtuado pola idea, senón que é vivificado mediante ela, unificando os fenómenos sensíbeis e facendo resaltar no todo da percepción *o colorido da realidade*. Pensar outra cousa da idea e disociala da orde do real e da vida psíquica, é colocarse no mesmo extremo esaxerado e falso do intelectualismo” (*Prbls.* I, p. 255; o primeiro subliñado é do autor).

A idea serve fielmente a causa da realidade, e non á inversa. Porque o coñecer segue ó ser, os seus produtos, as ideas, “auscultan” o pulso das cousas concretas, procurando secunda-lo ritmo do acontecer. Alomenos sería este o deber da idea, o seu destino apropiado e natural. Ocorre con frecuencia que o “libre voo” da imaxinación especulativa se extravía no erro ou no apriorismo dogmático ó corta-la ancoraxe que o mantén en contacto coa súa matriz sensíbel, fundante e primordial. O horizonte saturado do mundo, aberto sobre un denso tramado de actualidade efectiva e potencialidade plástica, desprégase perante o escrutinio da razón como evidencia fáctica que transloce as dimensións auténticas da verdade normativa cara á que tende o movemento do real.

8.4. A bipolaridade da relación cognoscitiva e a constitución do ideal

A relación entre os elementos dinámico e estático do ideal do coñecemento (ou entre suxeito e obxecto, se se prefire conserva-la terminoloxía moderna coas súas connotacións -e aporías- características) é susceptible de modulacións e interpretacións diversas por parte da reflexión teórica. Dos tres posicionamentos básicos que cabe asumir verbo do artellamento da dialéctica de constitución recíproca entre subxectividade e mundo, segundo se subliñe ou absolutice a primacía dunha ou doutra das instancias implicadas ou se logre establecer un equilibrio equitativo entre as mesmas, só dous deles, os extremos, teñen desempeñado un papel paradigmático no desenvolvemento histórico da pescuda epistemolóxica. Alomenos así o entende Amor Ruibal. A exploración da terceira alternativa, a vía media do *verdadeiro realismo*⁴¹⁶, intransitada até o momento, resta aínda pendente para o pensamento. A execución desta tarefa, de realización tan problemática como prometedora nos seus resultados, de se conseguir levala a efecto, constitúe o desafío especulativo ó que se enfrontan as formulacións ruibalianas, afianzadas na firme convicción de que

“Só dentro das teorías do *nexo real-ideal* pode acharse unha solución ó problema do ideal do humano coñecer como esixe o *dualismo substancial* de suxeito e obxecto” (*Prbls.* I, p. 159, cursivas engadidas).

É por isto, asemade, que

“É mester achar un sistema de coordinación relativa de cousa e idea, segundo o cal a idea humana sexa medida non absoluta da cousa e a cousa poida ter algún outro valor absoluto que o que acada a idea; de sorte que o real coñecido, respondendo a unha forma dada do cognoscente, ten de aparecer determinado polo dinamismo psíquico ó cal se axusta e que serve de norma subxectiva que dá a forma do coñecemento, tal como del temos conciencia. É isto unha coordinación *onto-gnoseolóxica*, onde conflúen á par o real e a idea, non só para o acto de coñecer, senón para a medida e tipo da realidade coñecida” (*Prbls.* I, pp. 167-168).

A exaltación unilateral dun dos polos da relación cognoscitiva en detrimento da relevancia epistemolóxica e aínda da solidez ontolóxica do outro conduce a un monismo estéril dende o punto de vista teórico e simplemente inaceptábel para a experiencia intuitiva. A reciprocidade de conformación que sela *de facto* a copertenza entre suxeito e obxecto desautoriza as formulacións monistas. O monismo, na súa vertente empirista tanto como na idealista, aférrase a unha media verdade e consente cunha “media mentira” que fica na sombra, derramando a adecuación do modelo no seu conxunto. Namentres o positivismo “puro e duro” dos feitos que subordina por enteiro a idea ás determinacións crúas do acontecer fenoménico priva ó coñecer de todo elemento normativo de necesidade e universalidade, o transcendentalismo, pola súa banda, reduce a realidade ó estatuto de produción futil dunha “Idea” inverosímil que non sabe cómo sostener nin aínda definir, sequera, a súa propia consistencia “real”.

A omisión é tamén un erro *positivo*, gravosamente positivo, capaz de arrastrar ó fracaso os sistemas de maior envergadura conceptual. A absolutización dunha verdade parcial redonda irremisibelmente na deformación do seu valor real e na dislocación do contexto global ó que pertence e do que obtén o seu cabal sentido. O labor de

⁴¹⁶ *Prbls.* II, p.70, en nota ó pé.

comprensión entra nunha vía morta que evoluciona en círculos arredor do seu propio absurdo, até o colapso. Os sistemas monistas, falseados radicalmente pola distorsión inherente ó seu enfoque, fican atrapados nunha gratuidade especulativa que os desposúe de creto científico e, en último termo, de razoabilidade.

8.5. Inmanencia e transcendencia no ser e no coñecer

A análise en profundidade do ideal da ciencia revela a presenza no seu compoñente obxectivo dunha dobre vertente de inmanencia e de transcendencia, aspectos que reflicten, na súa converxencia fáctica, a íntima compenetración existente entre o ser e o coñecer.

O aspecto *inmanente* dunha entidade real dada consiste na operatividade fáctica do seu correspondente “de seu” (por acudir á terminoloxía zubiriana), isto é, na súa constitución óptica efectiva coas súas manifestacións fenoménicas características. Trátase, en definitiva, da natureza propia da cousa en cuestión en calidade de estrutura intrínseca e razón (*empiricamente*) última de tódalas determinacións actuais ou potenciais da mesma.

O elemento *transcendente* da obxectividade, en troques, identifícase co paradigma divino que regulamenta con ultimidade *absoluta* a conformación ontolóxica das diversas categorías de entes, así como os parámetros conforme ós que teñan de se decanta-la súa interacción e a súa inserción no dinamismo global do acontecer cósmico.

O discernimento do xeito no que se verifica o artellamento entre os factores inmanente e transcendente da obxectividade reviste un interese especulativo de crucial importancia, posto que excede os límites da epistemoloxía e introduce a investigación nun terreo propiamente ontolóxico. Na reconstrución da dialéctica do ideal do coñecemento cífrase a posibilidade para os suxeitos finitos de acceder á verdade esencial e, máis decisivamente aínda, o estatuto, a significación e a consistencia entitativa que caiba asignar ós existentes particulares e concretos alén da súa subsunción baixo a xeneralidade das categorías e principios en cada caso pertinentes.

“Entre o ideal transcendente divino e o ideal inmanente no real finito, que nel se desenvolve e cumpre, é mester coloca-lo ideal do coñecemento humano, como *punto de converxencia* onde teñen de se reflectir así o primeiro como o segundo destes ideais; se ben un e outro aparecerán forzosamente como froito non da intuición, senón da dedución segundo o alcance relativo da actividade cognoscitiva humana” (*Prbls.*, I, p. 196, cursivas engadidas).

Amor Ruibal non está disposto a sacrifica-la vida do concreto en prol da perfección abstracta do universal, como pretendiera a Escolástica. Por iso insiste en que o elemento de transcendencia definatorio da esencia dunha entidade dada (o seu *exemplar ideal*) só se revela *a posteriori* á intelixencia humana, como resultado dunha serie de operacións dedutivas a efectuar *sobre* a cousa mesma e con fidelidade rigorosa á súa obxectividade inmanente, á súa ineludíbel facticidade *real*.

Esta xusta restitución dos seus dereitos á realidade concreta non obsta ó recoñecemento de que os *exemplares ideais* posúen un valor *normativo* na dimensión transempírica e, en consecuencia, un carácter *apriórico* para unha mente, tal a divina, con acceso a ela. O feito da existencia dos entes concretos, a posibilidade de discernir na súa particularidade inderrogábel determinacións típicas e de identificar patróns de orde de extensión universal coordinando de maneira efectiva as súas evolucións extrínsecas respectivas, induce a reflexión a postula-la operatividade na natureza dun principio regulador absolutamente previo a toda realización fáctica. Nesta instancia

ontoloxicamente última residiría a *razón transcendente* da estrutura, funcións e sentido das diversas categorías de entes, así como da viabilidade da súa coexistencia harmónica.

“Existe, pois, a unidade universal no real, como lei de natureza, e a aspiración ó coñecemento desta unidade como lei do espírito.” [...].

“A unidade universal realízase en virtude do dinamismo que serve de nexa ó finito co Infinito, mantendo a súa dualidade [fronte ó monismo panteísta no que desemboca o transcendentalismo idealista], e traducido en relacións permanentes e indefectíbeis. O Infinito leva o seu dinamismo e eficiencia a través do finito no ser e obrar de este; non doutra sorte que o finito converxe cara ó Infinito como norma do seu obrar e do seu ser” (*Prbls.* I, p. 165).

Para Amor Ruibal non cabe dúbida da vixencia dunha “ordenación teleolóxica ou de finalidade”⁴¹⁷ análoga á resultante, no universo whiteheadiano, da intervención da Divindade en calidade de Principio de Concreción. En ámbolos modelos contéplase a intelixencia divina como sé da hoste dos obxectos ideais en tódalas súas combinacións posíbeis. A sabedoría divina, omnicompreensiva e ponderativa, escolma entre elas a máis fecunda en relación coa circunstancia fenoménica que sexa o caso, para a “propor” ó acontecer mundano como ideal de realización. Importa salientar, polo demais, que Amor Ruibal atribúe ó intelecto divino unha plenitude entitativa que de ningún xeito lle concede a singular concepción trinitaria whitehediana, onde a chamada “natureza primordial” de Deus, infinitude meramente abstracta, aparece como potencialidade indiferente en si mesma desprovista de valor.

A perfección absoluta do ideal do ser e do coñecer na omnímota mente divina, onde irradia como acto puro, contrasta coa parcialidade deficiente coa que é dado albiscalo e secundalo á mente finita. Obrigada a tomar como referencia o que “dá de si” a concreción mundana do paradigma transcendente, a razón humana procede á reconstrución tentativa do organigrama normativo do ideal, procurando cingir cada vez máis axustadamente a contextura do coñecer á medula do ser. Este esforzo vese obstaculizado por dúas dificultades insuperábeis, na medida na que pertencen ó “lote” abafador co que se recibe o *finito*. A ineximíbel finitude *óntica* da cousa que exemplifica os parámetros transcendentos tórnaa nun fragmento case que *opaco* para a finitude *epistémica* da razón que intenta penetrar na súa verdade esencial. O carácter intrinsecamente *dinámico* do ideal da ciencia vén prescrito por esta finitude inherente ó seu elemento obxectivo tanto como ó seu compoñente subxectivo. A converxencia do ser e do coñecer na diafanidade dunha verdade común mutuamente plenificadora é o destino ó que están chamados tanto a razón como o mundo fenoménico no que esta habita, mobilizadas tódalas súas sinerxías cara a unha meta inacadável. O avance, malia todo, está en marcha, é un feito e prosegue, paulatino e falíbel, pero incesante.

O coñecer humano procura seguir ó ser, mais sen lograr nunca identificarse por completo con el. O coñecemento, cando merece ser considerado tamén sabedoría auténtica, principia por ser constancia de finitude. Constancia, en consecuencia, da parcialidade e transitoriedade do valor dos seus achados teóricos. O ideal da razón aparece animado por un *pulo perfectivo*, orientado á consecución dunha adecuación cada vez máis plena con respecto á esencia das cousas tal e como esta responde, á súa vez, ó ideal divino que nelas se atopa exemplado. A exigüidade inevitábel dos

⁴¹⁷ *Prbls.* I, p. 161.

conceptos e perspectivas da mente finita, rebordada pola dilatación progresiva (en amplitude extensiva tanto como en profundidade intensiva) da magnitude do real, deslexitima o dogmatismo inobilista, instando ó lúcido recoñecemento de que

“Tódalas ideas humanas deben dicirse funcións psíquicas *transitorias* respecto de outras máis elevadas e comprensivas” (*Prbls.* I, p. 162).

8.6. O ideal como modelo da evolución ascendente do ser

O coñecer non só segue ó ser, como se ten sinalado en reiteradas ocasións ó longo deste traballo, senón que á súa vez, e por paradoxal que semelle, páutalle, ou, mellor, *alúmalle* ó ser o seu camiño. Esta afirmación, que no contexto do idealismo moderno sería interpretada razoabelmente como manifestación da ὕβρις subxectivista, imponse á reflexión como conclusión cabal na “teoría do nexo real-ideal”⁴¹⁸ propugnada por Amor Ruibal. O ideal do coñecemento permite supera-lo desnivel existente facticamente entre os paradigmas do real e a súa concreción empírica, ou, en terminoloxía ruibaliana, entre a exemplación inmanente nas cousas particulares e o modelo transcendente que inspira a actividade creativa da Divindade. Perante o esforzo prospectivo e reconstrutivo da mente cognoscente que rastrea a estrutura esencial do acontecer fenoménico, a particularidade e a continxencia das cousas concretas aparece suplementada e *dinamizada*, no que ten de deficitario ou carencial, pola súa verdade última e fundamental. Porque segue e se adecúa fielmente ó ser na súa plenitude *ideal*, o coñecer aluma para a existencia empírica o camiño que a conduce á súa integridade entitativa.

A análise da significación profunda do ideal interna a reflexión epistemolóxica no dominio da metafísica. A pescuda da razón última da dimensión normativa que dinamiza o proceso do coñecer levándoo a transcorrer a xeito de progreso efectivo, remite á infraestrutura transcendente do real postulada pola cosmovisión ruibaliana. Este “núcleo duro” das formulacións especulativas de Amor Ruibal presenta similitudes importantes en relación coa concepción metafísica whiteheadiana, as cales ratifican de maneira conclusiva, dada a súa centralidade no sistema, a afinidade existente entre os posicionamentos respectivos de ámbolos autores.

Se cadra a veta medular deste fondo especulativo común sexa a que canaliza o influxo impregnante (confesado explícita e admirativamente por Whitehead)⁴¹⁹ das teses

⁴¹⁸ *Prbls.* I, p. 159.

⁴¹⁹ Véxase p. ex. AI, 147 e ss., ou PR, 39 e ss., onde WHITEHEAD conclúe resoltamente que, “se tivésemos que traducir-lo punto de vista global de Platón cos mínimos trocos necesarios requiridos por dous mil anos de experiencia humana en organización social, en logros estéticos, en ciencia e en relixión, emprenderíamo-la construción dunha filosofía do organismo. Nunha filosofía tal, as realidades constitutivas do proceso do mundo son concibidas como exemplificación do ingreso (ou ‘participación’) doutras cousas que representan as potencialidades de definición para toda existencia actual. As cousas temporais xorden en virtude da súa participación nas cousas eternas. Entre ámbolos conxuntos media unha entidade que combina a actualidade do temporal coa intemporalidade do potencial. Esta entidade final é o elemento divino no mundo, en virtude do cal a inoperancia estéril das potencialidades abstractas obtén primordialmente a conxunción operativa da realización ideal. Esta realización ideal das potencialidades nunha entidade actual primordial constitúe a estabilidade metafísica pola cal o proceso real exemplifica os principios xerais da metafísica e acada a finalidade apropiada ós tipos específicos da orde emerxente” (*If we had to render Plato’s general point of view with the least changes made necessary by the intervening two thousand years of human experience in social organization, in aesthetic attainments, in science, and in religion, we should have to set about the construction of a philosophy of organism. In such a philosophy the actualities constituting the process of the world are conceived as exemplifying the ingression (or ‘participation’) of other things which constitute the potentialities of definiteness for any actual existence. The things which are temporal arise by their participation in the things which are eternal. The two sets are mediated by a thing which combines the actuality of what is temporal with the timelessness of what is potential. This final entity is the divine element in the world, by which the barren inefficient disjunction of abstract potentialities obtains primordially the efficient conjunction of ideal realization. This ideal realization of potentialities in a primordial actual entity constitutes the metaphysical stability whereby the actual process exemplifies general principles of metaphysics, and attains the end proper to specific types of emergent order* -PR, 39-40).

platónicas⁴²⁰. No modelo ruibaliano tanto como no whiteheadiano, os *universais* desempeñan un papel fundamental, en calidade de paradigmas para a constitución do organigrama fenoménico concibido pola sabedoría benévola dunha potencia *demiúrxica*. A acción divina inspira e dinamiza (e, no caso da metafísica ruibaliana, *orixina* en absoluto) o amplo compás do acontecer cósmico, pero principia por dispo-los rudimentos da magna harmonía nos intersticios mínimos dos existentes concretos. A Divindade fai partícipes ás criaturas do seu proxecto global, imprimindo na súa constitución ontolóxica unha tensión en prol da realización do seu *τέλος* ideal. O *subjective aim* que na analítica experiencial whiteheadiana preside o transcurso da síntese concrescente e modula a significación indelével do seu logro de valor peculiar, pode traducirse na concepción ruibaliana na intuición de que

“Todo ser responde a algunha idea como medida da súa natureza, e ó mesmo tempo exprésaa”. [...]. “Todo o real entraña a actuación segundo a idea; [...] a razón última da cousa e da idea da cousa atópanse e identifícanse no seo da potencialidade transcendente do Infinito”. [...]. “O dinamismo do finito, pois, finito e perfectíbel, [...] responde a un tipo definido e traduce unha fórmula dada, a cal tende o universo a realizar, como nós tendemos a coñecela. E niso está a aproximación e converxencia do ideal humano á plenitude do seu alcance na orde obxectiva, e de esta á plenitude do plano supremo, que é a súa norma transcendente” (*Prbls.* I, pp.164-165).

A Intelixencia divina (a natureza primordial de Deus, na semántica whiteheadiana⁴²¹) é o *locus* onde se desprega orixinariamente e de maneira paradigmática o modelo ideal que serve de punto de partida e meta inculminábel para o devir fáctico. A perfección formal dos exemplares transcendentos sostén a continxencia precaria das súas realizacións finitas, prendendo nelas (como o divino Éros da metafísica de Whitehead⁴²²) un pulo inextinguíbel que insta á consumación da propia plenitude entitativa. O desenvolvemento efectivo das virtualidades da esencia finita non se esgota no alcance da súa inmediatez particular, senón que excede os circuítos da individualidade para contribuír coa súa achega insubstituíble ó establecemento da harmonía global que prescribe (ou á que *aspira*, como suxire Whitehead cun acento cualitativamente distinto, posto que para el o *sublime* da vida reside precisamente na reciprocidade e na solicitude, na arela, na aventura, na Beleza que integra a traxedia, na *apertura absoluta*, aspectos que non poden acharse ausentes, en consecuencia, da *perfecta finitude* dun Deus vivo) o proxecto divino.

O dinamismo perfectivo consubstancial ó ser en tódalas súas manifestacións finitas promove a progresividade do real⁴²³ cara a formas cada vez máis elevadas, cada vez máis próximas ó ideal divino. Este movemento ascendente acada as súas maiores cotas no caso do ser humano, posto que é na humana intelixencia onde ó fin se verifica na orde criatural, sequera de maneira parcial e deficiente, a confluencia da existencia actual e da idea.

⁴²⁰ Importa observar que o de Amor Ruibal é un platonismo de modulación *agostiñana* (véxase, p. ex., o tratamento que se dá á doutrina das razóns seminais en *Prbls.* I, pp. 242 e ss.) que incorpora, en consecuencia, elementos estoicos, neoplatónicos e cristiáns (como o creacionismo ou a plenitude autosuficiente e absoluta da actualidade divina) ausentes da metafísica whiteheadiana.

⁴²¹ “A natureza primordial de Deus [...] é a súa contemplación cabal dos obxectos eternos” (*The primordial nature of God [...] is his complete envisagement of eternal objects* –PR, 44).

⁴²² “O Eros é o pulo en prol da realización da perfección ideal” (*The Eros is the urge towards the realization of ideal perfection* –AI, 275).

⁴²³ Lémbrese o dito a propósito do emerxentismo ruibaliano en *supra.* 7.3.3. .

A actividade intelectual humana redime o ser da inconsciencia, apropiando para a natureza que sostén o xurdimento da razón o ideal transcendente que aluma as evolucións da entraña “escura” do acontecer. No coñecemento sélase o círculo que describe o proceso de exemplación do ideal no real. Como resultado deste percorrido, o “concepto” recupérase a si mesmo dende a súa pureza potencial e abstracta, pugnando a través da súa concreción entitativa na materia empírica até lograr emerxer como conciencia e acada-lo seu “para-si” definitivo, facéndose cargo da significación cabal do “esfuerzo” realizado (por evocármolas formulacións hegelianas, das que Amor Ruibal se consideraba prudentemente arredado⁴²⁴).

A reconstrución do contido do ideal na súa integridade orixinal constitúe a tarefa á que está chamada a razón pola súa vocación esencial. A da razón é unha vocación reflexiva. Nela, o ser volve sobre si para descubrir na súa cerna inmanente a verdade que o abre cara á transcendencia da que se recibe. O esforzo reflexivo opera con máximo rigor empírico. O seu non é deixar esvara-la abstracción sobre o baleiro, senón, como propugnaba a fenomenoloxía, mergullarse de cheo na carnosidade das “ cousas mesmas”. A penetración reflexiva afonda na densidade da existencia real na procura dos seus parámetros ideais, rastrexando unha evidencia distorsionada pola opacidade da continxencia fáctica. Os resultados da pescuda semellan te-lo carácter do paradoxo. Canto máis acredita a súa adecuación, máis patentemente revela a súa condición perfectíbel. A verdade, porén, opera “dende dentro”, posto que nela participa incoativamente a propia actualidade entitativa da razón. É por iso que o coñecer, na medida na que se aplica a segui-la pista do ser, marcha sobre seguro no progreso cara á súa meta inculminábel.

⁴²⁴ O vehemente rexeitamento que merecen as doutrinas do idealismo clásico alemán de parte de Amor Ruibal débese fundamentalmente, cómpre recoñecelo, á súa falla de familiaridade coas formulacións *orixinais* da concepción idealista. Do material bibliográfico e as notas persoais empregadas por Amor Ruibal na elaboración dos seus comentarios críticos, infírese que o seu coñecemento do idealismo proviña principalmente de *referencias secundarias* recollidas en obras de autores adscritos á Escolástica, coas deformacións expositivas inherentes a un enfoque prexuízado do seu obxecto. De non ser así, non se explicaría a expeditividade coa que Amor Ruibal despacha o branco fácil dun idealismo saturado de tópicos. Malia todo, non deixa de sorprenden que un autor de lúcido rigor intelectual se permitise prescindir (nunha nova coincidencia, esta vez lamentábel, co propio Whitehead) dun exame directo do posicionamento a rebater (máis tratándose dun adversario de tan gran peso histórico como o idealismo) para ficar nunha arriscada crítica “de oídas”.

8.7. Deus e o ideal

A razón finita vive do ideal que a mobiliza de cara á realización efectiva da súa verdade esencial. O ideal, á súa vez, vive *da* finitude, pois só a razón que constata as propias precariedades e carencias pode sentir agromar en si o pulo en prol da superación das mesmas. Esta reciprocidade estritamente *lóxica* entre a tensión cara á idealidade e a magnitude finita non semella ser válida para Amor Ruibal, quen non vacila en atribuí-la prosecución dun ideal mesmo á entidade supremamente actual e absolutamente perfecta.

A Deus *vaille a vida* na magna Aventura do devir cósmico. Esta afirmación cómpre entendela con exacta *literalidade* no contexto da concepción metafísica whiteheadiana, onde se acha en relación de coherencia rigorosa coas restantes formulacións do sistema e posúe, en consecuencia (alén dunha suxestividade extraordinaria para a experiencia intuitiva) un sentido obxectivo nidiamente definido e intelixíbel. Non ocorre o mesmo coa tese ruibaliana da existencia dun (suposto) ideal que “tensaría” (imposibelmente) a *autoplénificada* actividade divina cara a un fin (inconcibíbel) ensumido aínda na potencialidade. Non se trata de desbotar este postulado en razón de consideracións substantivas debedoras do prexuízo aristotélico reticente á “posta en movemento” da Divindade. Nada máis lonxe da intención que subxace á nosa obxección. Non se trata diso. A perplexidade crítica vén suscitada por consideracións de índole puramente lóxica ou formal. Porque o certo é que a fórmula na que Amor Ruibal condensa o sentido do “ideal” divino, a saber,

“O ideal divino realízase por unha *identidade plena* do suxeito e do obxecto; isto é, mediante a comprensión intelectual divina da infinita esencia, comprensión sempiterna e idéntica á natureza de Deus” (*Prbls.* I, p. 386, nota ó pé; cursivas engadidas)

quebranta tódolos parámetros denotativos e connotativos característicos da noción de “ideal”, tales como “privación”, “aspiración”, “perfectibilidade”, “progresividade”, etc.. Esta transgresión das esixencias da semántica pola pragmática do concepto induce á reflexión a se tornar crítica lingüística, para preguntar por qué razón se insiste en mantelo uso dun termo ó que se ten despoñado da súa significación esencial e que nada pode achegar, en consecuencia, (alén da confusión) á comprensión correcta das afirmacións nas que aparece inserido.

A capacidade de mobilización en prol dun ideal só resulta predicábel, en rigor, daquelas entidades que cumpran (como é o caso da Divindade da concepción whiteheadiana) alomenos un dos seguintes requisitos:

-Ser unha actualidade *en proceso*, isto é, en transo de consuma-la propia realización. Non se concibe de qué xeito podería unha plenitude entitativa absoluta reservar algún lugar na súa compacidade para acubillar un ideal, como se acusase o oco doloroso dunha fisgoa (síntoma inequívoco de deficiencia e precariedade) por onde circulase a corrente da arela e se fínase o vencillo cun algo-alén. Platón desvela no *Banquete* a xenealoxía de Éros, cuxo ávido entusiasmo dá testemuño das calidades da herdanza recibida da súa nai Penía (a Penuria)⁴²⁵. A positividade do ideal, calquera que este sexa, delata ou salienta

⁴²⁵ “Sendo fillo, pois, de Poros e Penía, Éros quedou coas seguintes características: En primeiro lugar, é sempre pobre, e lonxe de ser delicado e belo, como coida a maioría, é, máis ben, duro e seco, descalzo e sen casa, [...], compañeiro sempre inseparábel da indixencia por te-la natureza da súa nai. Pero, por outra

negativamente as carencias do suxeito que o asume como meta dos seus esforzos. Só un “Acto dinámico”, por así o chamar, e como tal vivo e aberto á novidade, tensado polo pulo en prol do máximo despregamento das virtualidades inherentes ó propio ser (experiencias excluídas por definición do inerte “Motor Inmóbil” ó que semellan referirse, alomenos a este respecto, as formulacións ruibalianas) pode asumir a *aventura* que supón sempre o ideal.

-Acharse sensibelmente aberta ó *outro* de si, a unha alteridade transcendente á que se recoñece un valor efectivo e irreductíbel para a plenificación do propio ser. Fronte á autosuficiencia dun *Ens Summum* absorto estaticamente na contemplación da súa mesmidade, o Deus da metafísica whiteheadiana abránguese a si mesmo na súa infinitude e, non obstante, *non se abonda*. O seu ser, é certo, non excede o seu coñecer: o intelecto divino atópase entregado á consideración dos obxectos ideais que teñen nel a súa sé e a razón da súa orde. Pero esta natureza primordial da Divindade, puramente ideal e abstracta, resta infinda posibilidade indeterminada, rebordada non precisamente polo seu concepto, senón pola actualidade viva e concreta do mundo finito. *Deus necesita do mundo* tanto como este necesita da solicitude divina, que o fornece dos modelos conforme ós cales decanta as súas evolucións, que o acompaña no enteiro transcurso da súa azarosa “Aventura”, e que, en último termo, reconcilia tódolos conflitos temporais e repara tódalas perdas. A natureza consecuenta divina acolle en si os logros de valor da creatividade finita, acadando deste xeito a actualidade e a substancialidade concretas das que carece a faceta primordial. É neste sentido, e en ningún outro, no que cabe entender que Deus mire cara ó mundo como cara ó ideal que o transcende⁴²⁶.

En xeral, e malia as similitudes innegábeis que presentan os postulados metafísicos ruibalianos en relación cos propostos por Whitehead, deseguida se advirten disonancias importantes na sintonía de fondo entrámbolos sistemas. Son elas as que manteñen alerta a sensibilidade interpretativa fronte a atonía dos paralelismos simplistas, pondo de manifesto que, se ben evolucionan un e outro modelo baixo un mesmo compás, cada un deles executa a súa realización nun ton e nunha escala peculiares.

O esforzo por se ater rigorosamente ós parámetros da concepción cristiá, onde o *creacionismo* se erixe en calidade de presuposto fundamental, prescribe para Amor Ruibal a necesidade de establecer unha *asimetría* tallante na relación entre o Ser divino e o mundo temporal. Libres das obrigas inherentes á profesión dun credo determinado,

banda, de acordo coa natureza do seu pai, está ó axexo do belo e do bo; é valente, audaz e activo, hábil cazador, sempre urdindo algunha trama, ávido de sabedoría e rico en recursos, un amante do coñecemento ó longo de toda a súa vida” (PLATÓN, *Banquete* -Diálogos, vol. III-, 203 c-d, tradución de M. Martínez Hernández -que nós vertemos aquí ó galego-, Madrid, Gredos, 1992; p. 249).

⁴²⁶ En RM propúgnase que o τέλος da Divindade é a promoción da realización de valor no mundo temporal (RM, III, ‘Value and Purpose of God’, e IV, ‘The Nature of God’). Verbo da immanencia e a transcendencia mutuas entrañadas na copertenza indisolúbel entre Deus e o mundo, é de referencia obrigada o espléndido concerto de antíteses presentado na 5ª parte (capítulo IIº, sección Vª) de *PR*, o cal se pecha afirmando que “o tema da Cosmoloxía, que está na base de tódalas relixións, é a historia do esforzo dinámico do mundo en transo de acadala unidade sempiterna, e da maxestade estática da visión de Deus, consumando a súa arela de plenificación mediante a absorción do esforzo múltiple do mundo” (*The theme of Cosmology, which is the basis of all religions, is the story of the dynamic effort of the World passing into everlasting unity, and of the static majesty of God’s vision, accomplishing its purpose of completion by absorption of the World’s multiplicity of effort* –PR, 349).

as formulacións whiteheadianas poden instaurar un equilibrio dinámico entrámbalas instancias, postulando a participación activa da Divindade na *aventura* dun proceso de co-realización en *reciprocidade* estrita co mundo actual⁴²⁷. En vivo contacto coa substancialidade concreta do acontecer fenoménico, asumindo el mesmo o destino das evolucións dos existentes particulares e do proceso no seu conxunto, o *Verbo faise carne*⁴²⁸, Beleza suprema lacerada pola Traxedia⁴²⁹, e adquire o valor real do que carece a idealidade abstracta da súa natureza primordial.

O posicionamento whiteheadiano concede maior marxe de manobra (auto)creativa ós existentes finitos, sen que esta coidadosa preservación do valor da espontaneidade criatural redunde na depreciación das funcións divinas viabilizadoras da magna Aventura cósmica. Deus é principio e fin de todo o proceso, finísimo poeta⁴³⁰ que inspira cos seus ideais aínda as máis ínfimas ocorrencias do mundo, compartindo infatigable tódolos seus traballos e estañando o sufrimiento da perda e o derramo na súa propia vida *superxectiva*, transfiguración na harmonía que reflúe sobre a orde temporal na forma de paz e entusiasmo (*zest*) renovado.

Deus é *co-participe* xunto coas realidades finitas no fondo metafísico común da creatividade xeral⁴³¹. Deus non monopoliza en exclusividade o poder creador. Deus *non pode* ser providente. A novidade, o risco e a prosecución inesgotábel, están garantidos para o transcurso improvisante da Aventura. A orixinalidade obstinada de todas e cada unha das iniciativas e dos logros de valor concretos exercen a súa impositividade sobre a natureza consecuente divina, contribuindo a maximiza-la intensidade da súa experiencia mediante o contraste da realización particular finita co seu paradigma ideal inicial.

Sensibelmente atenta ás sinerxías orgánicas e creativas do real, a metafísica whiteheadiana restitúe integramente ó acontecer fenoménico a significación e o peso ontolóxico que lle son propios, ó tempo que exonera a Divindade dunha perfección impávida e tautolóxica a forza de autocontemplativa. Deus repara os tristes fracasos do mundo, pero non é menos certo que o mundo redime a Deus da abstracción, salvándoo do seu solipsismo trivial, estático e, en definitiva, inerte.

⁴²⁷ “A propia natureza divina debe acharse inmersa nun proceso en virtude do cal a súa infinitude vai adquirindo realidade efectiva” (*A process must be inherent in God’s nature, whereby his infinity is acquiring realization* –AI, 277). Para maior abundancia nesta temática, véxase PR, 344 e ss..

⁴²⁸ Pode dicirse que o mundo é o corpo sensíbel, marabillosamente versátil pero doloroso tamén, que dota de efectividade as ensoñacións abstractas da mente divina. Non debe minimizarse a reciprocidade estrita da relación: “O mundo vive por estar Deus encarnado nel” (*The world lives by its incarnation of God in itself* –RM, IV, ‘The Nature of God’).

⁴²⁹ Véxase AI, 286 e ss., e Imm., 697 e ss..

⁴³⁰ PR, 346.

⁴³¹ Isto desautoriza a pretensión, subscrita expresamente por Amor Ruibal, de atribuír ó feixe de obxectos ideais que conforman o *τέλος* subxectivo dunha entidade dada función de *causa eficiente* no proceso de concrescencia. O que define a existencia concreta é a espontaneidade actualizadora e *autocreativa*.

8.8. Conclusión

O coñecer segue ó ser. Velaquí o principio que ten de vertebralos desenvolvementos dunha epistemoloxía que aspire seriamente a facer xustiza ós feitos. Este principio cardinal precisa ser apontado con outra verdade de obviedade manifesta para a experiencia espontánea e absurdamente controvertida para a especulación teórica: a evidencia de que o mundo posúe peso ontolóxico de seu, aínda máis, de que posúe o poder de interpelar e abordar impositivamente a subxectividade cognoscente, até o punto de determinar de maneira decisiva o proceso de conformación das ideas. Pois

“Se, dunha banda, nin a verdade interna nin a obxectividade externa, por dicilo así, das cousas é dependente da idea humana, doutra, o exercicio da vida intelectual humana depende do valor obxectivo das cousas. Isto é un feito de experiencia irrecusábel” (*Prbls.* I, p. 199).

Non é a potencia subxectiva a que proxecta arredor de si o panorama carente de profundidade dun repertorio ordenado de aparencias que se limitan a desprega-las virtualidades da idea. Son os nosos conceptos os que se cinguen á natureza das cousas, esforzándose por codificar e traducir para o entendemento a mensaxe complexa do mundo e aplicándose a calca-la súa adecuación a partir do seu referente *real*.

As ideas semellan “deixar atrás” a existencia concreta, excedéndoa con preeminencia normativa en xeneralidade, estabilidade e plenitude esencial. En realidade, o sentido da relación entre cousa e idea é xustamente o inverso. A actividade cognoscente non é proxectiva ou construtiva, senón *reconstrutiva*. A idea atende á cousa e adáptase a ela, o entendemento susténtase dos materiais fornecidos pola experiencia sensíbel, e deles, e só deles, extrae abstractiva e dedutivamente os seus conceptos.

O rexeitamento da referencialidade entre a facticidade mundana, en calidade de *fundamento* obxectivo e *a priori real*, e as ideas, non só priva a teoría de todo criterio razoábel para a avaliación da validez das representacións subxectivas, senón que anula a significación e a realidade mesma da actividade cognoscitiva. O coñecer pechado sobre si mesmo co selo da idea ensúmesse na trivialidade dun xogo de espellos, perdido nunha conciencia solipsista.

O do coñecemento é un labor de procura e descubrimento, non de lexislación. Moito menos de institución, de “posición do ser” en absoluto. O coñecer, certamente, dá. Administra no mundo relevancia e sentido. Pode facelo porque, moito antes, *recibe*. O coñecer principia por recibir e recibirse da verdade profunda do ser. A razón humana é demasiado finita para concibir e soster dende si os paradigmas estruturadores do real. Canto máis afina a súa potencia prospectiva, mellor constata a razón que non pode arrincarse á súa conxuntural continxencia fáctica. A dependencia da actividade cognoscitiva con respecto á “obstinación” tenaz do ser xa-aí do mundo, o pulo perfectivo que lle é inherente, e a imposibilidade de consuma-lo ideal da integración de tódalas ordes e factores do ser e do saber nunha unidade global de comprensión, son evidencias que patentizan á razón as súas limitacións consubstanciais. De xeito que,

“Dado este carácter continxente do coñecer do home, demostrado pola súa condición intrínseca, é necesario admiti-la posibilidade doutras ordes en que se realice un ideal máis perfecto, até o ideal absoluto do ser infinito, onde o ser e o coñecer se identifican” (*Prbls.* I, p. 209; cursivas engadidas).

O ser está aberto polo coñecer cara á súa verdade esencial, ideal entitativo endexamais plenificábel no horizonte mundano. O dinamismo progresivo e a existencia en absoluto da apertura esixen a realidade dun referente en acto capaz de mobiliza-la existencia fáctica cara á transcendencia da súa inmediatez. A plenitude do ser e do coñecer na súa perfecta adecuación recíproca irradia en calidade de actualidade normativa na intelixencia divina, principio e fin do proceso de despregamento do real.

A universalidade e a necesidade dos parámetros que definen o contido do ideal non eximen o pensamento do deber de observar unha *fidelidade rigorosa ó concreto*. Posto que segue ó ser que porta na súa cerna e do que se recibe, o coñecer palpita co pulso da vida. *Realista* e mundano, o pensamento *vivo* non pode menos que recoñece-la súa xénese *natural* a partir da *experiencia sensíbel*. O pensamento ten de retornar unha e outra vez á súa matriz empírica, na procura de material obxectivo e de criterio de adecuación para as súas elaboracións abstractivas. A experiencia concreta, afectiva e pragmática, encárgase de integra-las evolucións do concepto na realidade *vivencial*, a *única* cabalmente *real* (como insiste atinadamente o pragmatismo) para un atafegado suxeito inmerso no mundo.

“A posición intermedia do ideal do humano coñecer entre o ideal de inmanencia nas cousas e o ideal de transcendencia absoluta en Deus, ten de orixinar necesariamente relación e nexos con un e outro. Estudando estas relacións [...] equivale a determina-lo valor obxectivo dos nosos conceptos, xa en canto conceptos, xa como teoría do real [...]. E por canto o humano entendemento non coñece nin acada ningún tipo transcendente do real creado, senón mediante a elaboración subxectiva e os datos que debe recoller daquela realidade mesma, séguese que o valor obxectivo dos conceptos *en orde á súa natural percepción*, é á vez garantía do valor obxectivo que cabe dar ó ideal transcendente, a verdade do cal desaparece dende que non o teñan as cousas *sobre as cales* se orixinan e *mediante as cales* se determina o concepto do ideal inmanente e do exemplar transcendente” (*Prbls.* I, p. 197; cursivas engadidas).

A consumación paulatina do ideal do coñecemento avanza segura na xusta medida na que se mantén afianzada sobre o substrato proteico do acontecer fenoménico. Só na facticidade mundana, na trivialidade aparente das cousas concretas, obstinadamente particulares e precariamente continxentes, atopa o entendemento a substancialidade precisa para lexitima-la pretensión de xeneralidade dos seus postulados normativos e dotar de significación as súas construcións conceptuais. O valor inderrogábel da existencia real e concreta, que exempla e insire na actualidade efectiva os paradigmas do ser, proporciona á razón humana a única clave accesíbel mediante a cal descifrar, sequera fragmentariamente, as coordenadas que definen os contornos e o sentido do ideal transcendente.

9. CONCLUSIÓN

“Pensamento e actualidade están feitos dun único e mesmo tecido, que é o tecido da experiencia en xeral”. “As cousas e os pensamentos non son en absoluto radicalmente heteroxéneos, senón que están feitos dun mesmo tecido, un tecido que non pode ser definido, senón só experimentado, e que pode ser denominado, se se quere, o tecido da experiencia en xeral”⁴³².

“A razón sen o sentimento fica na dualidade, na distancia. O sentimento revélanos que, sexa o que sexa o ser, nós sómolo. Grazas ó sentimento o ser non é para nós o Outro-Absoluto, senón o medio, o espazo orixinario no que desenvolvémo-lo noso existir, aquilo no que nos movemos, aquilo que queremos, aquilo que pensamos e somos”. “A función universal do sentimento é religar. Religa ante todo o que o coñecemento escinde; relígame ó mundo. Namentres que todo movemento de obxectivación tende a me opor un mundo, o sentimento une a intencionalidade que me proxecta fóra de min coa afección pola que me sinto existir. Por isto fica sempre máis aló ou máis acó da dualidade de suxeito e obxecto”⁴³³.

9.1. Recapitulación final

Asumindo que a da filosofía é unha vocación metafísica e prospectiva, comprometida coa elucidación das evidencias que vertebran a precomprensión espontánea do suxeito acerca do seu ser no mundo e co mundo, ensaiouse unha sondaxe das fonduras da experiencia orixinaria, na pescuda das intuicións que rexistran o carácter último do real.

“Ser” significa participar nunha estrutura dinámica de correlación. A contextura orgánica da realidade (re)créase no proceso de autoprodución da entidade emerxente, condicionado polo seu recibirse da substancialidade da alteridade antecedente e culminado co valor inherente á propia realización. O logro entitativo do existente concreto engade ou impón a súa relevancia ó caudal obxectivo do devir xeral, o cal expande a súa onda creativa mediante as achegas de todos e cada un dos membros particulares da comunidade do actual. Todo canto é real é actualidade en proceso ou potencialidade efectiva para o devir.

O proceso de experiencia é o acontecemento da emerxencia do concreto a partir da apropiación e a (re)integración, decantadas perspectivisticamente, dos factores que conforman a facticidade externa. A estrutura profunda da realidade, procesual e correlativa, reproducése na cerna do fenómeno experiencial, razón pola cal constitúe un carácter de evidencia inmediata para a interioridade experienciante. O suxeito decátase espontaneamente da súa orixinación *dende, con e para* un mundo de sólidas presenzas-outras, transcendentales con respecto á propia mesmidade e non por iso alleas, na medida na que son vividas, *de feito*, entretecidas co propio ser. A receptividade prehensiva, “abordada” pola impositividade do medio, e a actividade expresiva e intencional da subxectividade, que pugna por modelar conforme ás súas necesidades e obxectivos o que se lle patentiza en calidade de rexa alteridade consistente de seu, son os dous momentos complementarios do dinamismo experiencial nos que se “anoa”, asemade, a trama orgánica do real.

⁴³² WILLIAM JAMES, ‘La Notion de Conscience’, en *Essays in Radical Empiricism*, pp. 216 e 233.

⁴³³ PAUL RICOEUR, ‘Le sentiment’, en *À l’École de la Phénoménologie*, Paris, J. Vrin, 1986, pp. 260 e 264.

O coñecer, como ben observara Amor Ruibal, segue ó ser. Ó suxeito cónstalle a copertenza constitutiva que o entraña íntimamente coa realidade que fica “da outra banda” da súa mesmidade. Esta evidencia vehemente, fundamento de todo pulo cognoscitivo e pragmático, ten a súa orixe no modo perceptivo da eficacia causal, decatamento preconsciente, por parte da interioridade sentinte, do seu ser acadada e atinxida pola efectividade de cousas-outras, reais como a propia autoinmediatez. A condición de posibilidade do sentir da eficacia causal radica no feito de que o sistema somático, cuxas estruturas anatómicas e funcionamentos fisiolóxicos condicionan estreitamente o transcurso do proceso experiencial, é el mesmo unha vívida porción da natureza externa. O corpo é a sutil canle prehensiva que acusa de maneira directa as interpelacións do contorno, como tamén o axente expresivo e expansivo que mediatiza eficazmente a actividade intencional do suxeito. O corpo é a raiceira que finca a subxectividade no mundo.

A superficialidade inherente á linguaxe e ás representacións abstractas das que se rodea a conciencia traizoa acotío a verdade profunda do saber primixenio. O cometido do proceso de racionalización consiste precisamente en restaurar e elaborar, á luz das categorías do pensamento reflexivo, os contidos do patrimonio nocional do sentir.

A investigación completouse coa análise da dinámica do avance e profundación do coñecemento, conducido pola audacia prospectiva da razón. Para comprobar que a vocación omnicomprensiva e a arela de plenitude que caracterizan o proceder sofisticado da razón afunden as súas raíces na evidencia viva na que se atopa instalada naturalmente a experiencia. O saber (ou sentir) orixinario capta e acolle, na súa vehemencia rudimentaria, a unidade última que integra, completa e dota da súa significación definitiva ó valor particular de canto vai no ser.

9.2. Afectividade e afectación da filosofía

A filosofía é unha problematización do evidente. Esta definición límitase a pór de manifesto, á súa vez, unha simple evidencia. É demasiado franca, decepcionantemente simple. Condescende co natural e co obvio. Semella mesmo razoábel. Non é de estrañar que non teña merecido excesiva atención nin teña ficado consagrada en lugar preeminente no rexistro de tópicos da historiografía filosófica. A intelixibilidade intuitiva redunda no menoscabo da entidade especulativa daquilo do que se predica, desaconsellando o seu emprego nas fórmulas que xogan coas diversas posibilidades combinatorias do “ser”, o “logos” e os “principios”.

O erro máis grave no que pode incorre-lo pensamento, e no que incorre de feito con frecuencia impenitente, é identifica-lo críptico co profundo, botando sobre si o “esforzo” (gratuíto) dun concepto voluntariosamente escuro, cando non inextricábel. A vaidade da filosofía tórnaa escrupulosa. Trátase, claro está, dun escrúpulo selectivo. A filosofía olla con reparo a sinxeleza. Con reparo e de esguello. A filosofía menospreza o sinxelo, foxe del con máis premura que da falsidade. A reacción é case que visceral. Baixo o lema do “claro e distinto” refúgase o *verdadeiramente* evidente. A da filosofía é, por certo, unha curiosa hermenéutica.

As diversas especialidades da ciencia empírica apelan á tanxibilidade (mediata ou inmediata) dos seus obxectos e á aplicabilidade utilitaria dos seus resultados para avala-la súa pertinencia e sentido. A filosofía, pola contra, resístese a declara-la natureza e a significación auténtica do seu cometido, probabelmente por telos esquecido, ensumida na opacidade tecnificada dun discurso altamente sofisticado e non por iso menos banal. E, non obstante, ningunha ramificación do saber positivo atinxe tan de preto o corazón dos feitos como a sensíbel raíz da intuición filosófica *xenuína* na súa veta epistemolóxica e metafísica.

A especulación filosófica é un pasatempo obsoleto, propio dunha razón inmadura e ociosa. Abafada pola censura positivista, a filosofía cala e aliénase, optando por se reciclar como crítica lingüística ou como subordinada eficiente, cronista e asesora metodolóxica, da actividade científica. Avergoñándose da súa simplicidade, a filosofía rematou, non podía ser doutro xeito, por renegar de si mesma. Cando é precisamente o vigor *natural* da sinxeleza o que cómpre e abonda para soste e lexitimar, contra toda obxección, a reivindicación para a filosofía do título de saber primeiro e *fundamental*.

A sabedoría auténtica é a que sabe ou deprende a descubri-la profundidade do sinxelo e do evidente, a que endexamais perde o don do abraio, a que se fai razón e palabra da verdade insondábel que se franquea na inmediatez do máis elemental.

Cando se conduce en coherencia coa súa vocación xenuína, a filosofía constitúese como empirismo radical. Ningún outro saber se atén como ela ós feitos da experiencia. Ningún outro saber se retrotrae con tanta profundidade ás raíces da vida, ó xermolo do pensamento, ó sentido orixinario de toda dúbida e de toda certeza. A da filosofía especulativa é unha empresa intempestiva, a forza de intemporal, e inusitada, por desconcertantemente elemental. Importunante e sempre oportuna, a filosofía pregunta por aquilo que, en razón da súa obviedade, non se lle ocorre preguntar a ninguén, procura aquilo que, por estar dende sempre atopado, ninguén cre estar necesitado de procurar, e cuestiona aquilo que, a forza de asumido rutineiramente, ninguén ousa

cuestionar, moito menos rexeitar. A filosofía especulativa sonda o subconsciente da razón, da linguaxe e da cultura na pescuda da súa medula prerracional e innominada.

Convén á vaidade e ó afán dominador do pensamento ficar alienado na superestrutura do saber. Os achados e virtualidades da ciencia e das súas aplicacións técnicas acaparan de ordinario o seu interese. O pensamento marabíllase ante os “milagres” da ciencia porque estes non son outra cousa que a súa propia obra. A filosofía é (debería ser) máis modesta, precisamente porque é moito máis ambiciosa. A filosofía traballa na infraestrutura da vida, ou, mellor aínda: na infraestrutura na que *lle vai a vida* ó pensamento. Fronte ós misterios artificiais producidos e resoltos á medida polas teorías científicas, a filosofía fascínase perante o misterio simple da vida e da experiencia. Este é o único misterio, a *marabilla* inesgotábel que se desfecha na cerna do noso propio ser. ¿Por qué avergoñarse de redescubri-la e declarala? ¿Cómo renunciar endexamais a intentar comprendela?

O pensamento, o logos conceptual, debe deprender do sentir a escoitar, a atende-la palabra da Vida. A vida porta en si mesma un saber, o saber fundamental, arqui-saber, o saber de si, do ser, como afectividade auto-impregnante, condición de posibilidade última de toda fenomenalidade. Todo aparecer advén sobre o comparecer primordial da vida dende e perante si mesma. A estrutura e a substancia da manifestación son patentizadas pola retro-referencialidade do sentimento ó saber silencioso que opera no fondo da subxectividade con eficaz seguranza. A experiencia habita na certeza, asistida en todo momento polo saber primitivo da vida. Da vida que é a súa propia realidade palpitante e concreta, verdadeiro ser, *sentir que con-crece*, que se franquea e reborda de si. O saber, o saberse, o saberse fincado no ser, verdade indelével revelada pola afectividade, é o don natural da vida. O ser é a realidade máis íntima e concreta, lonxe da intanxibilidade inconcibíbel do universal abstracto. O ser, sentimento vivo, é o contido que encerra o saber máis primitivo e rudimentario, o máis auténtico tamén, que é o saber da subxectividade concreta que dota de valor efectivo á vida. Neste saber árquico radica o fundamento, nel reside a razón última das evolucións ulteriores da actividade cognoscitiva, obxectivadora e abstractiva, capaz (necesitada) de esvae-la evidencia inmediata do “se sentir vendo” na distancia alienante do “ver” (por recorrer á distinción proposta por Henry)⁴³⁴, mesmo cando se trata da natureza e significación daquilo que se denomina “ser”. O ser, porén, esgalla o seu vencello coa verdade ó ser arrincado da súa matriz na experiencia viva.

O saber primitivo, nocional, do ser, connatural á experiencia, representa a condición de posibilidade absoluta para toda actividade teórico reflexiva ó respecto. Pois, como subliña Heidegger no prólogo a *Sein und Zeit*, ¿cómo podería xurdi-la pregunta polo sentido do ser na ausencia dunha precomprensión orientativa e xa en si reveladora do mesmo? A pregunta xorde, é un feito, o feito que mobiliza o enteiro transcurso do pensar humano na súa aventura perplexa a contracorrente da trivialidade, a fasquía e o tedio. ¿Ónde ía prende-la curiosidade que desencadea a pescuda ontolóxica, senón na noción pre-ontolóxica (ou xa xenuinamente ontolóxica, se se ten de facer caso a M. Henry⁴³⁵), vaga e rotunda da verdade do ser? ¿De ónde, se non, podería tira-lo propio preguntar a súa dirección vertebradora, o pulo mesmo á formulación explícita e esclarecedora dun interrogante que acusa con desacougo primordial?

⁴³⁴ *Phénoménologie matérielle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990, pp. 110 e ss..

⁴³⁵ É a tese que sostén en *L'essence de la manifestation*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990.

Cómpre recuperar e restaurar conceptualmente o logos primordial, a silenciosa e reveladora palabra da vida. Á súa voz mantívose xordo, en indiferenza negligente, o discorrer histórico do pensamento occidental, absorto na superficialidade dun logos derivativo e positivista. O pensamento creu poder absolutiza-la diafanidade horizóntica, a compacidade aparente do mundo da representación, e a actividade obxectivante da subxectividade, factores todos eles que pertencen xa ó plano do constituído, sedimentados por un poder previo e fundante, verdadeiramente constituínte, vivo e substancial. O poder da contemplación, consagrado polas modulacións nidias do logos conceptual, áchase en realidade sostido e avalado polo poder primixenio do sentir. O logos conceptual fala do mundo, é un discurso extrovertido que di acolle-la realidade e abrirse á transcendencia, que se esforza en van por abrangue-lo ser dende “fóra”, dende a neutralidade dunha perspectiva absoluta na súa alienación inconcibíbel. A vida, en troques, amósase parcial e introvertida, precisamente porque é universal e non ten necesidade de saír de si. A vida non fala máis que de si mesma, di o ser dende dentro, dende a raíz, fala para si e impregna as fonduras da experiencia coa vehemencia indelével do seu dicir. A apodicticidade declínase paradigmaticamente coas flexións da afectividade. O pensamento extraviase irremisibelmente ó sobreestima-lo potencial (re)creador do concepto, cando a verdade, ou a vida, franquéase a si mesma na linguaxe orixinaria do sentir. O logos pático, ou afectivo, patentiza na inmanencia subxectiva a significación visceral do ser, como participación empática no corpo vivo, comunidade orgánica en crecemento constante, do fondo do real.

A afectividade, poder de revelación e fundamento de toda presenza, desfecha de maneira primordial e paradigmática a dimensión ontolóxica da realidade. No sentir acontece a entrega do ser a si mesmo: a reflexión orixinaria, visceral e prediscursiva. Por iso é lexítimo asignarlle unha significación metafísica fundamental. O sentir revela o ser cunha transparencia que torna opaca o concepto.

A revelación orixinaria é un absoluto. O ser advén sobre si na súa plenitude, destilada afectivamente nun sentir que condensa e plasma integramente a realidade profusa da súa verdade. Nada fica oculto, a verdade diáfana do fundamento amósase allea ás especulacións problemáticas do logos conceptual verbo da súa inaccesibilidade e suposto carácter nouménico.

O ser non é o inacadabelmente transcendente, un universal baleiro a forza de abstracto, senón o máis íntimo e próximo, o máis inmediato, inmanente á propia experiencia, verdade do saber máis primitivo e entraña do sentir. O ser é o máis real e, precisamente por iso, o máis concreto, vida sentinte que agroma e se apalpa no conxuntural absoluto da experiencia particular.

9.3. A razón entre parénteses

Se o pensar quere seguir ó ser, mellor será que principie por prestar atención ó sentir. Se cadra semelle un contrasentido: Requírese da razón (que é precisamente a que *contra-sente* con celo escrupuloso) que derogue o seu rigor, que renegue da súa esencia propia para ceder ó irracional, tornándose pulsión afectiva. Isto sería absurdo. Pero non é menos absurda a alienación intelectualista que se expresa na ecuación “ser = pensamento”, que presidiu a título de axioma inapelábel o enteiro discorrer (¿divagar errático?) da tradición filosófica occidental. A dificultade de facer cadra-los cálculos sofisticados (e estériles) derivados da devandita fórmula cos sinxelos (a *sinxeleza* é o carácter definitorio da beleza –e esta supón xa a verdade- no criterio estético rigoroso da *matemática*) resultados da experiencia *viva*, debería ter sido *razón* suficiente de desconcerto para a reflexión. A (sen)razón filosófica, lamentando o descreto merecido de parte das ciencias empíricas, do sentido común, e, o que é máis grave, da súa propia conciencia crítica, non adoita tomar en serio a necesidade de revisa-la adecuación das súas coordenadas especulativas, remisa a rectifica-lo rumbo malia constatar con perplexidade (inexplicábel) o seu extravío.

Esperamos que non se interprete estas observacións como “catastrofismo filosófico”, pesimismo irracionalista ou va retórica. Trátase (¿simplemente?) de chama-la atención verbo dun feito (ou escándalo) silenciado de estraña (clamorosa) maneira. Levamos case tres milenios *pensando* expresamente o ser. Pensándoo con método e rigor (abstractamente, ó pé do prexuízo), con entrega impasíbel (xorda á evidencia), con esixente severidade (acrítica, alienada, intelectualista). ¿E qué *sabemos* ó cabo, qué podemos establecer demostrativamente (alén da trivialidade) verbo do ser, da verdade, da vida? Pouco. Moi pouco. Por non dicir que *nada* (¿A filosofía como tránsito do discurso mítico á razón traxicómica?). O pensar debería pararse a pensar isto. É urxente pararse a pensar *seriamente* (sequera por unha vez) sobre isto. Confiado á luz enfeblecida dunha *magra* (despoxada) razón (espoliadoado seu patrimonio natural pola teoría), o pensamento marcha cara a ningures, contentándose (segundo parece) con ir marcando o baleiro da súa traxectoria cos dubidosos fitos de construcións conceptuais cada vez máis sofisticadas, que se esboroan sobre a súa propia insubstancialidade ó seren examinadas de preto co interese de obter delas algunha información *realmente* valiosa para a experiencia espontánea (¿Ónde, se non nesta última, se revela e realiza o ser? ¿Qué sentido resta, prescindindo da realidade efectiva e concreta, para o triste solipsismo da filosofía? –*primum vivere* ...).

A significación auténtica do ser fica tan velada (así se empeña en mantela) para o pensamento, que este experimenta a tentación de a identificar co “nada” (é dicir, consigo mesmo). Velaquí o resentimento (vaidoso) do logos conceptual cando comproba a imposibilidade de absolutiza-lo seu poder, de descifrar (e *lexitimar*, *corrixir* e aínda *consagrar*) por si só a estrutura profunda do real. De se equiparar el mesmo, sen fisuras, fallas nin carencias, co fundamento, co ser. A inanidade coa que se salda o seu esforzo é o castigo que corresponde en xustiza á ύβρις da (sen)razón.

A actividade cognoscitiva subordínase á vida, e non á inversa. A unha vida que reborda por tódolos costados, tamén (ante todo) pola dimensión máis grave e profunda do saber, os modestos intereses e parcos alcances da pretenciosa (porén) intencionalidade contemplativa.

¿Por qué esta primacía da razón minguada? ¿De onde tira (usurpa) a forza unha potencia mutilada para se erixir como poder e criterio (tiranía e dogma) inapelábel? ¿Cómo pode manterse aínda a alienación obstinada con respecto ás raíces que máis íntima e profundamente nos fincan na entraña do real?

Sería recomendábel (urxente) que o pensamento se decidise a acometer un esforzo de lucidez autocrítica, dando proba de “realismo cabal”, *real, incluso* (requisito inusitado), alén dos formulismos (formalismos) do discurso. O ser humano é algo (moito) máis que unha razón núa, unha razón que ficará precariamente núa no seu purismo (ou baleiro) intelectualista, por minuciosamente que arroupen as súas análises (insubstanciais). O ser humano é antes e alén do pensar, e xustamente por iso *sabe* tamén antes e alén do seu *coñecer*, sabe máis, moito máis, do que acada a formular conceptualmente, a demostrar estritamente e a esmiuzar analiticamente. Se cadra é por isto polo que sobrevive *aínda* a filosofía, malia levar máis de tres mil anos a bater dolorosamente coa mesma pedra, golpe tras golpe, aferrada ó costume do erro como a un vicio. Será acaso que o pensamento sabe máis do que di, máis do que reconece e está disposto a declarar, máis do que el mesmo é e logra dominar no concepto.

Na orixe, continuo presente, está o Logos primordial, a palabra da Vida que devén e advén sobre si no discurso mudo do sentir, expresándose no absoluto incontestábel da súa revelación afectiva.

XIII

*Sei allem Abschied voran, als wäre er hinter
dir, wie der Winter, der eben geht.
Denn unter Wintern ist einer so endlos Winter,
dass, überwinternd, dein Herz überhaupt übersteht.*

*Sei immer tot in Euridike -, singender, steige,
preisender steige zurück in den reinen Bezug.
Hier, unter Schwindenden, sei, im Reiche der Neige,
sei ein klingendes Glas, das sich im Klang schon zerschlug.*

*Sei – und wisse zugleich des Nicht-Seins Bedingung,
den unendlichen Grund deiner innigen Schwingung,
dass du sie völlig vollziehst dieses einzige Mal.*

*Zu dem gebrauchten sowohl, wie zum dumpfen und stummen
Vorrat der vollen Natur, den unsäglichen Summen,
zähle dich jubelnd hinzu und vernichte die Zahl.*

XIII

Anticípate a toda despedida, como aquel
tras de ti, como o inverno que está a rematar.
Pois baixo este inverno hai aínda un outro inverno interminábel,
que o teu corazón, hibernando, haberá de vencer.

Fica sempre morto en Eurídice –érguete cantando,
érguete cunha loanza para retornar á relación pura.
Sé, aquí, no degaxo, no reino do declive,
Sé un cristal sonoro crebando ó resoar.

Sé –mais coñece asemade a condición do non-ser,
o fundamento insondábel do teu íntimo latexar,
para satisfacérela integramente, sequera esta soa vez.

Ós xa consumidos, tamén ós apagados e ós mudos,
caudal da completa Natureza, suma incontábel,
engádete a eles gozoso e aniquila o cómputo.

RAINER MARIA RILKE, *Die Sonette an Orpheus*,
Wiesbaden, Insel, 1964.

BIBLIOGRAFÍA

A) Obras de A. N. WHITEHEAD⁴³⁶

Adventures of Ideas, New York, The Free Press, 1967.
American Essays in Social Philosophy, Westport (Connecticut), Greenwood Press, 1959.
‘Autobiographical Notes’, en SCHILPP, P. A. (ed.), *op. cit.*, pp. 3-14.
The Concept of Nature, Cambridge and New York, Cambridge University Press, 2000.
Los fines de la educación y otros ensayos, Buenos Aires, Paidós, 1965.
The Function of Reason, Boston, Beacon Press, 1958.
‘Immortality’, en SCHILPP, P. A. (ed.), *op. cit.*, pp. 682-700.
‘Mathematics and the Good’, en *ibid.*, pp. 667-681.
Modes of Thought, New York, The Free Press, 1968.
Process and Reality: an Essay in Cosmology (Corrected edition by D. R. Griffin and D. W. Sherburne), New York, The Free Press, 1985.
Religion in the Making, Australia, Web Publication by Mountain Man Graphics, 2001.
Science and the Modern World, New York, The Free Press, 1997.
Symbolism: Its Meaning and Effect, New York, Fordham University Press, 1985.

B) Obras de A. AMOR RUIBAL⁴³⁷

Los Problemas Fundamentales de la Filosofía y del Dogma, vol. I (nova edición e estudo introdutorio a cargo de S. Casas Blanco; incorpora o tomo I da edición orixinal e textos anteriormente inéditos), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), 1972.
Los Problemas Fundamentales de la Filosofía y del Dogma, vol. II (id.; abrangue os tomos II e III da edición orixinal), Madrid, CSIC, 1974.
Los Problemas Fundamentales de la Filosofía y del Dogma, vol. III (edición crítica ó coidado de C. Baliñas sobre o traballo previo de S. Casas Blanco; contén os tomos IV e V da edición orixinal), Santiago de Compostela, Servizo Central de Publicacións da Xunta de Galiza, 1993.
Los Problemas Fundamentales de la Filosofía y del Dogma, vol. IV (edición crítica de C. Raña Dafonte para os tomos VI e VII da edición orixinal), Santiago de Compostela, Servizo Central de Publicacións da Xunta de Galiza, 1993.
Los Problemas Fundamentales de la Filosofía y del Dogma, vol. V (edición a cargo de C. Moreno Robles que inclúe os tomos VIII e IX da edición orixinal), Santiago de Compostela, Servizo Central de Publicacións da Xunta de Galiza, 1999.
Los Problemas Fundamentales de la Filosofía y del Dogma, vol. X, Santiago de Compostela, 1934.

⁴³⁶ Limitámonos a salienta-los textos de contido estritamente *filosófico*, prescindindo da ampla produción whiteheadiana nos campos da matemática, a lóxica formal e a física.

⁴³⁷ Autor polifacético, como no caso de Whitehead. O interese da filosofía esixe, nesta ocasión, o sacrificio do eminente labor de Amor Rubal en calidade de teólogo, canonista e filólogo.

C) Escolma bibliográfica para Whitehead

- BEELITZ, TH., *Die dynamische Beziehung zwischen Erfahrung und Metaphysik: eine Untersuchung der spekulativen Philosophie von A. N. Whitehead im Interesse der Theologie*, Frankfurt a. M., Peter Lang, 1991.
- BLYTH, J. W., *Whitehead's Theory of Knowledge*, New York, Brown University Press, 1941.
- BRIGHT, L., *Whitehead's Philosophy of Physics*, London, Sheed and Ward, 1958.
- COBB, J. B., *A Christian Natural Theology, Based on the Thought of A. N. Whitehead*, Philadelphia, Westminster Press, 1965.
- CONNELLY, R. J., *Whitehead vs. Hartshorne*, Washington, D. C., University Press of America, 1981.
- CHRISTENSEN, D., *The Search for Concreteness: Reflections on Hegel and Whitehead: A Treatise on Self-Evidence and Critical Method in Philosophy*, London, Susquehanna University Press, 1986.
- CHRISTIAN, W. A., *An Interpretation of Whitehead's Metaphysics*, New Haven, Yale University Press, 1959.
- DUNKEL, H. B., *Whitehead on Education*, Columbus, Ohio State University Press, 1965.
- EMMET, D. M., *The Nature of Metaphysical Thinking*, New York, St. Martin's Press, 1961.
- , *Whitehead's Philosophy of Organism*, London, Macmillan, 1966.
- ENJUTO BERNAL, J., *La filosofía de A. N. Whitehead*, Madrid, Tecnos, 1967.
- EVANS, M., *Whitehead's Philosophy of Education: The Seameless Coat of Learning*, Amsterdam, Rodopi, 1998.
- FORD, L. S., *The Emergence of Whitehead's Metaphysics*, Albany, State University of New York Press, 1984.
- FORD, L. S., and KLINE, G. L. (eds.), *Explorations in Whitehead's Philosophy*, New York, Fordham University Press, 1983.
- FORTESCUE, M., *Patterns and Process: A Whiteheadian Perspective of Linguistics*, Amsterdam, John Benjamins, 2001.
- FRANKLIN, S. T., *Speaking from the Depths: A. N. Whitehead's Hermeneutical Metaphysics of Propositions, Experience, Symbolism, Language, and Religion*, Grand Rapids (Mich.) Eerdmans, 1990.
- GARCÍA BACCA, J. D., 'Alfred North Whitehead o la Metafísica del ser actual', en *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, Caracas, Imprenta Nacional, 1947.
- GARCÍA RAFFI, X., *Alfred North Whitehead: un metafísico atípico*, Valencia, Biblioteca Javier Coy d'estudis nord-americans, 15, Universitat de València, 2003.
- GONZÁLEZ PAZOS, L., *Fundamentación gnoseológica de la filosofía de Whitehead*, tese doutoral dirixida polo dr. S. Rábade Romeo e lida na Universidad Complutense de Madrid no 1977.
- , 'Lógica y filosofía en Whitehead', en *Teorema*, IX (3-4), 1979, pp. 299-322.
- , 'Whitehead, o la vindicación de la razón especulativa', introducción a A. N. WHITEHEAD, *La función de la razón*, Madrid, Tecnos, 1985.
- GRIFFIN, D. R., *Reenchantment without Supernaturalism. A Process Philosophy of Religion*, Ithaca and London, Cornell University Press, 2001.
- HARTSHORNE, CH., *Whitehead's Philosophy: Selected Essays, 1935-1970*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1972.
- HOSINSKI, TH. E., *Stubborn Fact and Creative Advance: An Introduction to the Metaphysics of A. N. Whitehead*, Lanham (Md.), Rowman and Littlefield, 1993.

- JOHNSON, A. H., *Whitehead's Theory of Reality*, Boston, Beacon Press, 1952.
- , *Experiential Realism*, London, G. Allen and Unwin, 1973.
- JORDAN, M., *New Shapes of Reality: Aspects of A. N. Whitehead's Philosophy*, London, George Allen and Unwin, 1968.
- KLINE, G. H. (ed.), *Alfred North Whitehead. Essays On His Philosophy*, Lanham, University Press of America, 1989.
- KRAUS, E. M., *The Metaphysics of Experience. A Companion to Whitehead's Process and Reality*, New York, Fordham University Press, 1998.
- LANGO, J. W., *Whitehead's Ontology*, Albany, State University of New York Press, 1972.
- LASZLO, E., *Beyond Scepticism and Realism: A Constructive Exploration of Husserlian and Whiteheadian Methods of Inquiry*, The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff, 1966.
- LAWRENCE, N. M., *Whitehead's Philosophical Development*, Berkeley, University of California Press, 1956.
- LECLERC, I., *Whitehead's Metaphysics: An Introductory Exposition*, London, G. Allen and Unwin, 1958.
- LOWE, V., *Alfred North Whitehead. The Man and His Work*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1985.
- , *Understanding Whitehead*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1962.
- LUCAS, G. R., *The Rehabilitation of Whitehead*, Albany, State University of New York Press, 1989.
- LUCAS, G. R. (ed.), *Hegel and Whitehead: Contemporary Perspectives on Systematic Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 1986.
- MAYS, W., *The Philosophy of Whitehead*, London, George Allen and Unwin, 1959.
- , *Whitehead's Philosophy of Science and Metaphysics: An Introduction to His Thought*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1977.
- NOBO, J. L., *Whitehead's Metaphysics of Extension and Solidarity*, Albany, State University of New York Press, 1986.
- OROZ EZCURRA, J. J., *El ser como entidad actual en la filosofía del organismo de A. N. Whitehead*, tese doutoral dirixida polo dr. J. Echarri, Bilbao, Universidad de Deusto, 1985.
- PARMENTIER, A., *La philosophie de Whitehead et le problème de Dieu*, Paris, 1968.
- PITTENGER, W. N., *Alfred North Whitehead*, Richmond, John Knox Press, 1969.
- POLS, E., *Whitehead's Metaphysics: A Critical Examination of Process and Reality*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1967.
- ROHMER, S., *Whiteheads Synthese von Kreativität und Rationalität: Reflexion und Transformation in A. N. Whiteheads Philosophie der Natur*, Freiburg, Karl Alber, 2000.
- ROSS, S. D., *Perspectives in Whitehead's Metaphysics*, Albany, State University of New York Press, 1983.
- SCHILPP, P. A. (ed.), *The Philosophy of A. N. Whitehead*, La Salle (Ill.), Open Court Publishing Company, 1991.
- SCHIMDT, P. F., *Perception and Cosmology in Whitehead's Metaphysics*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1967.
- SHERBURNE D. W. (ed.), *A Key to Whitehead's 'Process and Reality'*, Chicago, University of Chicago Press, 1981.
- , 'Alfred North Whitehead', en GARRATY, J. A. e CARNES, M. C. (eds.), *American National Biography* (vol. 23, pp. 256-259), Oxford and New York, Oxford University Press, 1999.
- STENGERS, I. (coord.), *L'effet Whitehead*, Paris, Vrin, 1994.

WOODALL, M., 'Alfred North Whitehead', en WICKHAM, L. G. e WILLIAMS, E. T. (eds.), *The Dictionary of National Biography (1941-1950)*, Oxford, Oxford University Press, 1985.

WOODBIDGE, B. A. (ed.), *A. N. Whitehead: A Primary-Secondary Bibliography*, Ohio, Philosophy Documentation Center, Bowling Green State University, 1977.

D) Escolma bibliográfica para Amor Ruibal

ABELLA CHOUCIÑO, G., 'Amor Ruibal y Xavier Zubiri. Estudio comparativo de la relatividad y de la respectividad ontológicas', en *Compostellanum*, 30 (1985), pp. 167-189.

BALIÑAS FERNÁNDEZ, C. A., 'El correlacionismo dentro del pensamiento contemporáneo', en *A. Amor Ruibal en la actualidad. Actas de la Xª Semana Española de Filosofía (1969)* [no sucesivo citado como *Actas*], Madrid, Instituto de Filosofía Luís Vives, 1973, pp. 81-97.

-----, 'Esencia y límites del conocimiento racional según N. Hartmann y Amor Ruibal', en *Revista de Filosofía*, 22 (1963), pp. 325-334.

-----, *El pensamiento de Amor Ruibal. Una revisión de la filosofía a la luz de la correlatividad*, Madrid, Editora Nacional, 1968.

-----, 'Tensión de lo absoluto y relativo según Amor Ruibal', en *Aporía*, 2 (1966), pp. 157-170.

BARREIRO BARREIRO, X. L., 'Ámbito y función de lo pre-lógico, según Amor Ruibal', en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1977, pp. 169-174.

-----, 'Ángel Amor Ruibal', en *O pensamento galego na historia. Vª Semana de Filosofía de Pontevedra*, 1988, pp. 257-266.

-----, 'Ángel Amor Ruibal, un metafísico anovador', en BARREIRO BARREIRO, X. L. (coord.), *O pensamento galego na historia (aproximación crítica)*, Servizo de Publicacións da Universidade de Santiago de Compostela, 1990, pp. 299-307.

-----, 'Bases para una metafísica del hombre en el mundo, según Amor Ruibal', en *Diálogos sobre Amor Ruibal*, editado pola *Revista Estudios*, Madrid, 1970, pp. 55-72.

-----, 'El estatuto ontológico, según Amor Ruibal', en *Compostellanum*, 19 (1974), pp. 193-210.

-----, 'Función y realidad de la esencia, según Amor Ruibal', en *Actas*, pp. 361-366.

-----, *Mundo, hombre y conocimiento en Amor Ruibal, filósofo gallego*, Santiago de Compostela, Pico Sacro, 1978.

-----, 'El ser nocional y su despliegue, según Amor Ruibal', en *Compostellanum*, 14 (1969), pp. 299-371.

CASTRO PICALLO, M., 'El principio de la relatividad transcendental, base de la filosofía de Amor Ruibal', en *Compostellanum*, 14 (1969), pp. 373-444.

-----, 'El principio de la relatividad transcendental, fundamento de la filosofía de Amor Ruibal', en *Actas*, pp. 339-347.

DELGADO VARELA, J. M., 'Ontología ruibalista. I. El ser. II. La substancia. III. El individuo', en *Estudios*, 4 (1948), pp. 229-294, e 6 (1960), pp. 67-96 e 305-338.

FERNÁNDEZ DE LA MORA, G., 'El correlacionismo de Amor Ruibal', en *Atlántida*, 6 (1968), pp. 450-481.

- FERRO COUSELO, M., 'Noción e idea, según Amor Ruibal', en *Actas*, pp. 99-137.
- FILGUEIRA VALVERDE, X., 'Amor Ruibal en la cultura de su tiempo', en *Actas*, pp. 537-555.
- LONGA PÉREZ, M., 'La doctrina de Amor Ruibal sobre la substancia', en *Compostellanum*, 8 (1963), pp. 100-191.
- , 'La relación, idea dominante en el sistema filosófico de Amor Ruibal', en *Revista de Filosofía*, 21 (1962), pp. 467-489.
- LÓPEZ QUINTÁS, A., 'Fecundidad actual del pensamiento ruibaliano', en *Pensamiento*, 26 (1970), pp. 5-32.
- MARTÍNEZ RUÍZ, E., 'Ángel Amor Ruibal hoy', en *Actas*, pp. 384-414.
- MUÑOZ DELGADO, V., 'Gnoseología y ontología de Amor Ruibal', en *Salmanticensis*, 15 (1968), pp. 597-640.
- ORTIZ OSÉS, A., 'Ángel Amor Ruibal, filósofo de lo existente', en *Crisis*, 45 (1965), pp. 51-63.
- , 'Hermenéutica de la filosofía en Amor Ruibal', en *Estudios*, 30 (1974), pp. 3-37.
- , 'Introducción al pensamiento de Amor Ruibal', en *Revista de Occidente*, 108 (1972), pp. 408-418.
- , 'Para una exégesis hermenéutica de Amor Ruibal', en *Actas*, pp. 495-499.
- , 'Realidad e hipóstasis. Primera solución ruibaliana del problema de la esencia', en *Estudios*, 30 (1974), pp. 229-252.
- , 'El realismo filosófico español: Amor Ruibal y Zubiri', en *Pensamiento*, 33 (1977), pp. 77-85.
- , 'Relación, esencia, logos. Reinterpretación del logos de la esencia a partir del logos unitario del lenguaje en Amor Ruibal', en *Estudios*, 31 (1975), pp. 53-71.
- PARÍS, C., 'La antropología de Amor Ruibal', en *Actas*, pp. 271-293.
- RÁBADE ROMEO, S., *Estructura del conocer humano*, Madrid, 1969.
- , 'La gnoseología de Amor Ruibal', en *Actas*, pp. 187-203.
- RIVERA DE VENTOSA, E., 'Mediación en Hegel y correlación en Amor Ruibal', en *Actas*, pp. 487-493.
- ROJO SEIJAS, J. C., 'Problemas interpretativos aplicados a las nociones', en *Actas*, pp. 457-463.
- STROBL, W., 'La verdad ontológica –esencial, fundamental o transcendental- en la obra de A. Amor Ruibal', en *Estudios*, 25 (1969), pp. 89-104.
- TORRES QUEIRUGA, A., *Constitución y evolución del Dogma. La teoría de Amor Ruibal y su aportación*, Madrid, Marova, 1977.
- , *Noción, religación, transcendencia: O coñecemento de Deus en Amor Ruibal e X. Zubiri*, A Coruña, Fundación Pedro Barrié de la Maza, 1990.
- , 'La noción como momento del concepto', en *Actas*, pp. 473-486.
- , 'La realidad radical como emergencia, según Amor Ruibal', en *Miscellanea Comillensis*, 52 (1969), pp. 85-129.
- , 'Zubiri – Amor Ruibal', en *Índice*, 175-176, 1963.
- VIÑA, J. DE LA, 'El relativismo en Amor Ruibal', en *Compostellanum*, 2 (1957), pp. 453-454.

E) Bibliografía complementaria

ALEXANDER, S., *Space, Time and Deity* (2 vols.), Gloucester (Mass.), Peter Smith, 1979.

- BENGOA RUÍZ DE AZÚA, J., *De Heidegger a Habermas: Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*, Barcelona, Herder, 1992.
- BERGSON, H., *Oeuvres*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963.
- COBB, J. B. and GRIFFIN, D. R. (eds.), *Mind in Nature: Essays on the Interface of Science and Philosophy*, Washington, D. C., University Press of America, 1977.
- DANCY, J. (ed.), *Perceptual Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, 1988.
- DEWEY, J., *The Middle Works*, vol. 2: *Essays on Logical Theory*, Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1983.
- , *The Middle Works*, vol. 3: *Essays on the New Empiricism*, Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1983.
- , *The Middle Works*, vol. 4: *Essays on Pragmatism and Truth*, Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1983.
- , *The Middle Works*, vol. 6: *How we think and Selected Essays*, Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1983.
- , *La miseria de la epistemología. Ensayos de pragmatismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
- DUMMETT, M., “¿Qué es una teoría del significado?”, en J. M. VALDÉS VILLANUEVA (ed.), *La búsqueda del significado*, Madrid, Tecnos, 1991.
- , *Truth and Other Enigmas*, Cambridge, Harvard University Press, 1978.
- GADAMER, H.-G., *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 2001.
- GARCÍA-BARÓ, M., *Vida y mundo*, Madrid, Trotta, 1999.
- GIER, N. F., *Wittgenstein and Phenomenology: A Comparative Study of the Later Wittgenstein, Husserl, Heidegger, and Merleau Ponty*, New York, State University of New York Press, 1981.
- GRAY, J. R., *Modern Process Thought*, Landham and London, 1982.
- GREISCH, J., *L'arbre de la vie et l'arbre du savoir. Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggerienne*, Paris, Les Editions du Cerf, 2000.
- GRIFFIN, D. R., *Unsnarling the World-Knot: Consciousness, Freedom, and the Mind-Body Problem*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1998.
- HABERMAS, J., *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982.
- , *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.
- , *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990.
- , *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987-1988.
- HARTMANN, N., *Ontología* (5 vols.), México, FCE, 1964.
- , *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento* (2 vols.), Buenos Aires, Losada, 1957.
- HARTSHORNE, CH., *Aquinas to Whitehead: Seven centuries of metaphysics of religion*, Milwaukee, Marquette University Press, 1976.
- , *Beyond humanism: Essays in the philosophy of nature*, Gloucester (Mass.), Peter Smith, 1975.
- , *Creativity in American philosophy*, Albany, State University of New York Press, 1984.
- , *The divine relativity: A social conception of God*, New Haven, Yale University Press, 1948.
- , *Existence and actuality: Conversations with Ch. Hartshorne* (editadas por J. B. COBB, Jr. e F. I. GAMWELL), Chicago, University of Chicago Press, 1984.
- HEIDEGGER, M., “Einleitung zu: Was ist Metaphysik?”, en *Gesamtausgabe* (9), Wegmerken, Frankfurt a. M., 1976.
- , *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957.
- , *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967.

- , *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Trotta, 2000.
- , *La proposición del fundamento*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1991.
- HENRY, M., *L'essence de la manifestation*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990.
- , *Phénoménologie matérielle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990.
- , *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987.
- HUSSERL, E., *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, ed. a cargo de L. Landgrebe, Hamburg, 1962.
- , *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, en *Husserliana VI* (1954), reeditada por Biemel en 1962.
- JAMES, W., *Essays In Radical Empiricism*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1996.
- , *The Meaning of Truth*, New York, Prometheus Books, 1997.
- , *The Principles of Psychology*, (2 vols.), Bristol (UK), Thoemmes Press, 1988.
- , *Pragmatism and Other Writings*, New York, Penguin Books, 2000.
- LAFONT, C., *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, Madrid, Alianza, 1997.
- , *La razón como lenguaje*, Madrid, Visor, 1993.
- MCGINN, C., *The Character of Mind*, Oxford, Oxford University Press, 1982.
- , *The Problem of Consciousness; Essays toward a Resolution*, Oxford, Basil Blackwell, 1991.
- MERLEAU PONTY, M., *Filosofía y lenguaje*, Buenos Aires, Proteo, 1969.
- , *L'oeil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1983.
- , *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
- , *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Grenoble, Cynara, 1989.
- , *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1961.
- PUTNAM, H., *Racionalidad y metafísica*, Madrid, Cuadernos Teorema, 1985.
- , *Razón, verdad e historia*, Madrid, Tecnos, 1988.
- , *Representación y realidad*, Gedisa, Barcelona, 1990.
- , "El significado del 'significado'", en J. M. VALDÉS VILLANUEVA, *La búsqueda del significado*, Madrid, Tecnos, 1991.
- QUINE, W. V. O., *From a Logical Point of View: Nine Logico-Philosophical Essays*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1980.
- , *Ontological Relativity and Other Essays*, New York, Columbia University Press, 1969.
- , *The Roots of Reference*, La Salle (Ill.), Open Court Publishing Company, 1974.
- , *Word and Object*, New York, J. Wiley and Sons, 1960.
- RICOEUR, P., *À l'École de la Phénoménologie*, Paris, J. Vrin, 1986.
- , *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus, 1982.
- , *Histoire et vérité*, Paris, Éditions du Seuil, 1964.
- , *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990.
- SEAGER, W., *Metaphysics of Consciousness*, New York, Routledge, 1991.
- TEILHARD DE CHARDIN, P., *El fenómeno humano*, Madrid, Taurus, 1965.
- WITTGENSTEIN, L., *Los cuadernos azul y marrón*, Madrid, Tecnos, 1976.
- , *Investigaciones filosóficas* (edc. bilingüe), Barcelona, Crítica, 1988.
- , *Tractatus Logico-Philosophicus* (edc. bilingüe), Madrid, Alianza, 1997.
- , *Sobre la certeza* (edc. bilingüe), Barcelona, Gedisa, 1995.

- ZUBIRI, X., *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid, Alianza, 1963.
-----, *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid, Alianza, 1989.
-----, *Inteligencia Sentiente*, Madrid, Alianza, 1980.
-----, *Inteligencia y Logos*, Madrid, Alianza, 1982.
-----, *Inteligencia y Razón*, Madrid, Alianza, 1983.
-----, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Alianza, 1963.
-----, *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza, 1986.
-----, *Sobre la esencia*, Madrid, Alianza, 1963.
-----, *Sobre la realidad*, Madrid, Alianza, 2001.