

APUNTES PARA UNA VALORACION CRITICA DEL ORGANICISMO COSMOLOGICO DE WHITEHEAD

por FRANCISCO SUSINOS

Para el público español Alfred North Whitehead resulta todavía un autor contemporáneo muy deficientemente conocido. Lo evidencia el número de estudios que se le han dedicado en nuestra patria; tan pocos son estos estudios que, si prescindimos de las referencias, casi siempre de paso, a los «Principia Mathematica» que Whitehead y Bertrand Russell publicaron por el año 1910, tenemos que lamentar la inexistencia de tentativa alguna seria por exponer y valorar el pensamiento metafísico-cosmológico de este gran filósofo sajón.

Es francamente lamentable, porque Whitehead no se dedicó exclusiva —ni siquiera preferentemente— a la Lógica; por otra parte, su síntesis filosófica logra un grado de genialidad y de ultimidad metafísica que, en nuestra opinión, no desmerece al lado de las de Bergson o Heidegger; y es tan decididamente actual que parece ser la que mejor puede conjugar los resultados empírico-sistemáticos de la física, de la técnica y de la logística con las preocupaciones ontológico-morales del ser hombre.

Con las presentes líneas va nuestro propósito por acercar a nuestra meditación los puntos fundamentales del logro whiteheadiano, referentes a la intelección cosmológica del mundo y a la interpretación del misterio del ser. Whitehead los ha hecho acogerse a la genérica denominación «Filosofía del Organismo», denominación suficientemente sugestiva y explícita por sí misma. Iremos abriendo nuestra comprensión a las peculiares categorías de pensamiento que implica, para centrarlas finalmente en una visión crítica ¹.

1. Para mayor claridad, agruparemos aquí las siglas a que haremos alusión a lo largo de nuestro estudio; se refieren a las obras de Whitehead, que afrontan más directamente su problemática metafísico-cosmológica:

A. I., *Adventures of Ideas*, New York, 1933 (Trad. CARLOS BOTET, *Aventuras de las Ideas*, Barcelona, 1947).

«Salmanticensis», 8 (1961).

Sólo nos queda pedir al lector un esfuerzo mental para entrar en un sistema filosófico inédito pese a la dificultad que encierra la intelección de unas categorías de pensamiento y de expresión que no nos eran familiares. Son categorías nuevas y, por lo mismo, sólo parcialmente reducibles al esquema mental de la filosofía tradicional.

I

En la primera parte de *Proceso y Realidad*, dedica Whitehead los dos últimos capítulos al bosquejo de las nociones primarias, que están a la base de la Filosofía del Organismo. Corresponde al segundo momento del método filosófico: momento de la *construcción de generalidades*. El resto de la obra lo dedicará Whitehead a mostrar que este sistema categorial «expresa concretamente nociones inevitablemente presupuestas en nuestra experiencia reflexiva -presupuestas, aunque rara vez expresadas con distinción explícita»². Es decir, en el resto de la obra procura la verificación del sistema —tercer momento del método— apelando a los datos primarios de nuestra experiencia, a las exigencias de la ciencia físico-biológica actual y al testimonio de todos los filósofos anteriores y de las diversas formas de cultura.

El esquema categorial de la Filosofía del Organismo, reúne:

- 1.º La «categoría de lo último», o «principio de creatividad».
- 2.º Ocho «categorías de existencia».
- 3.º Veintisiete «categorías de explicación».
- 4.º Nueve «obligaciones categoriales».

La categoría de lo último expresa el trasfondo general del mundo, raíz y fundamento de la originación, la consistencia física y dinámico-relacional y el quehacer óntico de cada realidad actual. Las categorías de existencia intentan apresar los elementos más concretos de nuestra experiencia. En las categorías de explicación se ofrece un resumen del funcionamiento de las categorías de existencia. Finalmente, las obligaciones categoriales compendian las exigencias metafísicas de estas categorías de existencia en su funcionamiento, lo que necesariamente tienen que ser y que hacer.

Citemos textualmente las ocho categorías de existencia:

M. T., *Modes of Thought*. New York, 1938. (Trad. J. XIRAU, *Modos de pensamiento*, Buenos Aires, 1944).

P. R., *Process and Reality*. Cambridge, 1929. (Trad. J. ROVIRA ARMENGOL, *Proceso y Realidad*, Buenos Aires, 1956).

S. M. W., *Science and the Modern World*. Cambridge, 1926. (Trad. M. RUIZ LAGO y J. ROVIRA ARMENGOL, *La Ciencia y el mundo moderno*, Buenos Aires, 1958).

2. P. R., p. 36.

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

2.º Prehensiones, o hechos concretos de realidad.

3.º Nexos, o realidades públicas.

4.º Formas subjetivas o realidades privadas.

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

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

7.º Multiplicidades, o disyunciones puras de entidades en una prehensión única»³.

Las categorías de existencia intentan clasificar en tipos las diversas realidades. Pero esta tipificación clasificatoria no supone un aislamiento, ni intenta una independencia entre los varios tipos. Muy al contrario, porque «toda entidad, de cualquier tipo que sea, envuelve esencialmente su conexión con el universo de las demás cosas»⁴. Y la tarea de la Filosofía es precisamente «la inteligencia de la prehensión mutua de las modalidades de la existencia»⁵.

Esto supone que entre las cosas no media otra distinción, que la meramente «típica», no la rigurosa separación «específica». Esta «tipificación», esta peculiarización no más que gradual, recuerda, inevitablemente, una concepción monística. Esperamos que las líneas siguientes ayuden a pesar la presencia, o ausencia, de tal concepción en el sistema de Whitehead. Aprovechando la fusión real —en el mundo de las entidades reales— y la consiguiente conexión lógica —en el esquema categorial—, esperamos que el estudio de un tipo de entidades nos sirva como punto de partida hacia las demás categorías y hacia los problemas fundamentales de la Filosofía del Organismo. Así que procederemos metodológicamente comenzando por el análisis de las entidades actuales, con la esperanza de alumbrar desde ellas el sentido de los restantes modos de existencia. Y aludiremos a la categoría de lo último, a las categorías de explicación y a las obligaciones categoriales, a medida que lo vaya exigiendo la elucidación de las categorías de existencia.

3. P. R., p. 41.

4. M. T., p. 82.

5. M. T., p. 87.

II

LAS ENTIDADES ACTUALES

El punto de partida de la Filosofía del Organismo es decididamente pluralista: Hay múltiples categorías de existencia, y entre ellas la primera —la categoría de las «entidades actuales»— incluye un número indefinido de unidades. Si el pensamiento de Whitehead es monista, tal monismo no es óbice para la multiplicidad.

En el pensamiento de Whitehead hay un cierto monismo y una cierta evolución. Pero, en cualquier caso, no importa un neo-spinozismo ni un neo-darwinismo, aunque Darwin y Spinoza no estén ausentes del recuerdo del autor de «Proceso y Realidad». Como tendremos ocasión de comprobar, la Filosofía del Organismo significa un típico *plural-monismo evolucionista*.

Nos apresuramos a notar la diversidad de nomenclatura usada por el autor, para denominar este tipo de categorías de existencia. Las entidades actuales reciben también el nombre de «ocasiones actuales», «hechos finales», «gotas de experiencia», «actos individuales y definitivos», «hechos realizados», «hechos irreductibles y obstinados», «acontecimientos», «módulos durables emergentes», «actos definitivos»...

Reunimos esta letanía de sinónimos, porque la consideramos interesante para una comprensión elemental de la Filosofía del Organismo. Sin embargo, a pesar de su valor general de sinónimos, suele cuidar Whitehead de no aplicar a Dios la denominación de «ocasión actual»; el término «ocasión» procura aplicarlo sólo a los seres actuales temporales; Dios queda incluido bajo el término más amplio de «entidad actual».

Con estas expresiones intenta Whitehead eludir las dificultades inherentes al empleo de la palabra «sustancia». A lo largo de *Proceso y Realidad* repite varias veces que sus entidades actuales sustituyen a las sustancias cartesianas, no a las sustancias primeras de Aristóteles, y sustituyen a las sustancias de Descartes, en lo que éstas tienen de *insustancial*, como veremos luego.

Whitehead ha dicho que se abstiene del término sustancia, «porque sugiere la noción de sujeto-predicado»⁶. Ya en el prólogo del libro recién citado, incluye la forma de predicación sujeto-predicado en la lista de los hábitos de pensamiento que hay que repudiar.

El tecnicismo «entidad» es, para Whitehead, sinónimo de ser y de cosa; tiene, pues, la más universal extensión lógica. Entidades son las más puras potencialidades lo mismo que los más concretos elementos actualmente

6. P. R., p. 113.

existentes. Es el término «actual» el que aporta su peculiaridad a la primera categoría de existencia. Pero este término tiene una extraordinaria riqueza de matices; para su explicación le contrastaremos con lo «indeciso» y lo «potencial» (entendidos en el sentido que da Whitehead a estos términos) y equipararemos la actualidad al «auto-funcionamiento».

La vigésimo-primer categoría de explicación reza así: «Una entidad es actual, cuando tiene significación en sí misma, entendiéndose esto en el sentido de que una entidad actual funciona con respecto a su propia determinación». Toda entidad actual es auto-funcionadora, porque es auto-creadora de su determinación; ella misma se busca las formas que la definen, los objetos eternos que la cualifiquen; ella misma se labra su autenticidad.

Es el sentido del «principio ontológico», cuando sostiene que, «si no hay entidad actual, no hay razón»⁷. Sólo las entidades actuales son razones, porque sólo ellas son la razón de lo que son y de lo que no son, de lo que captan y de lo que rechazan del sentir. Las guía, a cada una, un ideal subjetivo y, de acuerdo con este ideal, se van determinando, se van señalando, van auto-significándose y, con ello, van actualizándose gradualmente. Y, con la progresiva actualización de sí mismas, van logrando la base metafísica del universo: sólo desde la plataforma de la actualidad tienen razón de ser las restantes categorías de existencia. Por esto, «si no hay entidad *actual*, no hay razón», ni fundamento del mundo.

«Actual» significa determinado, definido, «decidido». Pero hemos de anotar que, en la Filosofía del Organismo, la «decisión» se toma en su sentido etimológico de corte, sección, partición. Hay en lo real un fondo común, continuo e indiferencial, y el advenimiento de una entidad actual sólo es posible mediante una sección en el continuo. Una entidad actual es lo dado por la «decisión» que así la sesga (y la individualiza) de lo no-dado en esa ocasión.

La actualidad, en su sentido de corte y auto-funcionamiento, es algo que un ser va conquistando paso a paso; no es algo que se le da hecho desde un principio, sino algo que va progresivamente haciendo; y, al hacerlo, se va autocreando. De ahí que las entidades actuales *vayan sustancializándose* progresivamente.

En todo caso, lo actual es lo opuesto a lo indeciso, a lo continuo, a lo potencial. Lo «potencial» tiene en Whitehead varios sentidos interrelacionados. Frecuentemente habla de los «objetos eternos» como de puros «potenciales», por cuanto están en sí indiferentes para ingresar en ésta o en aquella entidad actual; pueden ingresar en cualquier ocasión, pero

7. P. R., p. 37.

no están intrinsecamente urgidos hacia ninguna en concreto. Aquí, potencial significa pura potencia indiferenciada. Por otra parte, lo potencial se refiere a lo continuo, a lo no-seccionado, a lo indecidió,⁸ contrariamente, lo actual es lo atómico (así, las *entidades actuales* son *átomos* de realidad). También insiste Whitehead, aplicando el «principio de relatividad», en que todo ser es un potencial para el devenir. Este es el sentido más amplio del término potencial, pues incluye a las actualidades lo mismo que a los puros potenciales. Todo ser —también las entidades actuales— es, en cierto sentido, potencial, porque todo ser tiene posibilidad de intervenir en el proceso universal; sólo que aquí la potencialidad no está intrinsecamente indiferenciada como en el caso de los objetos eternos, sino que cada ser tiene su puesto reservado en el devenir de los demás seres.

Hay en el Whiteheadismo una notable preferencia de lo actual por encima de lo potencial. La realidad está hecha de ambos polos extremos; entre las categorías de existencia también entran categorías puramente potenciales: tales son los «objetos eternos» y, en parte, las «proposiciones», y ya veremos cuán revelante papel cumplen en la constitución del universo. Sin embargo, Whitehead enseña que «*ser algo* es ser discernible en el análisis de algún acto»⁸. Es que, en definitiva, es lo actual —y las entidades actuales son los átomos de la actualidad—, es lo actual la base del mundo en la cosmología orgánica whiteheadiana. Si algo hubiese absolutamente incapaz de entrar en la composición de algún ser actual, ese algo se perdería en la más radical soledad; y, radicalmente solo, ese algo quedaría metafisicamente inane, vacío de entidad, *nihiliforme*; si algo hubiese absolutamente incapaz de entrar prehensivamente en la composición de un ser actual, ese algo dejaría de ser algo, perdería su aliquididad. En la Filosofía del Organismo lo inconexo, lo inexperimentable, lo inactuante —expresiones sinónimas— pesa tanto como lo inexistente, como la nada más vacía.

Por lo que queda dicho recientemente, no es exagerado afirmar que las entidades actuales son los sillares del edificio de la Filosofía del Organismo; son las sustancias (!) de la metafísica whiteheadiana. Y no es que sean tan actuales que estén totalmente privadas de potencialidad; al analizar el carácter compuesto de las entidades actuales, veremos hasta qué punto participan de potencialidad; aparte que, sin referencia a la potencialidad, no sería posible el proceso. Las entidades actuales son los sillares de la Filosofía del Organismo, porque sobre ellas descansa el resto del entramado categorial: las *sociedades* y *sociedades de sociedades* que forman el mundo, cuentan a las entidades actuales entre sus componentes

8. A. I., p. 252.

atómicos; la complejidad de lo actual es una congregación de éstas: y aun las categorías que significan el mundo de lo potencial son categorías de existencia por su capacidad de ingresión en las entidades actuales.

Y entramos en la descripción analítica de las unidades que componen la primera categoría de existencia. Las entidades actuales son *atómicas, compuestas, solidarias, dinámicas, auto-creadoras y experimentadoras*.

La *atomicidad* les viene del hecho de ser «decididamente actuales»; pero tendremos que preguntarnos cómo es posible que Whitehead enlace el atomismo con la correlación universal, el avance desde la disyunción a la conjunción con la progresiva conquista de actualidad singularizadora.

Whitehead, lo mismo que Alexander, adopta el término «emergencia» desarrollado ampliamente por Lloyd Morgan en «Emergent Evolución». Y emplea el término «emergencia» para explicar el origen de las entidades actuales, surgiendo del «sustrato general de actividad»⁹, del «principio de lo último»¹⁰. Este principio de lo último o creatividad —que luego detallaremos mejor— significa «el avance de la *disyunción* a la *conjunción*»¹¹, el paso desde los muchos disyuntos hacia la conjunción unificadora de esos muchos. Originariamente hay datos dispersos e incomunicados; estos datos se van abriendo mutuamente y se van implicando en prehensiones recíprocas; con ello cada entidad actual se acrece interiormente y se va enriqueciendo en lo esencial; las prehensiones correlacionan (y estas relaciones mutuas son intrínsecas) a los datos inicialmente disyuntos. Y el fruto de este trabajo de prehensión conexionadora madura en los átomos de experiencia que son las entidades actuales.

Entonces, ¿cómo es posible afirmar sin contradicción que una entidad actual surge por decisión en la potencialidad y así conquista su carácter atómico y —al mismo tiempo— que el avance creador realiza el devenir de la conjunción? En la conjunción progresiva, ¿no van perdiendo las entidades actuales su atomicidad y, con ella, su actualidad, esa actualidad trabajosamente alcanzada?

Para responder tenemos que desprendernos de la intervención «cosista» de la imaginación en el pensamiento, como ya han señalado Gilson y Jolivet. Así, una consideración «cosista» del átomo le verá localizado, indivisible, aislado, yacente; de este modo le vio la Filosofía y la Ciencia positiva de los siglos xvii y xviii, y por eso no pudieron explicar coherentemente la correlación mutua, la comunicación de las sustancias en los filósofos, la gravitación universal en los físicos; Descartes se sintió inca-

9. S. M. W., p. 185.

10. P. R., p. 39.

11. P. R., p. 40.

paz de explicar la unidad humana y la cosmología de Newton no pudo eliminar la contradicción interior.

No es ésta la mirada de Whitehead; sus entidades actuales son atómicas, pero estos átomos de realidad cumplen el principio de relatividad, que es un principio de solidaridad común. No son mónadas enclaustradas y sólo extrínsecamente coordinadas por un Dios, traído como último recurso, antes de caer en el solipsismo; son, más bien, puntos individuales de la estructura orgánica universal.

Las entidades actuales nacen con la conquista de su individualidad atómica, y se cumplen al llegar a la «satisfacción» final, a donde arriban por el camino de la captación real de lo real. Claro que el momento de la «satisfacción» no significa el final de la trama, el fin del devenir que es el ser de la entidad actual; entonces, precisamente, se entrega la entidad actual como objeto de nuevas prehensiones; desaparece subjetivamente —desaparece como sujeto que se va haciendo— pero es inmortal objetivamente y en esta «inmortalidad objetiva», en este ofrecerse como objeto de prehensiones no desaparece sino que, prehendida, conserva una función determinada en el complejo de sentires; entonces se cumple la naturaleza (a la vez atómica y relacional) en las entidades actuales.

Insistimos en la atomicidad de las entidades actuales, atomicidad peculiar, porque no les exime de solidaridad esencial, pero al fin y al cabo atomicidad. Aunque en seguida analizaremos los ingredientes de estas gotas de experiencia, sin embargo las entidades actuales no reúnen en sí ninguna sociedad de individuos más elementales; las entidades actuales son obstinadamente atómicas; y aun en los momentos más elevados del proceso, en la situación orgánica más compleja se puede apreciar tal carácter, que les es esencial. Cada entidad actual colabora individualmente al proceso y a la organicidad, y colabora con la aportación que a cada una le es peculiar. La organicidad no impone una *masificación* indiscriminada: sólo es posible mediante la presencia activa y generosa de cada sujeto de experiencia desde su ángulo metafísico individualmente conquistado.

Para explicar la *composición* de las entidades actuales, necesitamos aludir a las «prehensiones», «objetos eternos» y a los modos de análisis de los acontecimientos, aunque luego detallaremos con mayor detención estas categorías metafísicas.

También aquí está en contacto la Filosofía del Organismo con los resultados de la ciencia positiva. La Física actual ya no concibe los átomos como *átomos*, como simples e indivisibles. La fisión nuclear no es ya una hipótesis ni un sueño de alquimista. Los átomos son divisibles, y lo son porque tienen una estructura compuesta.

Las entidades actuales —átomos de la Filosofía del Organismo— son compuestas, y su composición puede observarse —estáticamente— en el hecho de la «satisfacción» final y —dinámicamente— en su génesis progresiva.

La «decisión» original en el continuo potencial proporciona un «dato» físico decididamente atómico. La fuerza de la creatividad va aunando datos dispersos, preparando así la unidad de la futura entidad actual. Posteriormente ingresa uno o más objetos eternos que informan y determinan el polo físico de la entidad sehicente y a medida que pasa el tiempo —ese tiempo que afectará radicalmente al sujeto de experiencia—, la entidad en cuestión va realizando en sí prehensiones de su «mundo actual», de su ambiente físico y espiritual, de otras entidades actuales ya «objetivamente inmortales». Estas prehensiones no quedan extrínsecamente adjetivas, en lo periférico, sino que se insertan en la raíz óptica. De este modo van surgiendo nuevas entidades actuales temporales por apropiación de datos físicos, objetos eternos y entidades actuales objetivamente inmortales. Pero hay más: toda apropiación prehensiva se realiza mediante una «forma subjetiva» determinada (emoción, aversión, adversión, consciencia, etc.) y tales formas subjetivas enriquecen la composición interior de las entidades actuales.

Esta apropiación prehensiva consigue que las entidades actuales se vayan integrando y componiendo realmente. Y así se explica que éstas sean sinónimos de ocasiones o sujetos de experiencia y que «un acto de experiencia sea el tipo primario de ocasión»¹², porque la experiencia ha trascendido, con la prehensión, el campo de lo psicológico, para desbordarse por los vastos dominios de la metafísica.

Whitehead insiste en que las entidades actuales son dipolares: constan de un «polo físico» (conjunción de datos físicos) y de un «polo espiritual» (unificación de lo potencial que va ingresando en ellas).

El dato, como tal, es un objeto (*obiectum*) en el sentido etimológico: Es un ser lanzado por la fuerza de la creatividad contra la entidad, que le capta y le integra en su unidad de sujeto de experiencia. Tal es el sentido del «paso de la objetividad a la subjetividad», que se realiza por medio de las prehensiones; nada tiene que ver con los modernos subjetivismos filosóficos; no implica un encastillamiento del sujeto en la torre de marfil de su interioridad ni una negación del mundo exterior. Es, más bien, todo lo contrario: la entidad actual, sin perder su interioridad, vive relijada a su mundo actual y asume los datos que éste le ofrece. Estos datos, en la forma prehensiva, pierden su carácter de *ser-dado*, de objetos ais-

12. P. R., p. 40.

lados e ineficaces; pero en su nueva situación dentro del sujeto prehensor siguen teniendo toda la realidad de que disfrutaban; en cambio, ganan eficacia y solidaridad. De ahí que «toda entidad actual se concibe como acto de experiencia surgido de datos»¹³.

Los objetos eternos aislados señalan el mundo de la pura potencialidad; pero ya sabemos que nada es real, si no es actual o no puede ser descubierto en el análisis de un ser actual. Justamente: en el análisis de toda entidad actual se descubre un polo espiritual, formado por uno o varios objetos, que han ingresado en el sujeto de experiencia para conferirle tal carácter, para velar en él por el orden, para peculiarizarle con el desarrollo de sus posibilidades interiores y para cooperar en la concrecencia o proceso. Gracias a la ingresión de uno o de un complejo de objetos eternos, una entidad actual puede realizar en sí sus posibilidades intrínsecas.

Los objetos eternos empapan de espiritualidad a todo hecho físico, aun al más infimo y elemental. Así, conjuga Whitehead en todo acaecimiento lo que en Descartes eran dos tipos de sustancias irreductibles. En Whitehead cada suceso tiene una «herencia física» y una «reacción mental», que le impulsa a su autorrealización. «El mundo no es simplemente *uno* con muchas fases subordinadas, ni simplemente un hecho estático en su esencia y con ilusión de cambio»¹⁴.

Esperamos, en otra ocasión, poder estimar cierta originalísima renovación del hilemorfismo, que aporta la Filosofía del Organismo. Quede aquí esbozado: el polo físico de cada entidad actual recuerda la materia prima de las sustancias aristotélicas; a su vez, el polo espiritual señala la realidad de la forma sustancial. Ambos polos —como la materia prima y la forma sustancial— son principios de ser, que se acoplan para formar el «tertium quid» de una entidad actual. El polo físico (los datos disyuntos) —un poco la materia aristotélica— es eterno; pero el polo espiritual es, más bien, un elemento de sabor planotizante, ya que no nace de la potencia misma de la materia. Quede para otra ocasión el desarrollo de esta sugerencia.

Seguimos con la descripción de las entidades actuales. Al estudiar más adelante el tema del proceso, lo veremos más detenidamente; pero también aquí debemos iluminar un nuevo aspecto de aquéllas, y es que las entidades actuales son *dinámicas*.

Quizá no sea correcto afirmar que las actividades actuales son dinámicas. Esta expresión parece adjetivar algo que les es muy sustancial. Más bien, las entidades actuales son *dynamis*, la realidad es proceso. Si quere-

13. P. R., p. 69.

14. A. I., p. 243.

mos textos elocuentes, podemos abrir cualquiera de los libros citados del autor por cualquier página. Sirva para comenzar éste: «Una entidad actual es un proceso; no puede describirse en función de la morfología de una materia» ¹⁵. Es evidente que se refiere a la morfología de la materia según el *materialismo* de los siglos XVI y XVII: materia inerte, aislada en la más absoluta inercia.

Nos interesa subrayar el carácter intrínseco del proceso en la constitución esencial de las entidades actuales, aunque luego insistiremos más. Hasta Whitehead, el «motus» pudo significar el accidente que la sustancia gana, pierde o transforma; pudo ser, incluso, algo que afecta a lo sustancial —«generatio», «corruptio»— pero nunca dejó de ser considerado como un *advenimiento*, algo que le ocurre a una sustancia por culpa de agentes foráneos. No había sido considerado el proceso como materia y forma de toda sustancia.

Whitehead tiene aquí una posición distinta, claramente mantenida: «El mundo actual es un proceso», dice la primera categoría de explicación y la cuarta afirma que la noción de entidad significa «un elemento cooperante al proceso de devenir» ¹⁶.

Las entidades actuales son sustancias *insustanciales* o, si se prefiere, sustancias *des-sustancializándose*. En la Filosofía del Organismo el concepto de naturaleza desplaza la noción clásica de sustancia. En el mundo actual, más que el «stare» de la sustancia, vige el «nasci» de la naturaleza. Whitehead emparenta más con el Aristóteles biólogo (dinamicista) que con el Aristóteles metafísico (estabilista), si es que la distinción de los dos Aristóteles tiene algún sentido.

La creatividad recuerda la «natura naturans»; las entidades actuales serán «natura naturans» y, a la vez, «naturata».

Zubiri ha puesto en relieve la diferencia entre las concepciones estática y extática del ser. Whitehead se situaría decididamente en la segunda. A la base de la realidad está el proceso o, si se prefiere, «la realidad es el proceso» ¹⁷. Las sociedades actuales surgen por obra y gracia de la *creatividad*, y, para siempre ya, se empapan de la dinamicidad de la ca-

15. P. R., p. 69.

16. P. R., p. 49. — «El ser de una *res vera* está constituido por su devenir».—P. R., p. 229. — «La realidad es el proceso. Es un absurdo preguntar si el color rojo es real. El color rojo es un ingrediente en el proceso de la realización».—S. M. W., p. 93. — «El acto es esencialmente proceso».—A. I., p. 349. — «Todo hecho individual último debe ser descriptible como un proceso». «Ninguna sociedad es un hecho estático. El carácter histórico del universo pertenece a su esencia. El hecho realizado sólo puede entenderse como algo que tiene su lugar entre los datos activos que forman el futuro».—M. T., p. 113. — «El proceso y la individualidad se requieren mutuamente».—M. P., p. 115. — La Filosofía del Organismo, con la física nueva, «en lugar de la noción aristotélica de procesión de las formas ha puesto la noción de formas de proceso».—M. T., p. 161.

17. S. M. W., p. 93.

tegoría de lo último. Más aún: toda categoría de existencia tiene su papel en el proceso: las entidades actuales, prehensiones, nexos, multiplicidades, contrastes, proposiciones y formas subjetivas evolucionan en la marcha del devenir; los objetos eternos no evolucionan, pero actúan como metas finales del proceso. Ninguna categoría de existencia es ajena; «las nociones de proceso y existencia se presuponen mutuamente»¹⁸.

Desde el momento de la «inmediatez subjetiva» —momento originario en que surge la nueva unidad atómica— hasta el término de la «satisfacción» o cumplimiento óntico, toda entidad actual va persiguiendo una trayectoria de concreción, un viático esencial «concrecente».

El presente no significa jamás el estacionamiento de ninguna entidad actual; y, aun tras la satisfacción subjetiva, no se asientan en la quietud de los seres perfectos: tras la satisfacción subjetiva, el «perecer subjetivo» de una entidad actual significa la inmortalidad objetiva de quien se perpetúa, haciéndose implicar en unidades nuevas que vuelven a pasar por el momento inicial de inmediatez subjetiva.

Tal dinamicidad, como puede apreciarse, no excluye la atomicidad ni la correlación, sino que las presupone. El proceso de la Filosofía del Organismo sería inexplicable, si las entidades actuales no fueran unidades individuales, henchidas de cohesión radical; y fácilmente puede apreciarse la implícita superación del mecanicismo; las entidades actuales son cualquier cosa menos que máquinas estrínsecamente impulsadas a movimientos puramente locales y cuantitativos; las entidades actuales en el Whiteheadismo son órganos potenciados «ab intrínseco», subjetivamente capaces de resolución cualitativa y sustancial.

De este modo elimina Whitehead la imagen estática del universo, imagen tan acusada en el *materialismo* de la Física y de la Filosofía Modernas. Whitehead quiere poner a tono su pensamiento con los resultados últimos de la Ciencia. El energetismo de Ostwald, la segunda ley de la Termodinámica, las leyes electromagnéticas de Maxwell, el evolucionismo de Darwin, el quantum de acción de Plank, la convertibilidad recíproca de materia y energía según la famosa ecuación de Einstein..., traen la dinamicidad, la conexión y la unicidad del universo.

Únicamente me interesa hacer ver que, si entre la segunda ley de la Termodinámica y el proceso de la realidad en la Filosofía del Organismo hay un punto común en el sentido vectorial que ambas implican, sin embargo, en la segunda ley el término final es la muerte, la estaticidad absoluta del universo, en el equilibrio térmico. En cambio, en la Filosofía

18. M. T., p. 114.

del Organismo el término sin término del proceso apunta a un organicismo más complejo y perfecto.

Por otra parte, toda entidad actual es *auto-creadora*: trabaja la propia auto-relación y colabora en la co-realización del mundo actual. La dinamicidad culmina en auto-causación desde el momento en que la realidad es *dynamis*, proceso, concrección; y la novena categoría de explicación enseña «que el *cómo* una entidad actual *deviene*, constituye *lo que esa entidad actual es*».

Hay una expresión muy cara a cierta tradición filosófica que Whitehead recoge como expresión de las entidades actuales: las entidades actuales son «causa sui». La tradición filosófica en que se ha visto implicada esta expresión la han investido, casi inevitablemente, de una evocación de evolucionismo panteísta. Y, desde luego, rigurosamente hablando, la *sui-causación* no puede describirse en términos de causalidad trascendente.

Auto-creación, «causa sui», auto-relación..., son sinónimos de un concepto muy familiar a Whitehead y necesitamos dar explicación a su contenido, tanto más cuanto que parece envolver el imposible de una contradicción.

De alguna manera, todas las filosofías teleológicas admiten la auto-causación: la causa final —«prima in ordine intentionis, postrema in ordine executionis», han dicho los escolásticos—, está presente y actúa, cuando todavía no tiene consistencia física; el fin es causado «in ordine executionis», sin perjuicio de que sea causa «in ordine intentionis»; de este modo, toda filosofía teleológica admite que lo que todavía no es puede —en cierta manera— hacerse ser, auto-crearse.

En el Whiteheadismo los objetos eternos recogen las posibilidades ónticas de cada ser actual; en el proceso son el «señuelo para el sentir» y, hasta cierto punto, el «eterno acicate del deseo»; es decir, que en el polo espiritual de cada entidad actual, inmanente a ella misma, palpita —«intentionaliter», digamos —el fin, la fuerza y las posibilidades teleológicas de la misma; de esta manera actúan desde dentro hacia la interior realización.

Pero hay más: las entidades actuales son especialmente autocreadoras, porque participan del fondo común de creatividad: participación que se hace inmanente impulso de ser. Lo vamos a ver más detalladamente, deteniéndonos ya ante esta «categoría de lo último».

«El acaecimiento es la unidad de lo real de las cosas. El módulo durable emergente es la estabilización del logro emergente, para que llegue a ser un hecho que retenga su identidad a través del proceso»¹⁹. El acae-

19. P. R., p. 40.

cimiento, la entidad actual, no es creado instantáneamente, sino que se presenta en el mundo actual por emergencia paulatina a partir del fondo de potencialidad universal que es la creatividad.

La filosofía escolástica ha trabajado el concepto de creación. No es un «motus» en el específico sentido del término: el «motus» propiamente implica un sujeto paciente de cambio; así, los cambios sustanciales, los más radicales cambios, suponen una materia común a los estados antecedente y consiguiente del ser que cambia. Pero, en la creación, el estado antecedente es el no-estado, la nada, y el estado consiguiente es la total presencia del ser originado. Es evidente que la creación así entendida supone un agente trascendente, ajeno, material y formalmente, y sólo eficientemente ligado, al nuevo ser.

No es éste el sentido de la creatividad whiteheadiana. Hay una producción de «novedad», pero el nuevo ser no reclama una acción transcendente, ni la novedad significa la «creatio ex nihilo»: la novedad del nuevo ser es la maduración de un esfuerzo de síntesis; es inmanente al mundo mismo y actúa incansada y misteriosamente desde el principio del estado de orden social y personal que integra este mundo actual. Si «in principio erat chaos», también «in principio» era la creatividad como antítesis del aislacionismo original; la creatividad respira afanes de coordinación; es la voz del pastor, que congrega sus ovejas, para que formen el rebaño de la realidad actual. Sin su presencia original, la dispersión primera hubiera permanecido en situación de nihilidad.

Finalmente, resta subrayar una última propiedad de las entidades actuales: su *experiencialidad*. Con tal neologismo quisiéramos caracterizar algo que les es muy propio, algo que unifica en sí los otros atributos que hemos ido describiendo.

Al principio del capítulo enumerábamos una letanía de términos, que Whitehead emplea con sentido de sinónimos de entidad actual; interesa aquí recordar los de «hechos de experiencia» y «gotas de experiencia». Por otra parte, el vocablo «experiencia» se repite insistentemente a lo largo de los escritos todos de Whitehead, especialmente en *Proceso y Realidad*.

La Filosofía del Organismo mantiene un principio fundamental —el «principio subjetivista reformado»— que enseña que «todo el universo consta de elementos revelados en el análisis de las experiencias de los sujetos», hasta el punto de que «fuera de las experiencias de los sujetos no hay nada, nada, absolutamente nada»²⁰. No cabe un empirismo más

20. P. R., pp. 229-30.

absoluto: en Hume o en Locke, el empirismo pudo limitarse a los círculos de la psicología y de la epistemología: Las categorías de existencia tienen una peculiar referencia a la experiencia como sujeto, objeto o sujeto-objeto de la misma.

Veíamos que para la Filosofía del Organismo, toda entidad actual es medularmente orgánica, radicalmente correlacionada con el resto del universo; en el aislamiento es imposible la entidad. Ahora lo comprendemos mejor, al estudiar su dimensión de experiencialidad: una entidad actual, absolutamente aislada, sería también absolutamente inexperimentable; pero acabamos de leer en *Proceso y realidad* que «fuera de la experiencia de los sujetos no hay nada, nada, absolutamente nada».

Toda entidad actual se resuelve en prehensiones de su mundo actual, de su ambiente circunstante. Esta capacidad prehensiva está a la mano de los más ínfimos entes actuales; todo ente actual prehende las demás entidades actuales de su mundo actual y es prehendida por éstas: de ahí se sigue que el universo sea un teatro de correlaciones prehensivas, de sentires coordinadores; y las entidades actuales sustentan subjetivamente tal empirismo verdaderamente universal.

Cuando una entidad actual logra, por fin, la unidad interior que la constituye como tal, es primordialmente un sujeto que vigila por su enriquecimiento interior, por esa gradual concreción por la que constantemente va superando su situación subjetiva y va apuntando a módulos superjetivos más plenos. Toda entidad actual es un sujeto, por más que, a su vez, puede ofrecerse como objeto a otros sujetos de experiencia. Y no es menester que viva en las alturas de la espiritualidad consciente, porque la consciencia, para la Filosofía del Organismo, es menos elemental que la experiencia.

Aunque no toda ocasión actual sea sujeto consciente de su actividad, sí que está potenciada para «experimentar» a su mundo actual por la captación prehensiva de datos y objetos. Y está esencialmente potenciada para la experiencia, porque aun los más simples elementos de actualidad están animados por un polo espiritual, por una especie de alma que les confiere una altura orgánica y «experimentadora». Ya sabemos que las entidades actuales del Whiteheadismo sustituyen a las sustancias espirituales del Cartesianismo, «cuya esencia total o naturaleza es prehendere»²¹.

Tal es la nota de experimentalidad que en las entidades actuales sintetiza las restantes propiedades. En efecto: sólo unos seres individuales —átomos— pueden ser sujeto de experiencias: al serlo del modo peculiar del Whiteheadismo, aportan para sí un carácter esencialmente *compuesto*

21. P. R., p. 70.

y, a la vez, solidario con el mundo actual como fruto de su «dynamis» de *auto-creación*.

La experiencialidad es el anverso y el reverso de todo ser actual y (en la medida en que iremos viendo en otros capítulos) de las restantes categorías de existencia. Por esto, dice Whitehead que «en lugar de la jerarquía hegeliana de categorías de pensamiento, la Filosofía del Organismo encuentra una jerarquía de categorías de sentir»²².

Aquí se cumple el empirismo whiteheadiano, este empirismo del que hemos dicho que es verdaderamente universal: ahora añadimos que no es un punto más a la línea de empirismos míopes y de corto alcance: en el Whiteheadismo cabe el mundo del pensamiento, de la voluntad y de la conciencia, con el sentido y valor que en otra ocasión esperamos sopesar.

III

LAS PREHENSIONES

Una entidad actual, lo mismo que todo organismo, puede ser estudiada desde dos puntos de vista: desde el proceso de su constitución o desde el hecho de su ser constituido ya; desde una consideración dinámica o desde un ángulo de quietud estático. El primero sería el estudio *genético*; el segundo significaría una consideración *morfológica*.

Al referirnos aquí a las prehensiones, intentamos un análisis genético de las entidades actuales; con él, de alguna manera, continuamos la iluminación de la primera categoría de existencia, ya que éstas se generan a base de prehensiones. El proceso de constitución es un proceso esencialmente relacional, concrescente, *prehensivo*. Whitehead dedica toda la segunda parte de *Proceso y Realidad* a este tema, que resulta de vital interés, para entender elementalmente la metafísica whiteheadiana; hay que recordar que una entidad actual es una especie de sustancia, «cuya existencia total o naturaleza es prehendere»²³.

Ya se ha dicho que las entidades actuales son complejas, compuestas, divisibles y admiten un indefinido número de formas de análisis. Cuando, en el análisis, resultan los elementos más concretos de la naturaleza de las entidades actuales, este tipo de análisis se denomina «división» y tales elementos constituyen las «prehensiones».

Ya tenemos el primer distintivo: Las prehensiones serán lo más concreto de lo concreto, lo subatómico de los átomos de realidad que son las

22. P. R., p. 229.

23. P. R., p. 70.

entidades actuales. Y es significativo que la mayor parte de *Proceso y Realidad* esté dedicado al estudio de entidades actuales y prehensiones: la Filosofía del Organismo construye generalizaciones, para venir con ellas —desde ellas— *a lo concreto*; la generalización no es el estadio definitivo: significa, más bien, la toma de impulso, para volcarse sobre los hechos.

Por lo mismo que las prehensiones resultan ser los elementos más concretos de la naturaleza de las entidades actuales, «una prehensión reproduce en sí las características generales de una entidad actual»²⁴. Este principio nos servirá para organizar nuestro estudio de las diversas peculiaridades de las prehensiones.

En primer lugar, las prehensiones participan de la atomicidad y, consiguientemente, de la actualidad de las entidades actuales. Como últimos elementos en que se resuelven analíticamente las entidades de la primera categoría de existencia, las prehensiones son verdaderamente elementales e *indecisibles*. En cambio, si pensamos la atomicidad en el sentido de la independencia de que gozan las entidades actuales, entonces tenemos que negarles este atributo.

Y es que las prehensiones no están intrínsecamente capacitadas para desarrollar por sí la autonomía activa de las ocasiones de experiencia; precisamente la misión de aquéllas es ir proporcionando a éstas esa unidad peculiar, que les hace sujetos individuales. Las prehensiones no laboran para sí, por la sencilla razón de que no abrigan un sí mismo propio sino que participan de la unidad del sujeto prehensor.

Por la misma razón, hemos de reconocer que no poseen plena actualidad, por más que sean los más específicos agentes de la actualización. El «principio ontológico» exige que los seres plenamente actuales posean auto-significación, que sean razón de sí mismos, en una palabra, que gocen de un mínimo auto-funcionamiento en el proceso. Y una prehensión encuentra su razón de ser en el sujeto prehensor: se inserta en el auto-funcionamiento de éste, colaborando a la concrecencia del mismo. Por todo esto, las prehensiones son actuales pero no vienen a constituir verdaderos átomos de actualidad.

Sería difícil —seguramente imposible— hallar un equivalente en otras corrientes filosóficas. Acaso la Escolástica pueda aportar un rayo de luz con su doctrina de los accidentes, de esas curiosas realidades, que tienen verdadera entidad y que, sin embargo, más que seres son *del ser*; y de forma similar las prehensiones, más que sujetos de experiencia, hay que concebirlas a modo de participaciones actuales en la experiencia cósmica;

24. P. R., p. 37.

más que actuales, son *de los seres actuales*. Claro que no tenemos que recoger exhaustivamente el simil: las prehensiones, no advienen superficialmente a la constitutividad de las entidades actuales; más bien, hemos de ver en ellas la correalización de éstas. Sólo que no son «sui juris», no disfrutan en sí mismas de «personalidad», pero contribuyen consigo mismas a la mismidad de los seres, que se son razones auto-funcionadoras; son componentes sustanciales de estas realidades, cuya esencia y naturaleza es precisamente prehendér.

En el pluralismo que defiende la Filosofía del Organismo, las prehensiones son los agentes de la solidaridad. Repetiremos un texto: «toda entidad actual se concibe como acto de experiencia surgido de datos. Es un proceso de sentir los varios datos, de suerte que se absorban en una «satisfacción individual»²⁵.

Por las prehensiones las entidades actuales se implican mutuamente y forman sociedades. Las entidades actuales, por medio de sus prehensiones, actualizan el principio de creatividad: inicialmente dispersas, disyuntas, se van implicando en mutuos sentires. Las prehensiones realizan la progresiva conjuntidad: los múltiples datos van adquiriendo una unidad de sentido con lo que van surgiendo nuevas —y más complejas— unidades: los «contrastes». Con ello queda indicado que, de hecho, hay un indefinido número de categorías de existencia, pues los múltiples datos se unen en un contraste, y éste se ofrece como dato complejo para contrastes sucesivos: es una marcha incesante hacia ulteriores tipos de existencia, hacia contrastes más ricos y complejos.

Más que solidarias, las prehensiones son la realización de la solidaridad universal. Gracias a ellas estas «creaturas monádicas», que son las entidades actuales, no resultan realidades claustradas como las mónadas de Leibniz. Merced a las prehensiones, las entidades actuales se enriquecen progresivamente y apuntan a la satisfacción final.

«La teoría de las prehensiones encarna una protesta contra la bifurcación de la naturaleza. Encarna aún más que esto. Su protesta es contra la bifurcación de actualidades»²⁶. Exactamente: todo el esfuerzo de Whitehead apunta a la eliminación de incoherencia en la concepción del universo; para esto la organicidad y el proceso representan el lazo de la continuidad óptica en el mundo y las prehensiones significan la realización de ese proceso y de esa organicidad. Las entidades actuales, a pesar de ser dipolares (físico-espirituales), no están hechas de la superposición de sustancias heterogéneas: en la Filosofía del Organismo hay una especie de *unión substancial*, por lo que es todo en las entidades actuales

25. P. R., p. 69.

26. P. R., p. 391.

(no el solo polo espiritual) lo que prehende y lo que es prehendido, lo que fundamenta, activa y pasivamente, la *comprensión universal*; es toda la entidad actual la que forma esta típica unidad subjetiva prehensora. Porque median las prehensiones, no hay —por una parte— naturaleza, actualidades inertes puramente *cuantas* y extensas y —por otro lado— espíritu, actualidades que sean puras actividades; por la teoría de las prehensiones el mundo es convivencia: cae todo solipsismo, todo aislacionismo, todo *materialismo* del pensamiento moderno; pierde sus bases el Cartesiano y con él todos los dualismos metafísicos: La realidad actual no es dual; tampoco es simplemente una: la realidad actual participa dipolarmente de todas las modalidades de existencia, ayuntadas en una compleja unidad de sentir.

Las prehensiones practican la cohesividad, la correlación de los datos de este mundo. De tal forma, este mundo va adquiriendo un encuadre orgánico. Las prehensiones *organizan* la realidad, de modo que el proceso individual de cada organismo emergente sintonice con el con-crecimiento de este macro-organismo en progresivo ensanchamiento, que es el mundo actual. Por los caminos de la Filosofía del Organismo no transitan solitarios vagabundos; son caminos que dan paso a la única peregrinación cósmica, peregrinación de romeros solidarios en su afán de avance y en su intento de unificación. El mundo actual se aúna por las prehensiones: el mundo actual es relacional, porque en él es posible el telar prehensivo: las prehensiones le atraen la conjunción de disyunciones por la congregación correlacionadora de cuanto es.

Aludiremos ahora al valor creacional de las prehensiones. Ya sabemos que para la Filosofía del Organismo algo en tanto es en cuanto logra conjuntidad metafísica; es decir, lo disyunto, lo intrinsecamente incapaz de *ayuntamiento* vale como nada. Y las prehensiones, al realizar la solidaridad de lo disyunto, consiguen el crecimiento entitativo de la actualidad; y, en la medida en que lo logran, son agentes creadores del mundo.

En otro sentido: las prehensiones realizan el paso de la objetividad a la subjetividad. No aludimos a ninguna nueva eclosión de subjetivismo. Simplemente, por las prehensiones, los datos pierden su carácter objetivo de estar-ahí y se sumergen en la intimidad óptica de la entidad actual, *sujeto*, de esa prehensión. Acudiendo a una noción matemática, escribe Whitehead que «los sentires son vectoriales, puesto que sienten lo que está ahí y lo transmutan en lo que está aquí». Pero nótese que lo fundamental de las prehensiones no consiste en el *traslado local* de un dato, sino en una transformación esencial de éste, el cobrar realidad relacional; es decir: en una literal *re-creación* del mundo.

Para que las prehensiones sean verdaderamente creativas, es necesario que la congregación de sentires no se realice sin orden ni concierto. Así

es: las prehensiones reciben también el nombre de «apeticiones», porque hay en ellas una tendencia, una aspiración, un sentido teleológico. Es un ejemplo particular de la teleología general del proceso, que mantiene la Filosofía del Organismo, y del racionalismo optimista que profesa Whitehead. El «superjeto» aún no existe objetivamente en las primeras fases de la concrecencia de una entidad actual, y ya entonces constituye la causa final. En las primeras fases de la concrecencia, todavía está incompleta la unidad del sujeto, pero ya cada sentir se acomoda a la unidad que está por hacer. Las prehensiones negativas eliminan del sentir ciertos datos impertinentes para la unidad sehaciente y las positivas van acumulando aquellos datos que exige el superjeto en proyecto.

En este sentido repite Whitehead que toda entidad actual es auto-realizadora, «causa sui». El superjeto está activo en toda prehensión, y cada sentir es «un episodio de la producción de sí mismo»²⁷.

Para ello se requiere «que en la fase primaria del proceso subjetivo haya un sentir conceptual de aspiración subjetiva: el sentir físico y los demás se originan como pasos hacia la realización de esa aspiración conceptual»²⁸.

Su papel es vigilar la coherencia de los datos sucesivamente prehendidos. La compatibilidad de los diversos sentires se logra por su conformidad individual con el fin subjetivo, que es el sentir conceptual y que puede variar en cada fase.

Durante sus fases incompletas, el sujeto tiene la unidad imperfecta de una «proposición», porque tiende a la determinación que sólo parcialmente ha logrado. Es una proposición que busca la verdad metafísica de su plena determinación respecto a su papel en el universo.

Al colaborar en la solidaridad universal, las prehensiones cooperan al proceso cósmico. Solidaridad y proceso son dos aspectos de una misma realidad: la Filosofía del Organismo no concibe la solidaridad como una plastificación de contactos, sino como un aunamiento sucesivo. Las prehensiones están inmersas en el devenir universal, donde todas las formas de existencia, excepto los objetos eternos, van evolucionando.

«El proceso de concrecencia puede dividirse en una fase inicial de muchos sentires y una sucesión de subsiguientes fases de sentires más complejos, que integran los sentires anteriores más simples, hasta llegar a la satisfacción; que es una unidad de sentir compleja»²⁹. Este proceso va, de la fase inicial de disyunción dativa, hacia una concrecencia progresiva, cuya fase final es un «sentir complejo» (un complejo unitario

27. P. R., p. 305.

28. P. R., p. 305.

29. P. R., p. 301.

de sentir, diríamos mejor) enteramente determinado, que se denomina satisfacción y que es el contentar el afán creador»³⁰. Las prehensiones van aportando determinación a la indeterminación inicial del dato. Cuando la entidad actual ha llegado a la fase superior de la satisfacción, cuando ha logrado la máxima conjuntidad, «perece subjetivamente», deja de ser sujeto prehensor.

Mas el subjetivo perecer no significa la aniquilación de la entidad actual. *Nada se pierde en el universo*, dijo Lavoisier. Según la Filosofía del Organismo, una vez que un hecho ha emergido del fondo indeterminado de disyunción, ya no dejará de existir. El perecer subjetivamente le garantiza otro tipo de existencia: la «inmortalidad subjetiva». Deja de ser sujeto activo de prehensión para hacerse sujeto paciente de la comprensión universal. Cuando una entidad actual ha cumplido su proceso de concrecencia, detiene su marcha, no para desaparecer, sino para aparecer bajo la forma de nuevo dato, de objeto para ulteriores prehensiones.

«Las filosofías de la sustancia presuponen un sujeto que ahora encuentra un dato y luego reacciona frente al dato. La Filosofía del Organismo presupone un dato a cuyo encuentro *se sale con sentimientos* y que *progresivamente logra la unidad de un sujeto*. Mas en esta doctrina estaría mejor superjeto que sujeto»³¹. El dato es por sí mero objeto *sin sentido*: pero al acoger el calor prehensivo, el dato se anima, se vivifica, «logra la unidad de un sujeto»; de este modo *siente* a su circunstancia y *consiente* con el proceso total, este proceso cósmico que deviene en línea prehensiva. Y una vez que el dato logra la unidad de sujeto sentiente, progresa subjetivamente; las sucesivas prehensiones significan la concrecencia esencial constitutiva del «superjeto», que se consuma en la cima de la satisfacción entitativa.

En resumen: prehensión y proceso se entrelazan inevitablemente, de modo que no cabe la prehensividad sin la «procesualidad», ni viceversa. Esta es la gran novedad de la Filosofía del Organismo: El dinamismo integrante de las entidades actuales se mueve sobre una base de relaciones coordinadoras y la capacidad prehensiva que impele los repliegues de las ocasiones de experiencia no se realiza desde una plataforma sustancial estática sino desde un proceso de íntima auto-creación. No hay percepción y movimiento por separado; más bien, hay el proceso único de concrecimiento prehensivo. Porque las prehensiones no advienen a modo de adiciones complementarias, sino que se integran por el sistema de *ayuntamiento esencializante*; las entidades actuales no son simplemente

30. P. R., p. 300. El paréntesis es mío.

31. P. R., p. 214. El subrayado es mío.

lo que son, sino lo que consiguen ser, a fuerza de prehensiones y de la «formas subjetivas» adjuntas.

IV

LOS OBJETOS ETERNOS

Objetos eternos y entidades actuales son para la Filosofía del Organismo los fundamentales y antitéticos tipos de existencia. Hemos intentado exponer el sentido de las segundas, desde los dos modos de análisis más interesante: el morfológico u objetivo y el genético o formal. Ahora nos detendremos en la consideración de los objetos eternos, ineludibles para una comprensión del organicismo, que nos ofrece Whitehead. Es un tema al que varias veces hemos hecho alusión y que en alguna parte requería el tratamiento más extenso, que ahora nos proponemos dar.

No es extraño que varias veces ya el tema de los objetos eternos haya llamado a las puertas de nuestra consideración, porque la Filosofía del Organismo es orgánica, incluso en su mismo sistema categorial; no queda perfilada una categoría determinada (y menos siendo tan fundamental como las entidades actuales), si no la ponemos en relación con todas las demás. Sin embargo, por exigencias metodológicas, hemos procurado no detenernos en ello, al estudiar la primera categoría de existencia.

Ya queda señalado que Whitehead propone toda su teoría de los sentires, especialmente en la primera parte de *Proceso y Realidad*. En las otras cuatro partes también se detiene en el estudio de las prehensiones, pero lo hace en forma episódica. En cambio, no ha juntado así toda su doctrina sobre los objetos eternos, sino que la ofrece dispersa a lo largo de las páginas de su obra, y en tal forma que difícilmente se encontrarán diez páginas seguidas, donde no se detenga, explicitando algún aspecto interesante de esta quinta categoría de existencia. Es un dato significativo, para que se aprecie cuán presentes están los objetos eternos en todas las categorías de existencia y en todas las funciones de la realidad.

Los objetos eternos reciben también los nombres de «potenciales puros», «formas platónicas», «formas de definidad», «formas» simplemente, «entes trascendentes». No hay que confundirlos con otros potenciales —las «proposiciones»: éstas son «potenciales impuros», porque están hechas de potencialidad y de actualidad. Y no han logrado la unidad de las ocasiones de experiencia. En cambio, los objetos eternos son íntegra y exclusivamente potencialidad.

La séptima categoría de explicación enseña «que un objeto eterno

sólo puede describirse en términos de su potencialidad para ingresar en el devenir de entidades actuales y que su análisis sólo pone al descubierto otros objetos eternos». El análisis de una entidad actual en sus elementos más concretos la descubre compuesta de prehensiones; su descripción completa requiere una relación a otras entidades actuales, nexos, contrastes..., y a una selección de objetos eternos. En cambio, la descripción de un objeto eterno únicamente descubre un ser potencial para ingresar en entidades actuales, sin referencia ninguna concreta: su análisis únicamente expone su vecindad con otros objetos eternos.

Recordamos que lo potencial en la Filosofía del Organismo es lo opuesto a lo actual, pero ambos términos tienen aquí un sentido un tanto diferente del que les dio Aristóteles.

Los objetos eternos son pura potencialidad, pero esto no quiere decir que estén todavía en potencia de ser. Los objetos eternos son ya, pero *están en potencia de ingresar en el mundo del devenir*.

Tampoco quiere decir que la potencialidad constitutiva de los objetos eternos los reduzca a absoluta indeterminación. Para la Escolástica la materia prima, por ser pura potencia, estaría desnuda de toda propiedad —cuantitativa y cualitativa— y de todo predicamento. En sí la pura potencia resulta absolutamente inasible, física e intelectualmente. En cambio, estos potenciales puros que resultan ser los objetos eternos, son datos de las prehensiones conceptuales y, por ser formas de definidad, importan la determinación específica al hecho.

No obstante, en algún sentido podríamos decir que los objetos eternos son pura potencia, porque, de sí, están absolutamente indeterminados para el ingreso en una determinada ocasión. Los objetos eternos están llamados a ingresar en las entidades actuales, pero originalmente no tienen una razón intrínseca para informar a un sujeto *determinado*. Por esto, diríamos mejor que son las entidades actuales las que están llamadas a investirse de uno, o más, objetos eternos. Incluso si algún orden hay en el mundo de pura potencialidad que componen los objetos eternos, ello es debido al influjo indirecto de las unidades de experiencia que, según su ideal subjetivo, gradúan la pertinencia que les ofrecen los objetos eternos y, últimamente, la «naturaleza primordial» de Dios, como veremos en el capítulo siguiente.

Ahora se hace más inteligible nuestra expresión anterior: los objetos eternos son ya, pero están en potencia de ingresar en este mundo actual. Un objeto eterno, haya o no ingresado, es una categoría de existencia; sin embargo, sólo la ingesión le vincula al proceso de la realidad y actualiza su potencialidad en el devenir.

Las ocasiones de experiencia surgen por emergencia del fondo de crea-

tividad y, desde que son, devienen; en cambio, los objetos eternos *son* originalmente, pero sólo con el tiempo cruzan el mundo del proceso: ya antes de la originación de la época presente eran, y su ser venía definido por su potencia de llegar a ser en la actualidad.

Otro sentido tiene el término «potencia» aplicado a los objetos eternos y es que toda la *potencia*, toda la riqueza de ser de las entidades actuales les viene de la *espiritualidad* de estos seres. Sin objetos eternos el mundo sería acósmico e informe: no habría orden, forma ni color; no sería posible la organización, porque la espiritualidad —también en el Whiteheadismo— es el agente de la experiencia universal; los objetos eternos posibilitan el superjeto final según la aspiración subjetiva de cada entidad actual.

Repetidamente leemos que Whitehead apellida a los objetos eternos «formas de definidad» o «formas» simplemente. Ya hemos dicho que, sin ellos, las entidades actuales quedarían radicalmente *informes*. Y es que la potencialidad de los objetos eternos es necesaria para la actualidad misma de las entidades actuales. «Concebimos la actualidad como relación esencial con alguna posibilidad insondable. Los objetos eternos dan forma a las ocasiones reales con módulos hieráticos, incluidos y excluidos en toda variedad de discriminaciones. Otra visión de la misma verdad es que toda ocasión real es una limitación impuesta a la posibilidad, y que en virtud de esta limitación surge el valor particular de ese conjunto configurado de cosas. De este modo, expresamos cómo una ocasión singular debe ser vista en términos de una ocasión real singular»³².

Hay aquí un hilemorfismo inédito. Las entidades actuales son constitutivamente dipolares: los datos físicos y los objetos eternos se ayuntan en una única unidad de sentir para formar un ente actual. Los datos físicos (la actualidad) hacen de materia y los objetos actuales (la potencialidad) vienen a ser las formas y ambos —actualidad y potencialidad— se integran en la intimidad del nuevo ser, de modo que «concebimos la actualidad como en *relación esencial* con alguna posibilidad insondable». Independientes, la actualidad sin potencialidad, la *fysis* sin el espíritu (como la materia sin la forma), no hay ser, no hay ente actual. Pero, al ser informado el dato original por el objeto eterno, queda aquél determinado en el mundo actual, con el inmanente afán de ser que le impulsa a acrecerse en el proceso.

Todas las entidades actuales son prehendidas por una determinada ocasión, aunque sólo ciertas prehensiones adquieren una importancia apre-

32. S. M. W., pp. 211-2.

cialable en el proceso de auto-causación de aquélla. Pero el principio de relatividad no tiene esta aplicación respecto de las formas de definidad. Algún objeto eterno es imprescindible para la constitución óptica de un sujeto; es inconcebible una entidad actual sin objeto eterno, como es imposible imaginar una sustancia aristotélica sin propiedades primarias ni secundarias. Pero, de hecho, sólo una selección de objetos eternos es sentida positivamente por una entidad actual. La aspiración subjetiva, que guía toda la experiencia de un hecho singular, explica que éste seleccione y capte positivamente determinados objetos eternos; los demás son rechazados del sentir, porque resultan incompatibles para la producción del superjeto. De ahí que la indeterminación para el ingreso no es absoluta; es una indeterminación condicionada, que Whitehead llama «potencialidad real».

Los objetos eternos, en sí mismos indeterminados, son formas de definidad y determinación. Están indeterminados para ingresar en esta o aquella entidad actual; pero, una vez que se ha realizado la ingesión en una entidad actual, ésta queda definida.

«Implican indecisión en sus propias naturalezas»³³. Aquí estriba el carácter antitético de los objetos eternos respecto de las entidades actuales. Estas nacen por «decisión», por corte, por atomización; son ellas mismas átomos de actualidad, porque su emergencia es un tajo en la continuidad de lo potencial. En el polo opuesto, los objetos eternos son esencialmente «indecisos», indeterminados para ingresar en otro micro-organismo; y aun después de la ingesión siguen conservando su carácter universal e indeterminado. Un objeto eterno, «al ingresar en cualquier entidad actual —como pertinente o no— retiene su potencialidad de indefinida diversidad de modos de ingreso, indeterminación potencial que en este caso se ha determinado. El ingreso definido dentro de una entidad actual particular no debe concebirse como mera evocación de ese objeto eterno desde el no-ser; es la evocación de la determinación a partir de la indeterminación. La potencialidad se torna realidad y, no obstante, conserva su mensaje de alternativas que la entidad eludió»³⁴. Por ejemplo, la rojez es un objeto eterno, y aun cuando haya ingresado en la sociedad de entidades actuales que forman *esta* rosa o *este* paño, sigue conservando su universalidad, su «mensaje de alternativas», de modo que puede ingresar también en una rosa que no sea ésta o en otro ser que ni sea rosa ni paño. Por esto, se ha dicho que las categorías de existencia, excepto los objetos eternos, evolucionan

33. P. R., p. 51.

34. P. R., p. 207.

con el proceso: los objetos eternos son agentes del proceso, pero no quedan involucrados por él. Son, a la vez, indefinidos y definidores: son indefinidos por su natural indecisión para un ingreso determinado; pero resultan formas de definidad de las entidades actuales que les sienten positivamente.

Un objeto eterno, por lo menos, es necesario para la constitución formal de una entidad actual. Esto no quiere decir que cada entidad actual tenga *un* objeto eterno, ni que cada objeto eterno pertenezca a *una* entidad actual. No puede haber «sociedad» de entidades actuales sin una característica definidora común a la sociedad; tal característica definidora sería un objeto eterno complejo, con una ingresión común en cada miembro de la sociedad.

Los objetos eternos, como toda categoría de existencia, cumplen el «principio de relatividad». Tampoco para ellos es posible la *abstracción* total. Y su función dentro del cosmos es de la máxima importancia: Sin objetos eternos, sin polo espiritual, no quedan constituidos los átomos de realidad que son las entidades actuales.

Finalmente, los objetos eternos no son *hechos*; al menos, no son hechos de experiencia inmediata. No quiere esto decir que sean inexperimentables en absoluto, pues entonces —según las exigencias epistemológicas del principio de relatividad— serían absolutamente inconcebibles, como la nada misma; cabe experiencia de los objetos eternos, incluso experiencia consciente. Queremos decir que una entidad actual prehente inmediatamente prehensiones, nexos y otras entidades actuales; en cambio, los objetos eternos son hechos de experiencia mediata para toda entidad actual.

Los objetos eternos ni son hechos independientes ni son directamente experimentables. Por su integral potencialidad, por su absoluta deficiencia de actualidad estas formas platónico-whiteheadianas viven originariamente en una continuidad compacta e inerte; es necesario que la acción primordial de Dios insemine en ellas una pertinencia y un orden de ingresión en las entidades actuales, para que así quepan en la experiencia de éstas.

En cambio, son la garantía de la persistente capacidad experiencial del mundo actual.

V

DIOS

Por lo que llevamos dicho, uno podría pensar que la Filosofía del Organismo es decididamente atea. La creatividad es el principio último, causante de la emergencia de todo ser; por otra parte, las entidades actuales son «causa sui», repite Whitehead con Spinoza, y éste con Plotino. ¿Un mundo así concebido tiene alguna necesidad de Dios? ¿No es acaso un mundo semoviente con plena autosuficiencia?

Procuraremos dar respuesta a estos interrogantes. Antes haremos notar, que, por lo pronto, el término «Dios» es muy frecuente en la literatura whiteheadiana. No elude el problema ni se conforma con aludir a él, sino que corona su obra fundamental, *Proceso y Realidad*, con palabras de inspirada piedad hacia Dios. La Filosofía del Organismo, como la Filosofía Escolástica, culmina su metafísica con una teología natural. Podremos no aceptar el Dios que Whitehead nos propone, pero es un hecho que su filosofía quedaría amputada por lo esencial, si no hacemos referencia al problema teológico.

A simple vista se observa que Whitehead adopta un lenguaje diferente, al tratar el tema de Dios. En las otras páginas de *Proceso y Realidad* puede adolecer de cierto tono seco, un poco matematicista a veces, con frecuencia difícil. En su teología, el estilo queda transfigurado por un piadoso aliento de misticismo.

Se palpa el notable avance que en el pensamiento de nuestro filósofo va desde *La ciencia y el mundo moderno* hasta *Proceso y Realidad*. En *La Ciencia y el mundo moderno* dejaba el tema teológico en esbozo. En 1929, con *Proceso y Realidad* Whitehead sostiene toda una teología natural (aparte de su filosofía de la religión que no nos interesa aquí) concorde con todo su sistema metafísico.

Metodológicamente Whitehead no suscribe el intuitivismo, tipo Malebranche, ni el argumento cosmológico de Aristóteles; éste, según Whitehead, se basa en «una física errónea y una cosmología errónea»³⁵; aquél supone una experiencia intuitiva inexistente. Dios es necesario como fuente de limitación determinadora del proceso; *o no existen los hechos o existe Dios*; tal es la posición que conquista la cosmología orgánica whiteheadiana.

Whitehead ha inculcado a Descartes de incoherente. Descartes sienta un dualismo y, ante el testimonio de la experiencia, crea un «Deus ex machina», para que supla la incomunicación de las sustancias en el hom-

35. S. M. W., p. 211.

bre. El Cartesianismo recurre a Dios forzosamente en el problema antropológico, lo mismo que en la garantía de los conocimientos humanos. Por lo menos, Whitehead quiere superar tal incoherencia y cree, desde luego, haberlo logrado en su teología. Quizá, sin embargo, tengamos que culparle luego de este mismo pecado de incoherencia, a pesar de haber intentado superar el dualismo.

«La misión de la Teología es mostrar cómo está fundado el mundo sobre algo situado más allá de los hechos transitorios y cómo desemboca en algo situado más allá de los hechos perecederos. El mundo temporal es la escena de realizaciones finitas y pedimos a la Teología que ponga de manifiesto aquel elemento de las vidas perecederas que es inmortal»³⁶. Con este párrafo cierra Whitehead el capítulo X de *Aventuras de las Ideas*. Le traemos entero, porque desde él esperamos encontrar la perspectiva adecuada, para enfocar el problema teológico en el pensamiento de nuestro filósofo.

En el sentir de la Filosofía perenne —ampliamente esclarecido por trabajos de las más recientes publicaciones— la Teodicea es el ápice de la Metafísica, la comprensión del último por qué de las ultimidades. De tal forma, Dios aparece como visto desde abajo, conocido a través de la mendicidad óptica del mundo, explicando al mismo tiempo tal mendicidad.

También Whitehead participa de esta intuición fundamental: explícitamente lo afirma en *Proceso y Realidad* —el tratado metafísico sistemático— donde la última parte queda consagrada al tema teológico. La consideración de la estructura metafísica de las categorías de existencia temporales termina apuntando a una entidad actual que es primordial y completa, que fundamenta el sistema del universo.

«El mundo temporal es la escena de realizaciones finitas». ¿No comienza por aquí —un pie en la tierra y el otro escalonando las alturas— la Teodicea cristiana? Whitehead lo subraya repetidamente. «Todo suceso actual es, en virtud de su propia naturaleza, finito»³⁷; he ahí un principio metafísico en el que insiste. El devenir, el «fieri», el proceso, han sido tradicionalmente puntos de referencia, ya desde los albores del pensamiento racional, que manifiestan esa finitud de las cosas; y el autor de *Proceso y Realidad* no podía dejar de comulgar con esa posición tradicional.

Pero no hay que engañarse: la aceptación de la finitud del mundo no nos sitúa espontáneamente en un ángulo de transcendencia teológica; ni siquiera en condiciones abiertamente teísticas. Por ejemplo, actualmente el existencialismo se entretiene en resaltar la agonía del mundo

36. A. I., pp. 221-2.

37. A. I., p. 350.

finito; sin embargo, no toda las derivaciones existenciales alcanzan la colina teológica; algunas incluso se complacen en quedar a medio camino, envueltas en el sumidero de la más atea inmanencia.

Whitehead es un filósofo teísta. Ya hemos señalado cómo su metafísica es coronada triunfalmente por una teodicea, por una teología consecuente con todo su pensar. Y es el hecho de la finitud (la caducidad, «el perpetuo perecer de los hechos», prefería él decir), lo que le empuja a tales consecuencias.

Pero (y es triste tener que pronunciar un *pero* aquí, donde las adversativas traen las consecuencias más desastrosas), *pero* Whitehead no logra la depuración de una teología trascendente: la realidad del proceso le dirige hacia la Realidad Divina, pero su Dios es un Dios *excesivamente metido en el mundo*, excesivamente procesual, excesivamente inmanente a las cosas. Las presentes líneas lo irán poniendo de manifiesto.

Permanencia, suceso y recurrencia son, según Whitehead, los tres cualificativos mixtos de la realidad. Aristóteles devela la existencia de substancias permanentes y, a su vera, encuentra el *kata symbebekós*, el «per accidens», transitorio y perecedero; los accidentes encuentran su radicación en la substancia. Toda metafísica se ha encontrado con este cariz híbrido de la realidad mundana, llámese substancia-accidente en el Aristotelismo, sean los polos fisico-conceptuales del Whiteheadismo. En cualquier forma, la realidad se manifiesta metafísicamente compleja, complementada por dos polos que mutuamente se aúnan «en el ineluctable fluir»³⁸. Los accidentes se explican en la substancia, la apariencia en la realidad, el suceso en la permanencia; y es esta substancia, esta realidad, esta permanencia, la que requiere una fundamentación ulterior.

Ahora vemos cuán fácilmente arriba Whitehead a la Teología: le es absolutamente indispensable en su concepción del Universo. Y no necesita pruebas dialécticas ni requiere el principio de causalidad para demostrar la existencia de Dios. Aparte de su repetido rechazo de la dialéctica aristotélica, obra en Whitehead un marcado nominalismo lógico. Para Whitehead la Filosofía Perenne ha abierto un abismo entre Dios y el mundo, abismo gnoseológico y metafísico; y «lo peor de un abismo es que es muy difícil saber lo que ocurre al otro lado de él y esto es lo que le ha ocurrido al Dios de la Teología Tradicional»³⁹. En tal actitud lógicamente nominalista, inevitable desde las exigencias de una metafísica tan cerradamente inmanentista, el descubrimiento de Dios no significa ninguna salida del mundo: es un encontrar a Dios mundanizado, encarnado en cada cosa.

38. P. R., p. 454.

39. A. I., p. 218.

De ahí el profundo sentimiento religioso de Whitehead: verdaderamente encuentra a Dios entre los pucheros, pero de modo muy distinto a nuestra Santa. Consecuentemente Whitehead, apreciará —en confesión explícita— la mística indú, el monismo spinoziano, la poesía romántica y cuantos movimientos culturales lleven un hálito de immanentismo. Es que todo repliegue en la Filosofía del Organismo envuelve en su seno a lo divino.

Whitehead encuentra a Dios *en* el mundo, no *a través del* mundo. Y su atributo fundamental «ad extra» no será el de creador, sino el de una «acción persuasiva»⁴⁰, sobre el mundo. El Dios whiteheadiano no intenta sacar al mundo «ex nihilo» (tampoco podría), sino que ha de conformarse con *procurar* que el avance creador se realiza con orden.

En este punto la teología whiteheadiana se declara mil veces platónica; especialmente en *Aventuras de las Ideas* aparece Dios como el *Eros* interior del Universo, como el ansia metafísica de concreción, de realización óntica que radica en todo ser. Whitehead vuelve al Platón de la última época, al Platón cuyo pensamiento «gira alrededor del juego de siete grandes conceptos, a saber: las ideas, los elementos físicos, la psique, el eros, la armonía, las relaciones matemáticas y el receptáculo», porque «estos conceptos son tan importantes para nosotros hoy como lo eran entonces en la aurora del mundo moderno»⁴¹. Las ideas representan los objetos eternos de la Filosofía del Organismo, los elementos físicos aluden a los polos físicos de las entidades actuales y el receptáculo, como la creatividad, «es la *nodriza* del llegar a ser, *matriz* natural para todas las transformaciones de la vida»⁴². Y Dios es, a la vez, *eros* y *psique* del Universo; *psique*, que, al contemplar los objetos eternos, los ordena eficientemente, dándoles «vida y movimiento»; *eros* que impele a las entidades actuales al proceso armónico autocreador del Universo. No es que Whitehead repita al pie de la letra a Platón; pero ya iremos comprobando cómo su pensamiento está esencialmente transido de Platonismo, en especial en lo que se refiere a su sicología.

Al intentar recortar el concepto whiteheadiano de Dios, no podemos olvidar lo que llevamos dicho sobre el origen cosmológico de su teología. Quizás tengamos que culparle de cosmomorfismo con mucha mayor justicia que él acusa de antropomorfista a la teología tradicional. Y así es: Dios, para Whitehead, es una entidad actual, cuya estructura no difiere fundamentalmente de las demás, excepto que Dios es primordial.

El mundo se hace inmediato a Dios por su naturaleza consiguiente; y

40. A. I., p. 217.

41. A. I., p. 190. Lo mismo repite más adelante en la p. 349.

42. Cfr. PLATÓN, *Timeo*, 49-51. b, donde se refiere al lugar y al Receptáculo al que tantas veces alude Whitehead; de allí recoge expresiones enteras.

Dios, con solícito cuidado, con paciencia infinita, se preocupa de que «nada se pierda», porque «es el poeta del mundo que con amorosa paciencia lo guía mediante su visión de la verdad, belleza y bondad» ⁴³.

Dios se preocupa por el proceso del mundo: «mundanizándose», actualizando su naturaleza potencial, garantiza el orden y endereza el devenir hacia la máxima satisfacción metafísica. Por su naturaleza consecuente Dios va enriqueciéndose ónticamente mediante la reacción del mundo actual sobre El, porque «la sabiduría de su aspiración subjetiva prehende a toda actualidad por lo que puede ser en tal sistema perfeccionado: sus sufrimientos, sus penas, sus fracasos, sus triunfos, sus inmediateces de alegría..., tejidos por la rectitud del sentir en la armonía del sentir universal, que siempre es inmediato, siempre plural, siempre uno, siempre con nuevo avance, moviéndose hacia adelante y sin perecer nunca» ⁴⁴. Dios unifica el proceso y alía todas las fuerzas constructivas, de modo que la fuerza destructiva del mal, en aislamiento, pierde eficacia. La presencia de Dios en el mundo con «la paciente acción de la racionalidad avasalladora de su armonización conceptual», sostiene la unidad, verdad, bondad y belleza —los transcendentales de la metafísica escolástica— del ser. Dios «no crea el mundo, lo salva» ⁴⁵. Y así como todo átomo de experiencia es dipolar, igualmente Dios se integra de una doble naturaleza —la primordial y la consecuente o derivada— que en el proceso apuntan al superjeto divino final. Hibridismo óntico y proceso esencial eran las dos características fundamentales de las ocasiones actuales temporales; hibridismo óntico y proceso esencial son las características fundamentales de la Entidad Actual Divina. Whitehead se ha comprometido a que en su cosmología no haya dualismos imperfectos ni excepciones incoherentes. No es extraño, pues, que su concepto de Dios aparezca recortado por el más riguroso cosmomorfismo.

Dios es una creatura, aunque primordial: es una entidad actual como es también entidad actual «el más trivial soplo de existencia en el más remoto espacio vacío» ⁴⁶. No de equivocismo sino, acaso, de univocismo habrá que culpar a Whitehead; univocismo nominalista, que guía forzosamente a consecuencias panteístas, como ha visto agudamente Pániker ⁴⁷. Dios es un *hecho*, como lo son todos los que constituyen la primera categoría de existencia. Para El no hay una categoría especial: «La existencia de Dios

43. P. R., p. 465.

44. P. R., p. 464.

45. P. R., p. 465.

46. P. R., p. 37.

47. R. PANIKER, *El concepto de naturaleza*, pp. 30 ss. Madrid, 1951.

no es genéricamente diferente de las demás entidades actuales, salvo que Dios es primordial»⁴⁸.

Como sujeto de experiencia, Dios reúne dos polos constitutivos: el polo físico y el polo conceptual, la naturaleza «derivada» y la «primordial» respectivamente. Pero difiere de una entidad actual cualquiera en la originación de estos polos: «la originación de Dios parte del polo espiritual; la de una ocasión actual, del polo físico»⁴⁹. En los hechos creados temporales lo originario es el dato físico; el proceso le traerá la definición conceptual por la prehensión de objetos eternos. Por el contrario, la originación en Dios es a partir de su polo espiritual.

Es la doctrina del hilemorfismo llevada por Whitehead a un universalismo no alcanzado por Aristóteles ni por los árabes. Toda entidad actual, incluso la entidad actual divina, encierra en sí la composición de este doble principio. Así lo exige el propósito whiteheadiano de que ningún ser constituya excepción a los principios metafísicos generales; así lo exige el univocismo nominalista que hemos subrayado en la Filosofía del Organismo.

La «naturaleza primordial» de Dios, es «su contemplación total de los objetos eternos»⁵⁰, «la incondicionada valoración conceptual de la entera multiplicidad de los objetos eternos»⁵¹, «es Dios en abstracción, a solas consigo mismo»⁵², «la concrecencia de una unidad de sentires conceptuales que incluyen entre sus datos todos los objetos eternos»⁵³, «la realización conceptual ilimitada de la absoluta riqueza de potencialidad»⁵⁴.

En parte, la naturaleza primordial de Dios recuerda el Dios aristotélico. En la teología del Estagirista, Dios, en su mismidad, es de naturaleza intelectual, teórica, contemplativa; en abstracción a solas consigo mismo, Dios es pensamiento del pensamiento. En cambio, en su relación con el mundo, el Dios aristotélico es absolutamente extraño a la teología whiteheadiana; desde el ángulo del ser del mundo «en lugar del Dios de Aristóteles como Primer Motor necesitamos un Dios como Principio de Concreación»⁵⁵. Todo esto no impide que en sentido primordial Dios sea contemplación, valoración (casi llega a decir pensamiento) de lo inmaterial, de lo eterno, de lo puramente potencial. Primordialmente, Dios es espectador de los objetos eternos.

No es exacta esta última afirmación; sugiere un sustancialismo muy

48. P. R., p. 112.

49. P. R., p. 60.

50. P. R., p. 74.

51. P. R., p. 53.

52. P. R., p. 57.

53. P. R., p. 128.

54. P. R., p. 461.

55. S. M. W., p. 211.

ajeno al Whiteheadismo. Dios no es *el* espectador, *el* pensador, *el* valorador. El lenguaje, instrumento imprescindible, no expresa adecuadamente esta concepción filosófica; sólo el hecho de anteponer a una palabra el artículo «el», «un», confiere a tal palabra un carácter sustantivo. No se olvide el título de la obra fundamental de Whitehead, *Proceso y Realidad*, donde viene a sostener, no sólo la realidad del proceso, sino también el proceso de toda realidad.

Dios mismo no está exento del proceso. Aún en su aspecto menos «procesal», en su naturaleza primordial, Dios es concrecencia —como toda realidad—. (No quiere Whitehead que su Dios sea una excepción de los principios metafísicos, sino la ejemplificación más cumplida de los mismos). Y se puede decir que Dios es espectador, si no lo entendemos sustantivamente, si pensamos que es una concrecencia de sentires puramente conceptuales, de simples formas, de puros objetos eternos.

«La naturaleza consecuente de Dios es la prehensión física de las actualidades del Universo en evolución»⁵⁶, «es su juicio sobre el mundo»⁵⁷, «es Dios como realmente actual»⁵⁸. La naturaleza primordial de Dios es un sentir positivo estrictamente conceptual; es, pues, un objeto eterno, una forma de definidad de la multiplicidad de formas de definidad.

Dios no puede quedar ahí, porque se estacionaría en lo potencial. Dios, a solas consigo mismo, necesita *comercio* físico con el mundo actual, necesita prehensiones físicas que formen su polo físico, correlativo al polo espiritual. Dios, en su concreta realidad, es una entidad actual; tanto la naturaleza primordial como la consecuente son abstracciones parcializadoras. Por esto, Dios, en su juicio sobre el mundo que es su naturaleza derivada, se mete en y con el mundo actual, prehendiéndole físicamente.

Por su naturaleza consecuente, Dios se hace inmanente al mundo. Pero es una inmanencia radical, no al modo escolástico sino un poco a lo estóico. Según la Filosofía del Organismo, Dios necesita *mundanizarse* para hacerse actual, para superar la potencialidad inicial de su naturaleza primordial. A la inversa de la Filosofía Escolástica, en Whitehead, el mundo es absolutamente necesario a Dios, no Dios al mundo; por esto, Dios se encuentra metido en el mundo, en vez de encontrarse el mundo religado a Dios. Es la consecuencia de no haber comprendido en su puridad el concepto de creación.

Estas prehensiones físicas, como toda prehensión en un sujeto de experiencia, no se añaden extrínsecamente a Dios ni le añaden por fuera las entidades actuales. Estas prehensiones le *constituyen* físicamente. Por

56. P. R., p. 128.

57. P. R., p. 464.

58. P. R., p. 468.

su naturaleza consecuente Dios se hace inmanente al mundo; capta al mundo y el mundo lo capta a El. Y esta prehensión de Dios es garantía de que sea imposible el caos absoluto dentro del universo de las entidades actuales temporales.

Pero si no ha de ser excepción de los principios metafísicos, Dios ha de reunir, además, una «naturaleza superjetiva». Este Dios, compañero de la realidad en proceso, no puede ser un Dios *perfecto*. Dios, como toda entidad actual, es creatura de la creatividad y, como toda creatura, es «causa sui», porque necesita ir progresivamente adquiriendo determinación óntica.

Esta conjunción en Dios de las dos naturalezas —primordial y derivada— junto con el hibridismo óntico de toda entidad actual, explica un grupo de antítesis —aparentemente contradictorias—, que Whitehead se complace en reunir. Leemos: «es tan verdadero decir que Dios es permanente y el mundo fluente, como que el mundo es permanente y Dios fluente. Es tan verdadero decir que Dios es uno y el mundo plural, como que el mundo es uno y Dios es plural. Es tan verdadero decir que, en comparación con el mundo, Dios es eminentemente actual, como que, en comparación con Dios, el mundo es eminentemente actual. Es tan verdadero decir que el mundo es inmanente en Dios como que Dios es inmanente en el mundo. Es tan verdadero decir que Dios trasciende al mundo como que el mundo trasciende a Dios. Es tan verdadero decir que Dios creó el mundo como que el mundo creó a Dios»⁵⁹.

Es larga la cita, pero nos hemos permitido transcribirla entera, porque compendia la metafísica y la teología whiteheadiana. Aquí aparecen los problemas de la permanencia y el fluir, la unidad y la pluralidad, la actualidad y la potencialidad, la inmanencia y la transcendencia, la creación y la creatividad..., los eternos problemas de pensamiento. Forman estos problemas unas constantes a lo largo de la Historia de la Filosofía, pero frecuentemente han sido tratados como antinomias insuperables; y es precisamente el afán de nuestro filósofo mostrar la compatibilidad interior de tales extremos, convertirlos, de contradicciones, en *contrastes*.

Respecto al problema permanencia-fluencia escribe Whitehead, «que no hay el menor problema de permanencia-fluencia. Hay el doble problema: actualidad con permanencia que requiere la fluencia para su complección y actualidad con fluencia que requiere la permanencia para su complección»⁶⁰. Justamente lo potencial (naturaleza primordial de Dios, objetos eternos, polos espirituales) es la permanencia que requiere la fluen-

59. P. R., p. 467.

60. P. R., p. 466.

cia (naturaleza derivada de Dios, datos físicos, polos físicos), para su compleción (naturaleza superjetiva de Dios, sujeto-superjeto de las unidades de experiencia temporales). De ahí que con la misma verdad se puede hablar de la permanencia y eternidad de Dios y de la fluencia y temporalidad del mundo como viceversa. En cualquier caso, se alude a un aspecto, no a la realidad total divina o mundana.

Y porque Dios es, a la vez pero desde distinto sentido, permanente y fluente, por lo mismo es uno y es plural, inmanente y trascendente, actual y potencial, creador y creatura, según se aluda a su naturaleza primordial o a su naturaleza derivada, respectivamente.

Y es que, de alguna manera, Whitehead defiende que todo está en todo, hasta el punto de que afirmar un predicado de un sujeto (lógica aristotélica), es una abstracción parcializadora de la verdad real. En un principio, en el origen de la situación actual de este mundo, había disyunción de datos físicos y objetos eternos, pero el proceso que está a la base de la realidad ha ido sintetizando extremos, conjugándolos en híbridas unidades de experiencia.

Para el concepto whiteheadiano de Dios se sigue de todo esto que Dios no es ser absoluto, esencialmente desligado, total y definitivamente completo; no es omnipotente, como sostiene toda teología trascendente, sino que necesita comercio físico con el mundo, para fundamentarle, fundamentando así su propio proceso de auto-creación progresiva. Dios participa de esa mendicidad óptica universal, que se traduce en proceso íntimo de progresiva auto-constitución. No tiene una naturaleza definitiva sino que, a partir del polo espiritual que es primordial en El, va acreciéndose esencialmente. Su particular peculiaridad consiste en que comienza a devenir a partir del polo espiritual en el que reúne toda la riqueza de potencialidad que se halla inmersa en el mundo; desde él asegura el bien del universo, consistente en salvaguardar el orden en el proceso como «victoria de la persuasión sobre la fuerza»⁶¹.

Sus relaciones con el mundo no son de creación ni tampoco exactamente de emanación. Ni Aristóteles ni Plotino ni Santo Tomás, hallan eco exactamente en la teología whiteheadiana: el Dios de la Filosofía del Organismo, en sus relaciones con el mundo, está más próximo de éste que si fuera su creador pero menos que si fuera el punto primero de una espiral emanatista. Dios está en el mundo, muy en el mundo, pero sólo parcialmente. Es verdad que el mundo sea divino, pero solamente desde el ángulo de la potencialidad; desde el plano de su polo físico, más bien hay que

61. A. I., p. 39.

decir que Dios es mundano y que está esencialmente mundanizado en su naturaleza consecuente.

Dios es la actualidad con permanencia (naturaleza primordial), que requiere la fluencia (naturaleza consiguiente) para su complección (naturaleza superjetiva). Una ocasión temporal es la actualidad con fluencia (polo físico) que requiere la permanencia (objetos eternos), para su complección (sujeto-superjeto). Es un problema único, con partes interdependientes, que se explican unas en función de otras.

Ese es el Dios de la Filosofía del Organismo: Dios «orgánico», como toda realidad. También a El llega el hibridismo hilemórfico universal; también El es de naturaleza físico-espiritual; también tiene mucho que ver con el proceso del mundo. Por eso, no crea (en el sentido cristiano del término): ha de limitarse, como el Demiurgo platónico, a ser poeta y arquitecto, no creador del mundo; y su acción en el espacio-tiempo se concreta en meras formas persuasivas sobre el desorden original, no a modo de creación del ser cósmico, desde la absoluta nada de éste. Dios paradójico —el Señor más rico y, a la vez, o el más indigente del universo— el Dios de la Filosofía del Organismo vive en espera de la consumación del mundo, para lograr la complección de su naturaleza consecuente en el final superjeto divino.

VI

EL PROCESO

En el tuétano del pensamiento filosófico de Whitehead, palpita una intuición básica, una idea-madre, sobre la que se monta todo el andamiaje de la Filosofía del Organismo: es la intuición, la idea, del *proceso*. Desposeídas de la vida del proceso, las entidades actuales quedarían en situación absurda, absolutamente sin sentido; los objetos eternos perderían su razón de ser; y aún Dios (el Dios whiteheadiano), carecería de quehacer sustancial y, con tal quehacer, perdería su mismo ser de Dios. Ni una sola categoría de existencia permanecería, en un plano de quietud, de satisfacción, de plenitud estática.

La concrecencia individual de cada entidad actual y el proceso universal de todo el mundo temporal y de Dios mismo mantienen viva y consistente la onticidad de todo ser, según la *weltanschauung*, que nos ofrece el filósofo de Ramsgate; ya hemos indicado que, si *Proceso y Realidad* es su libro fundamental, es porque en él defiende decididamente que la realidad está en proceso, que la realidad es esencialmente proceso.

«Queda conmigo —rápida cae la tarde», es un dístico, que Whitehead

recoge como síntesis de su pensamiento metafísico. El «queda», alude, a la permanencia; el «cae» significa el proceso. Así, cree Whitehead situarse en el justo medio entre las metafísicas permenidiacas de la sustancia y los sistemas heracliteanos del devenir. Es indudable su deseo de mediar entre los dos extremos, tensando con la misma mano las dos fuerzas antagónicas que definen a este mundo.

Una mirada superficial basta, para apreciar que ahí estriba el máximo esfuerzo de Whitehead. Pero en Filosofía no justifica suficientemente la intención; los resultados de las realizaciones interesan tanto o más que la misma realidad intentada. Ni Descartes ni Kant satisfacen nuestro interés crítico-histórico, por la intención previa a sus revoluciones culturales; la crítica sólo se cumple, al medir su silueta en la Filosofía posterior, silueta que tuvieron que dejar impresa, muchas veces aún a costa de sus propios deseos; era inevitable, dado el relieve y el peso de sus intuiciones últimas.

Por todo esto, quizá se necesite más que una simple mirada superficial, para conocer el punto exacto entre los opuestos permanencia-devenir, en que realmente se sitúa el Whiteheadismo. En tal caso (adelantando la conclusión), creemos que Whitehead pisa más en el devenir que en la permanencia, porque la estaticidad de lo que en el Whiteheadismo es perenne, sólo tiene sentido para recoger y dar cauce a la *extaticidad* del proceso universal: lo que *está* sólo está para que pueda ser lo que *es* y, en último término y en el sentido que iremos delimitando, en el Whiteheadismo sólo es el proceso.

La Cosmología Orgánica acude a unas entidades actuales, unos átomos de realidad que vienen a ser lo más real de lo real, lo verdaderamente real, las realidades finales y definitivas. Es en ellas donde ha de actuar fundamentalmente la fuerza del proceso.

Y justamente así es. Las entidades actuales son *sujetos de experiencia*, pero sólo son tales en la medida en que se van realizando superjetivamente, en la medida en que apuntan al superjeto final. Mirando hacia atrás, a su origen, las entidades actuales no son «ab aeterno», ni aparecen en el instante de una verdadera creación: nacen por la *dynamis* genesiaca de la creatividad, que organiza los datos previamente disyuntos. Mirando hacia adelante, a su meta óptica, se cumplen en la satisfacción del super-sujeto final al que se encaminan. Y en medio del pasado y del futuro, su presencia significa el trabajo de auto-causación de unos seres reconocidos como «causa sui» (aunque no sea exactamente en el sentido spinoziano).

Y aun a la hora del «perecer subjetivo» estas realidades finales no se apagan en el absoluto *no-ser*, sino que reencarnan su virtualidad en nuevas entidades actuales, a modo de datos originantes de éstas. Evidente-

mente el proceso, como alfa y omega del universo, las empapa medularmente y las sostiene en el mundo de lo real.

Para hacernos entender, recordaremos que la terminología whiteheadiana distingue netamente entre lo *real* y lo *actual*. Lo actual es real— aunque no meramente real—, pero lo que es meramente real aún se encuentra en la esfera de potencialidad; lo meramente real está en vías de actualización. No hay categoría de existencia que no sea real, pero sólo son actuales aquellas categorías de existencia que llevan en sí una típica *decisión* físico-espiritual.

Separadas así estas dos esferas de ser, es fácil comprender el doble proceso causal a que hemos aludido (recordamos a este fin el axioma escolástico «operari sequitur esse»). La causalidad eficiente es ejercida por las realidades que son actuales a favor de aquéllas que son aún meramente reales; viceversa, la causalidad teleológica es la tensión de apetencia que un módulo espiritual —y por tanto *meramente real*— ejerce sobre realidades actuales. La primera se ejerce desde el pasado, en el que se congregan en nexo las actualidades; la segunda obra desde el futuro, desde el blanco de las aspiraciones subjetivas. La causalidad final importa el proceso *microscópico*, porque logra la emergencia de cada «micro-organismo» actual, al convertir las condiciones meramente reales en una actualidad determinada; en cambio, la causalidad eficiente da pie a un proceso que Whitehead llama repetidamente *macroscópico*, porque actúa desde el universo de lo actual —desde el nexo de actualidades del pasado— que obra como condición limitadora del proceso consiguiente.

El proceso microscópico alude al interno hacerse de una entidad actual, impulsada por su aspiración subjetiva (teleología) hacia la satisfacción, y constituye la causalidad final. Pero satisfecha la entidad actual, actúa eficientemente en la constitución formal de otras entidades actuales: la concrescencia de cada entidad actual se mueve hacia su causa final, que es su aspiración subjetiva.

«Los acontecimientos se producen (llegan a ser) y perecen»⁶². Tienen una etapa de progresiva concrescencia urgidos por el ansia de ser. Es el momento de *inmediatez* y de la *auto-realización* a manos de la causalidad final: toda su fuerza es decididamente teleológica y transcendente.

Luego viene el «perecer», momento paradójico en el que la entidad actual es y no es a la vez: es, porque aún actúa (ya a modo de causa eficiente); no es, porque no actúa para sí, para su acrecimiento subjetivo sino para la concrescencia de otras ocasiones de experiencia. Y es que Whitehead suscribe parcialmente la cosmología platónica del *Timeo*;

62. A. I., p. 302. El paréntesis es de Whitehead.

también las entidades actuales «están siempre llegando a ser y nunca son realmente» ⁶³.

En resumen: «cada entidad actual, bien que completa por lo que toca a su proceso microscópico, es, empero, incompleta por el hecho de incluir objetivamente el proceso macroscópico» ⁶⁴. En el momento de la satisfacción, el superjeto torna su virtualidad final en cooperación eficiente para la constitución de nuevos sujetos de experiencia.

En la Filosofía del Organismo «la causación eficiente expresa la transición desde una entidad actual a otra entidad actual; y la causación final expresa el proceso interno, mediante el cual la entidad actual llega a ser ella misma» ⁶⁵; la causación final es la búsqueda de sí mismo por parte de la entidad actual; es su afán por auto-definirse, que es el modo de auto-creación de que habla Whitehead. Y cuando cesa la causación final, se inicia la causación eficiente: la entidad actual, satisfecha en su plena determinación, influye positivamente en la emergencia de futuras entidades actuales.

En este sentido, la auto-creación de una entidad actual no es absoluta; una entidad actual depende eficientemente del pasado; por este motivo, sólo con restricciones se la puede conceder el apellido spinoziano de «causa sui».

En todo caso, el proceso es vectorial: Va hacia organismos ulteriores, a partir de organismos antecedentes más simples. Pero el que el proceso sea vectorial no implica que resulte transeunte para la entidad actual: el avance creador no es un avance que impele desde fuera, sino que radica en la hondura del ser.

La palabra que mejor expresa el proceso de una entidad actual es la de «concrecencia». Ya hemos dicho que una entidad actual no se es, sino que se hace: su ser es su quehacer, su quehacer es su ser. Pero el quehacer de un sujeto individual no es labor aislada; es quehacer de colaboración; es hacerse-en-compañía, co-hacerse. Por esto, insiste Whitehead en que por sujeto entiende siempre un sujeto que tiende a formas super-sujetivas, un sujeto en progresiva superación de sí mismo. Si una entidad actual se conformara con su ser de sujeto hecho, elegiría por su destrucción.

Pero también en la metafísica de Whitehead todo ser ama su bien; por esto cultiva la insatisfacción y gusta de la novedad. Así, ayuntándose más y más con la circunstancia, se acrece más y más, y se aproxima más a la satisfacción a que le impele su intrínseca aspiración subjetiva.

63. *Timeo*, 28, a.

64. P. R., p. 293.

65. P. R., p. 208.

Para que sea factible la concrecencia de una entidad actual, es menester un ambiente exterior favorable. Es necesario que haya un principio metafísico general, exigiendo que todo ser sea un potencial para el devenir. Tal es el principio de relatividad, por el que toda entidad —actual y no actual— se ofrece al proceso. De otra manera, si no hay devenir cósmico, no podría haber el devenir individual de una entidad actual.

Toda entidad es un potencial para el proceso. En cuanto que es potencial, resulta indeterminada. Pero, a medida que actualiza esa potencialidad al participar —por ingresión u objetificación— en el proceso de otros sujetos de experiencia, la indeterminación va cediendo a una determinación progresiva. Así, las prehensiones aportan determinación, tanto a la entidad prehendida como al sujeto prehensor.

El devenir es principio de novedad, pero no es en sí mismo algo inédito. Constantemente repite para cada micro-organismo su compás de cuatro partes: dato, proceso, satisfacción, decisión. Este ritmo puede parecer monótono en sí, pero para el mundo es el agente de la novedad y de la sorpresa.

Insiste Whitehead en el carácter sintético del proceso. El análisis trae la disolución anatómica. Un evolucionismo descendente, un evolucionismo que marcha hacia la multiplicidad pone en peligro el centro mismo de la evolución. En cambio, en el avance contrario, avance desde la multiplicidad disyuntiva hacia la conjuntidad cósmica, el poder constructivo del proceso se acrece cuanto más actúa. En consecuencia, el proceso crescente de la Filosofía del Organismo se orienta inversamente a los evolucionismos anteriores. No es la venida desde el Uno, como en la tradición neo-platónica. Es acaso, como en Alexander, la peregrinación desde lo múltiple hacia lo uno, desde la pluralidad objetiva a la unidad subjetiva de experiencia.

El principio subjetivista reformado que suscribe la Filosofía del Organismo es otra elucidación del tema del proceso. Este principio supone que todo ser está hecho de síntesis de experiencia, de sentires y más sentires, hasta el punto de que «fuera de las experiencias de los sujetos no hay nada, nada, absolutamente nada» ⁶⁶. Estos sujetos son lo que son a base de ir *sintiendo* su circunstancia, a base de no sujetarse a una actualidad determinada, sino de aspirar insistentemente hacia nuevas formas superjetivas. Así, tiene sentido afirmar que «proceso es el devenir de la experiencia» ⁶⁷.

El proceso se inserta en las entidades actuales y crea en ellas un «prin-

66. P. R., p. 230.

67. P. R., pp. 229-30.

cipio de inquietud», una «aspiración subjetiva». Es el afán por serse, por auto-realizarse, por cumplir su ser. En la Filosofía del Organismo, los seres no son: llegan a ser y, aún mejor, *llegan a devenir*. Lo que son inicialmente no es lo que tienen que ser; no les es dada, con la existencia, toda su riqueza metafísica. Un poco a la inversa de la Filosofía Clásica, en la metafísica whiteheadiana diríamos que lo primero no es la esencia, sino la existencia; recibida ésta, todavía queda la faena de conquistar su esencialidad. Inicialmente se es sujeto, pero sólo superjetivamente un ser alcanza su plenitud. Es todo el *existencialismo* de Whitehead.

A tales conclusiones lleva esta concepción extática del ser. No hay aislamiento, no es posible la autonomía; nada, nadie, ni siquiera Dios, es en puridad auto-suficiente. Las entidades actuales lanzan al mundo los tentáculos de sus prehensiones y van *sintiendo* a su circunstancia, y la van tornando en «mundo actual». Cada sujeto de experiencia va así unificado lo disperso, haciendo actual la que era sólo unidad potencial.

Es el quehacer de la creatividad, en el que colabora Dios, como creatura primordial. Dios se constituye primordialmente por su prehensión valorativa de todos los objetos eternos, a los que dota de una pertinencia definida con relación a los seres actuales. Desde la naturaleza primordial de Dios (ya lo hemos visto) cada entidad actual sabrá seleccionar los objetos eternos que le sean pertinentes. Con ello se acrece interiormente, y se correlaciona con otras entidades actuales, que también sienten alguna pertinencia con estos objetos eternos. A su vez, dichas entidades actuales se sentirán en correlación con otras, por la misma razón. De este modo, las prehensiones conceptuales no sólo sirven para definir a una entidad actual; ayudan, además, a su afán de convivencia y de desarrollo ordenado.

No sólo las prehensiones positivas, también las negativas acrecen interiormente a un sujeto y le correlacionan con el mundo. Las prehensiones negativas, tanto físicas como conceptuales, indican qué entidades significan el cero de pertinencia para un sujeto determinado. Además, incluyen, lo mismo que las prehensiones positivas, una forma subjetiva determinada y determinante, que también acrecienta la íntima unidad del ser.

Pero no todo cambia. Ya hemos dicho que los objetos eternos permanecen inmutables en el proceso, aunque, por otra parte, no sean indiferentes a él. Un objeto eterno puede actualizar su potencialidad, ingresando en una entidad actual. Puede también no ingresar; para eso es un mero potencial. Pero aun tras el ingreso, este objeto eterno sigue siendo el mismo; informa a un sujeto prehensor, pero él no pierde su posibilidad de ingreso en otras entidades actuales. En toda entidad actual hay, por lo menos, un objeto eterno, integrador del polo espiritual de la misma; esa entidad actual será sujeto del objeto eterno; lo que nunca será es propietario exclusivo.

Conviene que estas formas de definidad, afectadas por el proceso, no sean esencialmente proceso. Conviene que haya algún elemento permanente en el fluir, precisamente para que el fluir no sea caótica desintegración, sino positiva concrecencia; y para que los seres tengan una forma, un nombre, una definición. De tal manera, los objetos eternos no entran esencialmente en proceso, pero únicamente tienen sentido dentro de un mundo dinámico.

Pero nos parece que es insuficiente. Platón metió en proceso a todas las realidades de *este* mundo; y concibió unas entidades ideales y estáticas y perfectas, soporte metafísico de estas realidades, que «están haciéndose constantemente y nunca son perfectamente»⁶⁸. Para ello tuvo que acudir a la *imitación* y *participación*, a ese «tercer hombre», que vino a constituir el centro de tantas discusiones. Algo así quiere hacer Whitehead; sólo que no concede carácter sustantivo a sus objetos eternos. Por lo mismo, se complica la dificultad platónica: ya no es la cuestión de la participación como coordinación de lo que está en esencial génesis y lo que es realmente; es, sobre todo, el problema capital de la fundamentación metafísica del proceso: he ahí el punto crucial de la metafísica de Whitehead en lo referente a los objetos eternos. Un proceso integral, como alfa y omega, se devora a sí mismo; una vez más lo que deviene exige a lo que es; la contingencia reclama la necesidad.

VII

VISION CRITICA FINAL

a) *Las "entidades actuales" y las sustancias.*

Whitehead rechaza la denominación de «sustancia» para sus entidades actuales. Teme que la sustancia no pueda recoger en sí este conjunto de atributos que la primera categoría de existencia contiene. Veremos hasta qué punto es exacta su interpretación.

Pero antes vamos a hacer una digresión que consideramos necesaria; vamos a aludir brevemente al mecanicismo. Whitehead ha despreciado las «metafísicas de la sustancia», pero nos parece que el concepto de sustancia que él ataca es genuinamente mecanicista.

Afirma el mecanicismo que las sustancias de este mundo son por sí mismas inactivas; pero anteriormente ha dejado en claro que además son intrínsecamente impasibles. Su simplificación del devenir no puede

68. *Timeo*, 27, d.

ser más absoluta: no hay más «fieri», que el que supone el mero movimiento local: yuxtaposición, choque, impulso exterior. Con ello creyeron los modernos haber logrado una visión de la realidad más conforme con la experiencia, eliminando definitivamente una serie de «parásitos» de la Filosofía: formas sustanciales, cualidades reales, cambios cualitativos-sustanciales... Y les quedó un sistema «científico», «claro y distinto», como un tratado de matemáticas, de geometría, de física newtoniana.

Desde las perspectivas mecanicistas, es lógico que la sustancia aparezca reducida a su mínima expresión a modo de punto ineficaz, absolutamente falto de espontaneidad. Y lógicamente vendrá el problema de la comunicación de las dos sustancias heterogéneas en el caso del hombre, la imposibilidad de entender las realidades biológicas, la aporía de la acción a distancia, la incongruencia —dentro del Newtonismo— de la ley de la gravitación universal, la irreductibilidad de módulos cualitativos a moldes cuantitativos, la descualificación de la sustancia y la consiguiente subjetivización de las llamadas «cualidades secundarias».

Aquí queríamos llegar. Este es el concepto de sustancia que tiene Whitehead y al que critica fuertemente. Su anti-sustancialismo no pasa de ser un anti-mecanicismo; y los genuinos defensores de la sustancia suscribirán en este punto la crítica de Whitehead. Lo malo es que pensara el filósofo inglés que iban por ahí todas las metafísicas sustancialistas; su desconocimiento de las corrientes genuinamente heredadas de Aristóteles le coloca en la misma situación, un tanto ridícula, de Kant en su crítica de los argumentos teológicos tradicionales: en ambos casos un desconocimiento del integral estado de la cuestión deja ineficaz la universalización de su crítica.

No; la sustancia no es ese módulo yerático, inerte, meramente «cuanto» y sólo superficialmente investido de vida y movimiento. Las cualidades, los accidentes, las pasiones, acciones y reacciones no la recubren superficialmente y la dejan íntimamente intacta. Ni Aristóteles ni, mucho menos, Santo Tomás, admitirían una sustancia creada desposeída de cualidades, de accidentes, de potencia activa y pasiva; ninguno de los dos la concibieron como mero sustentáculo informe y desnudo. En definitiva, la sustancia está encarnada en accidentes, está metida en cualificaciones intrínsecas, está vinculada al cambio y cruzada por la fuerza causal ⁶⁹.

69. Recogemos a este fin un texto nada sospechoso. Pablo Dezza escribe textualmente: «Cave concipias illud stare sub quasi substantia sit aliquod ens latitans et absconditum sub accidentibus, quae essent veluti vestis operiens substantiam (...); accidentia enim sunt ubique est substantia quae est inmanens accidentibus, per accidentia manifestatur (non video albedinem sed substantiam albam), per accidentia agit (non est iners, sed principium dynamicum) et ab accidentibus modificatur (non est immobilis) ita tamen ut essentia non destruaturs». P. DEZZA, S. I., *Metaphysica Generalis*, 3.ª ed., Roma, 1952. pp. 271-2.

Si la hubiera entendido así Whitehead, ¿hubiera maldecido de las *metafísicas de la sustancia*?

b) *El "hilemorfismo" de la Filosofía del Organismo.*

Hemos dejado clara la intención de Whitehead de mediar entre los eternos extremos: Parménides y Heráclito. Si rechaza las metafísicas de la sustancia, no es porque se adscriba al Heraclitismo, sino porque supone a todas aquellas hijas legítimas de Parménides. (Ahora que hemos visto el concepto de sustancia que, en realidad, ataca Whitehead —sustancia concebida a modo mecanicista— nos explicamos esta otra conclusión. Sin saberlo, viene a coincidir con Hoenen ⁷⁰, que señala al «ente parmenidiaco» como primer jalón histórico del mecanicismo).

Aquél «queda conmigo — rápida cae la tarde», quiere recoger los dos extremos en síntesis compatible. Y hace que las entidades actuales acojan en sí, a la vez, participación de lo estático y de lo dinámico. Es, pues, evidente que Whitehead hubiera acogido gozoso las líneas generales de la solución aristotélico-escolástico.

Pero hay que reconocer que Whitehead insiste más en el aspecto dinámico que en el estático; en último término, si las entidades actuales aparecen auto-creadoras, solidarias, experimentadoras, es porque radicalmente recogen en sí una fuente de dinamicidad. Esta dinamicidad se expresa precisamente en afanes de coordinación, de comprensión y de desarrollo entitativo. Y cabe preguntar: ¿Es satisfactoria la solución de Whitehead? ¿No abusa de uno de los dos extremos?

Hay expresiones, y hemos dejado consignadas algunas, de fuerte sabor heracliteano. Frecuentemente parece como si el proceso insustancial fuese el todo y el solo fundamento y realidad, al testar el devenir en quehacer de creatividad. En tales expresiones uno piensa que la Filosofía del Organismo se devora a sí misma en el furor báquico del proceso.

Y, sin embargo, no es ese el honrado sentir de Whitehead. Si emplea, a veces, expresiones extremas, es porque quiere subrayar su franca oposición a la mentalidad «materialista», a una concepción del universo en que los últimos elementos yacen inertes, aislados, resignados en la impotencia de su absoluta inactividad. Quiere que todo el mundo sepa que la Filosofía del Organismo rompe definitivamente con la tradición mecanicista que hace imposible una concepción organicista y vivida de la realidad.

Ya hemos indicado que la intuición que abre el sistema whiteheadiano se centra en una metafísica de la vida y del movimiento. Por esto, las ex-

70. P. HOENEN, S. I., *Cosmologia*, 4.ª ed., Roma, 1949, pp. 136-184.

presiones a que aludimos pertenecen al género polémico, donde no se les puede aplicar el rigor de la exactitud terminológica. Sólo se puede aplicar tal medida en la segunda parte de *Proceso y Realidad*, donde Whitehead ha ido pesando palabra por palabra, para lograr la síntesis formal del sistema de categorías que defiende; y la conclusión que de allí se desprende es que ni es mera *estancia* ni mera *ocurrencia*, sino que todo ser actual comulga al tiempo de ambos extremos.

Por todo esto pensamos que, si la solución whiteheadiana no resulta satisfactoria, no será ciertamente porque afile excesivamente un solo extremo; será, acaso, porque no haya logrado superar la antinomia última: estaticismo-devenir.

Ese es, creo, el fallo de Whitehead. Porque no basta indicar los integrantes; urge, además, encontrar la auténtica fórmula de la integración. En este punto quizá Whitehead hubiera debido ponderar la solución hilemórfica. Aquí, pienso, Platón no le ha orientado adecuadamente.

Whitehead ha sabido distinguir los aspectos material y formal de la realidad, de esa realidad que en el Decálogo de la Filosofía Perenne⁷¹ aparece ya inicialmente compleja. Pero, en su platonismo, no ha logrado la integración satisfactoria. Lo material (elementos físicos disyuntos originales de este mundo) poseía, ya en la prehistoria de este mundo, una cierta individualidad, una típica y extraña modalidad existencial. Por su parte, la formal (los objetos eternos), es hallado, disyunto también, por la naturaleza primordial de Dios. Ambos (objetos eternos y datos físicos) tenían una peculiar esencialidad antes de su congregación actual; como Whitehead ignora el concepto cristiano de creación, tiene que sostener la pre-existencia de ambos.

Y, desde el momento en que lo material y lo formal pudieron pre-existir por separado (aún cuando sucediera fuera del tiempo, que en la Filosofía del Organismo significa fuera de *este* tiempo, fuera de este orden temporal), desde ese momento no pueden integrarse en auténtica unidad.

Sea cual fuere la modalidad de su existencia previa, es inevitable que poseyeran una cierta actualidad. Aunque Whitehead defina a los objetos eternos como «mundo de lo potencial», en él el sentido de lo potencial

71. En esta parte crítica hacemos varias veces referencia a lo que llamamos, según denominación bien antigua, *Filosofía Perenne*; con ello no aludimos a ningún pensador o sistema o actitud filosóficos en concreto; únicamente queremos expresar así ese manojó de principios fundamentales que, con varia formulación, han hallado eco en todos los pensadores y aun en el saber popular acrítico. Tales son los principios lógico-matemáticos de contradicción, razón suficiente, identidad..., el conocimiento metafísico de la complejidad constitutiva del mundo y de su no-plenitud definitiva, de una cierta sustancialidad y un cierto orden..., las instancias éticas primeras..., la existencia y presencia de algo numinoso y divino en relación con el mundo y el hombre. Son principios generales desde donde no se puede urgir una crítica minuciosa del Whiteheadismo; a cambio, ofrecen una inmediata indiscutible evidencia.

no está privado de actualidad (según el concepto aristotélico del término). Y me parece conquista de la Filosofía Perenne —no exclusiva de un sistema o de un pensador particulares—, que de dos seres actuales no puede lograrse una unidad muy fuerte metafísicamente: dos seres actuales, mientras ambos permanezcan actualmente, sólo pueden yuxta-ponerse, co-existir, coordinarse; jamás podrán completarse esencialmente. Y la conclusión es que, en tal caso, persiste insuperada la antinomia pre-aristotélica.

Esta misma antinomia aparece irresuelta respecto de los opuestos permanencia-devenir. Al no lograrse, a nuestro parecer, la perfecta unidad entre los elementos físicos y espirituales de las entidades actuales, nos parece que persiste en el seno mismo de éstas la contradictoria yuxtaposición de quietud y dinamismo. En realidad, sólo desde unas entidades actuales que fueran genuinamente sustanciales y perfectamente unas, creemos pueda lograrse la superación de la antinomia. Pero insistiremos más adelante, al hacer la crítica del proceso en la Filosofía del Organismo.

Y no vale decir que es la lógica aristotélica la que impide la comprensión de este tipo de integración esencial. No me parece admisible el recurso de Whitehead de que es este sistema de categorías lógicas (un sujeto completo en sí y unos atributos que se le adjetivan o predicán sólo por fuera), de que es ese modo de pensar el culpable de tal incipitación. Ya hemos señalado que no es ésa la metafísica que respalda la lógica aristotélica; pero, aun si lo fuera, estamos convencidos de que es conquista de la Filosofía Perenne la conclusión de que la composición de dos seres en acto no puede ser muy honda; conquista de la Filosofía Perenne y no limitación de un sistema.

Sin embargo, quisiéramos que se nos entendiera en lo que vamos a decir. Hemos hecho constar nuestro deseo de justa ponderación. Si no se nos interpreta mal, pienso que Whitehead puede traer una preciosa aportación, sobre todo a ciertas interpretaciones escolásticas. Sin desconocer la superación en toda corriente escolástica de la simplificación mecanicista, es nuestra opinión que convendría subrayar algo más el elemento dinámico de las sustancias, poner más relevante su cierta espontaneidad; incluso pienso sería aprovechable la «experiencialidad», en que Whitehead siente imbuidas las entidades actuales.

He pedido que no se me interpretase mal; estoy muy lejos de una apologética del devenir sin frenos y del pam-psiquismo. Creo que se trata tan sólo de apurar algunas premisas, que encontramos ya en Aristóteles y en la Tradición escolástica. Veamos.

A Aristóteles somos deudores primordialmente del hallazgo de la solución hilemórfica; la Escolástica depurará este genial descubrimiento

y le dará sentido incluso en el ámbito antropológico; y alguna corriente hará extensa la composición hilemórfica a todas las esferas de lo creado. En cualquier caso, se insiste en la presencia de la «forma» en toda sustancia del mundo espacio-temporal; también en las sustancias anorgánicas y materiales.

No es que queramos unir con la línea sencillamente recta de la univocidad, la *forma* de las sustancias corpóreas, el *principio vital* de los vegetales, la *psique* de los brutos y el *alma* humana. También la analogía nos parece una conquista, y de las más gloriosas, de la Filosofía Perenne. Pero, aun mediante la analogía, hay que reconocer un cierto parentesco ontológico entre todos estos principios formales. Si hemos de evitar el escollo nominalista, ha de ser a base de un acercamiento analógico entre ellos.

Si se nos admite este punto de vista y recogemos la posición aristotélica en el «De ánima», el alma es aquello por lo que primordialmente vivimos, sentimos, entendemos; en este caso no parecerá heterodoxa nuestra conclusión: también en los cuerpos hemos de reconocer cierta espontaneidad vital y una cierta capacidad prehensiva; a ello apuntan precisamente los últimos resultados de las ciencias. Aunque la vida y la conciencia no se encuentran *formalmente* exigidas en todo ser creado, es inevitable concluir en una curiosa organicidad de *toda* sustancia, aun de las más inferiores en la escala metafísica.

En este caso, nos parece aprovechable la sugerencia whiteheadiana. No significaría, en absoluto, una tímida concesión a la *mora vita-organicista*. Sería, simplemente, la explotación de algo que pertenece al tesoro virtual de la metafísica aristotélico-escolástica⁷²; y reportaría un legítimo punto de contacto con la mentalidad contemporánea.

Insistimos en que una recta comprensión de lo que queremos indicar no significaría nuestra defensa del organicismo en cada uno de los detalles en que Whitehead nos lo ofrece; no defendemos, punto por punto y detalle por detalle, el conjunto whiteheadiano. Lo de menos en Filosofía es la minucia estructural; lo verdaderamente importante y decisivo son las intuiciones originales, las sugerencias básicas, las proposiciones primarias. Y en este sentido es en el que recogemos como valioso el pensamiento de Whitehead, su concepción orgánica de la realidad, de *toda* realidad. Y nos pareció aprovechable, precisamente depurada por el principio de analogía universal.

72. Recuérdese una frase de la más rancia tradición escolástica: *Formae naturales sunt actuosae et quasi vivae*.

c) *Las entidades actuales como "causa sui"*:

De la potencia de la creatividad participan las entidades actuales, caracterizadas por Whitehead bajo una denominación de larga tradición en la Historia de la Filosofía. Al caracterizarlas como «causa sui», recoge una expresión que ya se encuentra por lo menos en Plotino y que luego recoge Spinoza con un color peculiarísimo. Whitehead recoge el término, pero quiere desentenderse de las resonancias espirituales que pueda ofrecer. En la Filosofía del Organismo las entidades actuales quieren ser definidas como «causa sui» bajo un sentido nuevo.

Desde el momento en que, según el principio ontológico, no existe absolutamente nada fuera de las experiencias de los sujetos, la experiencia cobra un peso metafísico inédito: significa la estructura óntica de todo ser actual. Y desde la «experiencialidad», desde la captación físico-espiritual, toda entidad actual se está auto-creando en un proceso de con-crescencia experiencial. Toda entidad actual «experimenta», porque participa del principio de lo formal-espiritual; y toda entidad actual, porque esencialmente es experimentadora, se está progresivamente auto-creando.

Ahora podemos asegurar que la auto-causación en la Filosofía del Organismo no madura en un ateísmo, no deja a Dios en situación de ineficacia dinámica y nulidad existencial. Señala, más bien, una especie de participación en la naturaleza activa de Dios, como una prueba cosmológica de la existencia de la Entidad Actual Primordial.

Tampoco es óbice al principio, ya clásico, que señala la prioridad de lo óntico-estático sobre lo óntico-operativo; también Whitehead recoge el principio de que el ser es anterior al obrar. Y, sin embargo, insiste en la auto-causación de todo ser actual. Es que, en este punto, Whitehead arguye desde la realidad presionante de la teleología: una entidad actual no debe ser medida por lo que es en este momento: su mejor ser consiste en su aspiración a ser más, razón final de lo que ya es; es un afán de ser que se va concretando sucesivamente en un *super-ser*, en un ser sobre lo que se era.

Por todo esto dice Whitehead que cada entidad actual es un sujeto que siempre es un *super-sujeto*, un sujeto siempre insatisfecho con el logro conseguido y enfrentado con un progreso más allá de sí mismo. Estamos en el dominio absoluto de las razones finales, que Whitehead llama «aspiraciones subjetivas». No hay sujeto que no vibre a la pauta de su aspiración subjetiva; a ella se dirige y sólo en su consecución logra la «satisfacción». La aspiración subjetiva señala el patrón de las posibilidades y exigencias de un ser actual. Y, como le sale muy de dentro esta inquietud, este «nisis» de crecimiento, por eso —en esa medida y sentido— toda entidad actual es «causa sui».

Así entendida, la expresión pierde peligrosidad; a cambio, ha necesitado restringir sus ambiciones. Y no parece extraña al pensamiento tradicional, que siempre ha sostenido la existencia y poder causal de la teleología⁷³. Sin embargo, hay una diferencia; y es que Whitehead insiste en la estricta inmanencia de la causa final dentro de las entidades actuales. Es muy lógica la postura de Whitehead: puesto que toda entidad actual es un *sujeto*, no resulta extraño que este sujeto tenga un programa vital, unas exigencias y unas posibilidades reconocidas.

Es muy lógico, pero también muy cuestionable, sobre todo si se sacan las últimas consecuencias. Lo de menos es que tales consecuencias abocaran finalmente a una metafísica antropomorfística; lo más grave es que en definitiva no se ve la manera de justificar que unos seres, reconocidos como limitados, puedan ser en sí mismos razón suficiente absoluta de lo que son y de lo que aspiran a ser.

En este punto disentimos por completo de Whitehead. No es una prueba de incoherencia respaldar en Dios las postrimerías metafísicas de los seres actuales; en el caso concreto de la Filosofía Cartesiana puede ser un recurso ilógico, para salvar fácilmente una metafísica insalvable; pero veo como conquista definitiva de la Filosofía Perenne el hallazgo de un Dios creador y recreador de este mundo y de la insistencia en la insuficiencia entitativa de los seres contingentemente actuales.

d) *La teología whiteheadiana:*

Hemos escrito más arriba que Whitehead ha metido excesivamente a Dios en el mundo. Ahora vemos que tan exagerado inmanetismo teológico viene exigido, en la Filosofía del Organismo, por la despersonalización de Dios o, si se prefiere, por la universal personalización de todo ser actual.

No vamos ahora a proseguir la polémica secular en torno al constitutivo metafísico de la persona. Pero es innegable (en el fondo todos los polemistas lo han admitido), es innegable que la persona goza de una *autonomía* y de una *dignidad* peculiarísimas. Es un mismo delito negarle estos atributos, como repartirlos generosamente sobre todo ser actual; la despersonalización, como un personalismo excesivo, atentan igualmente contra la realidad personal.

Whitehead habla de «sociedades personales» y de «personas», aun tra-

73. Es más, la Escolástica ha subrayado especialmente este poder causal del fin. Leemos en Santo Tomás: «Finis est causa causalitatis efficientis, quia facit efficiens esse efficiens; et similiter facit materiam esse materiam et formam esse formam, cum materia non suscipiat formam nisi propter finem et forma non perficiat materiam nisi per finem. Unde dicitur quod *finis est causa causarum*, quia est causa causalitates in omnibus causis». *De principiis naturae*, 2. o

tándose de los más infimos y depauperados entes. Dios goza de un carácter personal, pero de nada le sirve en medio de este mercado donde aun los últimos átomos de realidad pueden lograr la esfera de lo personal.

No es mucho la conclusión whiteheadiana —«o Dios es o los hechos no existen»—, si este Dios depende esencialmente de esos hechos. Aquí la coherencia lleva a Whitehead a un círculo vicioso: *existe Dios y existen los hechos; pero los hechos existen, porque Dios es, y Dios existe, porque los hechos son.*

Y no se ve la manera de fundamentar ulteriormente un círculo, que se cierra sobre sí mismo. Porque la creatividad no trae la solución; este principio de lo último es pura fuerza creativa, en cuanto logra superar su original pasividad; pero es menester que un ser primordial aproveche inicialmente esta pura disponibilidad en que la creatividad consiste. La mejor voluntad es impotente, para salvar este punto fundamental de la Filosofía del Organismo.

El fondo de la visión whiteheadiana del mundo es netamente romántico. Involucra a Dios en el centro de toda realidad, animando así divinamente el espectáculo universal. Romanticismo paradójico dentro de un racionalismo inicial, que obedece al afán de subrayar este típico vital-ontologismo de la Filosofía del Organismo. Es la confluencia de dos corrientes cualitativamente diversas: el evolucionismo de la biología del siglo XIX y la reactualización de la cosmología platónica. Whitehead se ve obligado a hacer equilibrios, para conservar pujantes ambos sistemas de pensamiento. El resultado es esta metafísica un poco a lo divino, en que lo divino se resuelve en una democracia *cosmo-mórfica*.

Consecuentemente, Whitehead tiene que habérselas con un Dios en génesis, un Dios que necesita el concurso del mundo para completarse actualmente, un Dios deficientemente actual.

Pero no podemos aceptar tal teología; supone un retraso en la metafísica, porque la Filosofía Perenne ha dejado bien asentada la existencia de un Dios perfecto en su mismidad. Ni hay otra manera legítima de explicar últimamente este mundo, evidentemente deficiente y mendicante. Es el mundo el que se encuentra religado a Dios, y esta esencial religación no aparece recíproca.

e) *Los objetos eternos.*

En el caso de los objetos eternos, Whitehead ha intentado superar la aporía subsiguiente al mundo de las ideas de Platón. Whitehead conoce las críticas ya tempranas de Aristóteles. No ha insistido en una localización de los objetos eternos; en este tema se limita a ofrecer una frase ca-

balística: «aparecen, cuando se les necesita» ⁷⁴. Pero se ahorra las dificultades inherentes a una renovación del «cosmos noetós».

Sin embargo, hay una dificultad ineludible. ¿Qué radicación encuentran los objetos eternos dentro de las entidades actuales? Porque no se ve el modo de justificar su función tan decisiva metafísicamente, si no aparecen legítimamente radicados muy en la intimidad de las entidades actuales. Si de alguna manera resulta que *ad-vienen*, no pueden cumplir la misión subjetiva que se les ha encargado. Y no sirve decir que es defecto de nuestra mentalidad occidental, influida secularmente por el sustancialismo de Aristóteles. Es la evidencia misma la que exige que nazca muy de dentro todo aquello que es principio intrínseco.

Es más: precisamente acusamos aquí un cierto mecanicismo, que sería poco grato a Whitehead, pero que inconscientemente viene a sostener. Veamos.

Whitehead vuelve a la posición platónica; pero esta vez no se trata de salvar el problema epistemológico de la cognoscibilidad de este mundo; en la Filosofía del Organismo la función de los objetos eternos consiste en fundamentar, a modo de polo espiritual, la organicidad misma de las entidades actuales, y salvar así los principios de esta metafísica de la vida y el movimiento.

Pero si acude para ello a algo extraño originalmente a los datos físicos (que inicialmente yacían dispersos e ineficaces), es porque, de otros modo, tendríamos un mundo inerte, impasible y descualificado. He ahí el rincón mecanicista, que la Filosofía del Organismo esconde. Y la solución de los objetos eternos no deja de ser un recurso deficiente, ya que en el fondo los datos físicos permanecen en un ostracismo original y, en realidad, la vida y el movimiento no podrían salirles muy de dentro. Lo sabemos, porque la unión de dos seres actuales sólo puede lograrse *por fuera*: si los datos físicos originales se muestran tan inactivos y tan impasibles como las sustancias concebidas al modo mecanicista, al recibir los objetos eternos, *recibirán* en ellos la vida y el movimiento; no serán radicalmente vida y movimiento, que es lo que Whitehead pretendía para sus entidades actuales.

Recogemos la posición whiteheadiana de que el principio de organicidad no puede quedar en mera atribución accidental. Pero es que, ya lo hemos dicho, no es interpretar genuinamente el hilemorfismo pensar que las cualidades invisten, a modo de ropaje mudable, a los seres sustanciales. Y en cualquier caso, si los objetos eternos en una entidad actual forman el polo

74. S. M. W., p. 110.

espiritual, es necesario encontrarles una originación mucho más radical e intrínseca.

f) *El "proceso" en la Filosofía del Organismo:*

Finalmente, queremos reunir un par de sugerencias críticas en torno al proceso. Al fin y al cabo, el proceso se ofrece a modo de quicio metafísico de este típico mundo whiteheadiano.

Está muy en lo cierto Whitehead, al constatar la insistente transmisión de esta intuición a lo largo de la historia de la cultura. Y usando un poco esa fuente de verdad que defiende la Crítica Escolástica, empleando para ello la fuerza argumentativa de la *autoridad*, encuentra Whitehead la primera fundamentación del proceso. Todas las culturas que se conocen, en sus múltiples y multiformes manifestaciones, se hacen eco de la caducidad, el devenir, la evolución..., de este mundo.

Aun en las épocas de mayor optimismo se ha mantenido esta constante; aun cuando se ha hablado más encarecidamente del progreso, la convicción de un proceso íntimo daba sentido a tal optimismo, porque en definitiva no hay progreso (ni regreso) sin esta capacidad procesual.

Ni es forzoso que el proceso sea fruto exclusivo de momentos de depresión histórico-espiritual; ya hemos sugerido que el proceso puede ofrecerse matizado con tonos ascensionales y constructivos como también en escala descendente. Y en este caso Heráclito y Bergson podrían representar las dos direcciones opuestas; parece como si escucháramos la voz sombría y melancólica del griego, lamentándose que nadie se bañe en el mismo río, mientras que Bergson se nos sitúa en posición de ilusionada espera a que el «élan vital» consume su viático salvador.

Desde esta especie de caracterología de las metafísicas del devenir, Whitehead difícilmente reproduce un tipo simple; por una parte, parece insistir en la caducidad, en el «perpetuo perecer» de los seres actuales; sin embargo, en el fondo el proceso en la Filosofía del Organismo significa una *con-crescencia*, un crecimiento conjunto del mundo actual. Posiblemente habría que definir a Whitehead más bien entre los optimistas del proceso; pero su optimismo no es ingenuo, sino oriundo de un complejo de consideraciones críticas.

Ya hemos señalado en nuestro capítulo sobre la teología whiteheadiana que, el recoger Whitehead la finitud y caducidad de los hechos actuales, se sitúa exactamente en el primer estadio de la teodicea tomista. Pero también comprobábamos allí que no nace de esta reflexión, sin más, una teología trascendente.

García Morente ⁷⁵ habla de dos mentalidades filosóficas: la mentalidad clásica y la romántica. Una mentalidad clásica, ante la constatación del íntimo devenir del mundo contingente, se hace inmediatamente cargo de la realidad de un Ser Necesario, soporte metafísico fundamentante de esa realidad contingente: Dios resulta así ser la clave no mundana de la arquitectura de este mundo.

En cambio, una mentalidad romántica prefiere sentirse a sí misma metida dentro del espectáculo universal del devenir; prefiere perder el objetivismo del clásico, para encontrarse subjetivamente en el decurso cósmico. Y ya no se hace problema de si hay o no una mano divinamente paternal, que encauza y da sentido al devenir. Más aún, sentirá lo divino muy empapado en el quehacer de acá, muy mundanizado, quizá exclusivamente presente en este mundo.

A pesar del racionalismo que hemos observado en la Filosofía del Organismo, tendríamos que concluir que Whitehead posee sensibilidad romántica. Sobre todo, en *La ciencia y el mundo moderno*, nos ha dejado constancia de su fervor por Shelley, Wordsworth y toda la generación de poetas románticos. Toda esta generación se volvió a la naturaleza con un amor especial, y esa especie de Filosofía natural que nos legaron parece sentirse un poco en la Filosofía del Organismo. A poco que se conozca el pensamiento de Whitehead, se percibe cómo es el empuje vital del bosque de entidades actuales que compone este mundo el epicentro de la meditación del filósofo. Y no hay que extrañarse, si en definitiva el proceso desborda exuberante los márgenes de su pensamiento.

Pero no encontramos en la Filosofía del Organismo la última fundamentación del proceso; más bien, aparece éste como últimamente infundamentado, como inexplicable ulteriormente. Es una fuente de energía, que mana de sí misma, pero su sí mismo quiere aparecer como absolutamente insustancial.

Sin embargo, la lógica también tiene sus exigencias: la lógica natural, no sólo el sistema particular de Aristóteles. Y una de estas exigencias pide que se busque en otro la radicación definitiva de toda realidad que se descubra como insuficiente a sí misma. Justamente, es el caso del proceso: su realidad, tal y como aparece en la Filosofía del Organismo, es de una condición que exige un apoyo entitativo, que impulse originalmente al avance procesual, que prevea el futuro y así dé sentido final a este avance.

Porque Whitehead insiste en la presencia de causas finales dentro del universo; pero el proceso es de sí ciego para la teleología. En consecuencia, para explicar precisamente el sentido final que se advierte en las en-

75. M. GARCÍA MORENTE, *Fundamentos de Filosofía*, 2.ª ed., Madrid, 1947.

tidades actuales, sería necesario el concurso real de una realidad, que no podría ser el procesó; ni tampoco Dios, el Dios de la Filosofía del Organismo. Habría que buscar una especie de realidad transdivina, porque el Dios whiteheadiano nace, cuando ya está el proceso en marcha. Y lo que se pide es precisamente la fundamentación primera de esta misma marcha.

Creemos que el defecto radical nace de un mal planteamiento del problema de la creación. Porque si el mundo no es creado —*creado*, en el sentido cristiano del término— entonces el mundo debería ser perfecto en sí mismo. Precisamente es el hecho de la creación el que exige y explica el dinamismo, el proceso esencial; es el hecho de la creación el que insepina la contingencia en los seres actuales. Toda la insatisfacción óptica del mundo, la inmanente (y trascendente también) «aspiración subjetiva» de las entidades actuales arranca, no de su creatividad como piensa Whitehead, sino de su condición de creaturas.

Sólo apuntalada en un Dios estrictamente creador, puede ofrecerse la fundamentación última del poder causal y de la situación procesual de este mundo, que por otra parte resultan ineludibles y aparecen testimoniados muy especialmente en nuestro tiempo: la Filosofía existencial y los resultados de la micro-física cuántica, Bergson y Teilhard de Chardin, todos subrayan el proceso esencial casi tanto como Whitehead. Pero la clave de tal proceso metafísico únicamente estriba en Dios perfectamente creador.

VIII

Desde la colina que hemos conquistado en nuestra procesión crítica, la Filosofía del Organismo se ofrece con una peculiar presencia. Y quiere ante todo ser reconocida como un *nuevo* modo de penetración especulativa en lo real, como un sistema de filosofía inédito.

Inevitablemente, la novedad que aporta la Filosofía del Organismo no es absoluta. El «nihil novum sub sole» tiene un especial sentido en el quehacer filosófico, donde el pensamiento es patrimonio hereditario de las sucesivas generaciones. Pero la humanidad, en sus sucesivas generaciones, va cualificando progresivamente su tradición espiritual; la Filosofía no es un patrimonio inerte. No es, desde luego, el talento de la parábola, que el siervo haragán escondió en la tierra ⁷⁶, ni la mina guardada en un sudario ⁷⁷; las generaciones de filósofos y pensadores, fieles a su misión, han puesto empeño por ir desvelando la racionalidad última del ser.

76. Mat. 25, 14-30.

77. Luc. 19, 11-27.

Por todo esto, la Filosofía del Organismo se inserta en una línea de presupuestos, métodos y problemas, que la hacen inevitablemente tradicional, por muy revolucionaria que quiera aparecer. Y Whitehead mismo se ve forzado a reconocer su deuda espiritual a un sector de la tradición filosófica, sector enmarcado especialmente por los nombres de Platón, Plotino, Descartes, Locke, Hume, Berkeley, Dewey, Santayana, William James y el formalismo de la logística.

Los nombres citados explican, ya inicialmente, el nominalismo que vicia el sistema de pensamiento de Whitehead. Al mismo tiempo explican la interior heterogeneidad del pensamiento de Whitehead. El nominalismo viene dado en un principio por el rechazo de la abstracción en el profundo sentido que le reconoce la corriente aristotélico-escolástica: Platón se veía imposibilitado por su metafísica a abstraer «a sensibilibus»; los modernos, de cara a lo sensible, no supieron desvelar la «species universalis» y prefirieron hablar de ideas *generales*, antes que reconocer la autenticidad de los conceptos *universales*. En esta situación, Whitehead prosigue la línea (ya clásica entre los sajones) del empirismo.

Tal empirismo nominalista, entre otras múltiples manifestaciones, se traducirá en el rechazo de toda vía racional-causal hacia Dios, en el insustancialismo de las entidades actuales, en la experiencialidad misma de todo lo real, en la consideración de la lógica aristotélica como un inveterado afán de prejuzgar la existencia de substancias, causas formales, etc., en los seres.

Sin embargo, no colabora Whitehead en el intuitivismo irracionalista de Bergson. La inteligencia no deforma lo real ni sirve únicamente como mero instrumento de disección de unas realidades muertas. Más bien, aparece como el modo experiencial de la sociedad personal de entidades actuales que es el hombre, por la que éste capta el proceso orgánico del mundo. No hay en el hombre compartimentos estancos entre inteligencia e intuición: es, más bien, la inteligencia una energía de penetración inmediata, cuasi-intuitiva, en el fluir. En esto, como en todo, el organicismo de Whitehead tiende más a unir que a distinguir y separar.

Por otra parte, la pluralidad y «pluriformidad» de las influencias que hemos registrado en la Filosofía del Organismo, hacen de ésta un sistema complejo, heterogéneo, abiertamente híbrido. Así, conviven bajo el mismo techo el más tangible sensualismo con el espiritualismo más elevado, el estilo seco de la metodología y de la axiomática con el temblor indefinible de los místicos.

En este punto la esencial polaridad universal parece que va a romper el propósito de unidad y simplicidad. Pero si es verdad que el método de Whitehead no es distinguir para unir, también es cierto que el despliegue de la Filosofía del Organismo no se logra por desenvolvimiento uniforme

y simple sino por acopio y concreción de las más dispares corrientes, en busca de una visión orgánica y dinámica del mundo. Y ahora nos explicamos que fuera tan tremendamente difícil seccionar sus diversas categorías de existencia, para hacer un análisis por separado de las mismas. Esta organicidad es, a la vez, la pena y la gloria de Whitehead. Responde, desde luego, a intuiciones remotísimas y a los afanes de más reciente actualidad: los vitalismos y el racio-vitalismo orteguiano son expresiones de esta misma búsqueda de la organicidad más allá del mecanicismo. Pero ¿no tendrá el peligro de involucrar extremos y de romper el difícil equilibrio en que se monta la analogía? Desde luego, un orden final organiza lo real; cierto que la creación es un cosmos; admitido que la estructura es tan realmente ponderable como los elementos estructurados. Pero hay algo más, y en el momento presente es muy posible que ningún sistema de filosofía «orgánica» sea capaz de recogerlo: la individualidad de las sustancias. So pretexto de que los árboles no nos dejen ver el bosque no podemos permitirnos la libertad de talar cada árbol, porque en la tala se esfumaría el bosque.

Es lo que da la sensación de haber ocurrido a Whitehead. Su noble afán por organizar la realidad ha destruido el organismo: desde el momento en que las más ínfimas entidades actuales son divinas, Dios pierde personalidad, sentido y presencia; se cumple la paradoja de que, si todo es divino, nada es divino; si todo es Dios, Dios no es.

La organicidad está en el fondo. Pero quizá no sea una organicidad tan superficialmente apreciable. Valoramos la Filosofía del Organismo como un decidido afán por desvelar la organicidad última; pero es indudable que Whitehead no ha plasmado en su sistema esta ultimidad orgánica. De ahí que la definiéramos, a la vez, como pena y gloria del sistema whiteheadiano.

Lo mismo diríamos del extraño hilemorfismo que la Filosofía del Organismo revive. En el fondo, la dipolaridad de las entidades actuales es una vuelta —inconsciente— al Aristotelismo; pero no ya una vuelta sencilla, simple, sin dobles intenciones.

En Whitehead ha calado muy honda la experiencia platónica y el empirismo moderno; así se explica que su hilemorfismo sólo conserve de Aristóteles la dipolaridad material-formal; pero tanto la materia —datos físicos— como la forma —objetos eternos— preexistían separadamente y sólo se acoplan, sólo buscan la complementaridad para que surja una realidad orgánica, no para *ser*, absolutamente hablando. Todo ello predica que Whitehead se ha hecho cargo del problema de la no simplicidad de lo real; pero ha venido a dar en una complicación difícilmente justificable, especialmente desde la conquista, por parte del pensamiento racional, del

concepto de creación y aun desde el punto de vista de los cambios sustanciales.

Quizá tendríamos que acudir finalmente a una palabra: estupefacción. Parece que Whitehead, en su escarceo metafísico, se ha quedado estupefacto ante la hondura, la riqueza, la potencialidad, el sentido íntimo..., del mundo. Así, estupefacto, ha apuntado sus reflexiones sinceras y profundas como explicación de estas misteriosas ultimidades, como superación de la curiosidad —hecha de ignorancia y de presentimiento— que fue su punto de partida. Pero hubiera necesitado un mayor conocimiento de las corrientes aristotélico-escolásticas; desde luego, le hubiesen aconsejado mejor que el nominalismo empirista o el dualismo platónico.

En todo caso, creemos que Whitehead, con la Filosofía del Organismo, marca una pauta nueva en la Filosofía moderna, una revolución, una crisis tan radical —y aun más, según pienso— que el «Sein und Zeit» de Heidegger. La Filosofía del Organismo está preñada de nuevas, y muy profundas, perspectivas de especial interés en nuestro momento histórico. De ahí que se le haya estudiado con tanto ahínco especialmente en Inglaterra, Estados Unidos y Francia. Depurada por el pensamiento de la Escuela y hecha así más radicalmente metafísica, pienso que la Filosofía del Organismo de Whitehead está llamada a decir su palabra en el momento presente.