

Desde los griegos se viene definiendo el universo como un repertorio de seres que se mueven. El hombre particular, por privilegiado que sea su puesto en el seno de aquel repertorio, es, a la postre, uno de tantos entre los seres que constituyen el cosmos. Por lo mismo es susceptible de quedar comprendido en aquella definición global. Es, también él, un ser que se mueve. La primera nota con la que podemos cualificar, en el orden experiencial, al hombre concreto, unión de materia y espíritu existencialmente realizada, es, probablemente, la de su *mutabilidad*. Con ello no afirmamos que la mutabilidad constituya la esencia del hombre ni de ningún ser particular. Pero sí declaramos que constituye la mutabilidad real la primera de las propiedades que nos ofrecen los seres del cosmos. Dicho en términos precisos: la mutabilidad no es un *constitutivo* de la esencia de las cosas, pero sí un *consecutivo* de la existencia de las mismas, es decir, algo que sin constituir la esencia de los seres particulares la acompaña necesariamente como exigencia ineludible de su misma realidad. Es lo que un lógico, en el plano de los predicables, no dudaría de llamar un *proprium*. En efecto, es propio de todas las cosas del cosmos moverse, sin posibilidad, mientras son tales, de quedar definitivamente fijadas, estatificadas o inmóviles en ningún término.

Por ahora no indagamos lo que la mutabilidad del hombre particular *suponga*, ni nos preocupamos de lo que de la misma se *derive*. Antes de interpretar los hechos conviene determinarlos con suficientes precisiones. La experiencia externa nos muestra que los *otros* se mueven. Conocemos, en efecto, desde fuera, exteriormente, que los hombres particulares se mueven en el espacio cambiando de situación respecto de los objetos de su contorno. También advertimos una variedad de mutaciones respecto de sí mismos, como huellas del tiempo transcurrido. Es frecuente la experiencia de la dificultad del reconocimiento de un hombre, de un amigo de la infancia, por ejemplo, en el primer encuentro, tras una larga separación producida por los azares de la vida. Y no es que de nuestra memoria se hayan borrado los trazos fisonómicos del amigo. Precisamente por haberse conservado fijos en el término alcanzado en la despedida, sin el ritmo evolutivo que en la realidad siguió el amigo, se hace dificultoso, en el encuentro, el reconocimiento de los mismos. Y al producirse surge en nosotros el conocimiento del cambio sufrido por el amigo con el consiguiente repertorio de las modificaciones en él producidas. Es obra del tiempo, se dice, sin meditación suficiente. Será el efecto de la respuesta activa de la propia naturaleza de cada sujeto despertada por todo el repertorio de agentes exteriores en medio de los cuales se ha vivido, proclamará la ciencia. Para nuestro propósito es igual; ya que buscamos únicamente la existencia de mutaciones en los hombres. Los fisiólogos nos hablarán de desarrollo orgánico y funcio-



nal; los psicólogos de desarrollo mental. Con uno y otro criterio se han fijado las *edades* de la vida. Cabe también hablar de evolución perfectiva trascendiendo el desarrollo orgánico mental. La consideración perfectiva ha conducido a fijar los *tipos* de vida o de personalidad. En el fondo de todo ello—un fondo que es superficie—, movimiento, devenir. Ahora podemos contemplar al hombre—niño aún—con su yo como centro de una muchedumbre de vivencias sin clara conciencia de ello, en unión vital con las cosas, viviendo *en* y *con* el mundo, haciendo de la ilusión realidad. Más tarde—adolescente ya—se le verá despegarse de las cosas y situarse *frente* al mundo, hacer de la realidad ilusión, meterse dentro de sí y descubrir el portentoso mundo interior, tener clara conciencia de la soledad—sentimiento indefinible que la infancia no puede sufrir—y percatarse de la existencia del yo con valor propio. Posteriormente... pero para qué seguir: el orden de las mutaciones se sucede sin interrupción. Cada hombre que viene a este mundo ejecuta una melodía llena de sentido, compuesta de movi­lidades sobre el pentagrama de su existencia personal.

Así aparece la existencia del movimiento en el hombre conocida objetivamente. Es, diríase, el movimiento de la vida. Vivir consiste en moverse. Se ha dicho, empero, que conocer es no vivir. Parecería, pues, que para conocer la vida hay que comenzar por matarla, como conocer el movimiento significaría pararlo. Los filósofos se empeñan en hacer abstracciones totales y no reparan que no es la vida quien vive ni el movimiento quien se mueve, sino el hombre quien, moviéndose, vive, y viviendo, se mueve. Cada cual puede observar en sí mismo su propio movimiento como un hecho vivido y no meramente pensado.

* * *

Queda patentizado que el hombre particular se mueve. Indagamos ahora la significación fenomenológica del movimiento. Es una tarea previa a la explicación ontológica del mismo.

El movimiento es, por de pronto, algo que *acontece a un sujeto* y significa el *tránsito de un término a otro*. En todo movimiento intervienen, en efecto, estos tres factores inexcusables: un sujeto—el hombre particular en nuestro caso—en el que el movimiento se produce, y dos puntos—inicial y terminal—entre los cuales se produce.

La referencia al sujeto es ciertamente imprescindible. Él es la realidad que se mueve. El movimiento no es algo sustante o sustantivo, sino meramente inherente y adjetivo; sólo se da esencialmente referido a otro. Quien comienza por sustantivar el movimiento acaba haciéndolo inexplicable. Por querer explicar el movimiento desde el movimiento



mismo, dos filósofos presocráticos—Parménides y Heráclito— se vieron imposibilitados para conciliar el ser y el devenir anulando éste en aquél o aquél en éste. El enfoque y tratamiento de un problema debe hacerse respetando los hechos. Y necesitó la filosofía el poderoso genio de Aristóteles para enfocar la especulación sobre el movimiento desde el punto de vista del *ser que se mueve*. Así se pudo ver claro que el devenir es un tránsito, en el ser real, de lo que *todavía* no es a lo que *ya* es, y no un mero paso del no-ser al ser o del ser al no-ser. Sólo necesitó Aristóteles cargar de significación ontológica a los adverbios «ya» y «todavía» para dar una explicación cumplida del movimiento y resolver la antinomia del ser y el devenir, atrozadora por tanto tiempo de la mente griega. Aprovechemos, pues, las lecciones de la historia sin empeñarnos en un infecundo «comenzar de nuevo». Seguimos estudiando al hombre particular como sujeto de movimiento.

Diremos, pues, que el hombre, moviéndose, pasa de un término a otro. De estos dos términos lo primero que conviene decir es que deben encontrarse referidos al sujeto que se mueve. Acontece así hasta en el movimiento local. Estamos habituados a una imagen demasiado espacial del movimiento. Cuando un hombre se desplaza desde *a* hasta *b* el movimiento sufrido no es el espacio entre ambos puntos. La concepción física llama al espacio recorrido por el móvil, trayectoria. Esta es consecuencia del movimiento y, por tanto, lejos de servir para explicarlo, está necesitada del movimiento para justificarse como tal trayectoria. La célebre aporía de Zenón que pretende negar la posibilidad del movimiento en función de la divisibilidad al infinito de la trayectoria comete ese vicio que denunciamos. El movimiento local no consiste en un desplazamiento, sino en lo que acontece a un sujeto que al desplazarse ha cambiado de ubicación. Tampoco debemos temporalizar nuestra concepción del movimiento. El tiempo empleado por un sujeto al moverse es también secuencia del movimiento. Por lo mismo no se explica el movimiento por el tiempo, sino el tiempo por el movimiento. El físico, preocupado por explicar el movimiento como tal, podrá apoyarse en la doble coordenada del espacio y el tiempo y hasta, analizando sus relaciones, ganará el concepto de velocidad, otra categoría que, lejos de explicar el movimiento, está necesitada de él para explicarse. No. Los términos entre los cuales se produce el movimiento deben ser intrínsecos al sujeto que se mueve. El móvil ampara y anuda los dos términos del movimiento. De esta manera la duplicidad de los términos se sintetiza en la unidad del sujeto. Diríase mejor, en la identidad del sujeto, pues el móvil se distiende a los dos términos del movimiento abrazándolos en su unidad a lo largo del cambio.



No es suficiente, empero, decir que los dos términos del movimiento son *intrínsecos* al móvil. Podría alguien imaginar que la referencia de ambos términos al sujeto en devenir significa el mero hallazgo de un centro de unidad y convergencia en el móvil. Los puntos inicial y terminal del movimiento hállanse referidos al sujeto, no como dos cosas a una tercera, sino como dos principios constitutivos a aquello que de su conjunción resulta. Y por eso decimos que los términos del movimiento son *constitutivos* del sujeto que se mueve y el movimiento, la expresión misma y la manifestación más cumplida de la contextura interna del móvil. Entonces, más que de una referencia al sujeto, se trata de una interreferencia de los términos del movimiento en la cual cobra positividad el móvil.

* * *

Veamos ahora las consecuencias del movimiento para el móvil. Cuando yo me muevo, yendo, por ejemplo, de un sitio a otro o pasando de un pensamiento a otro, es mi ser íntegro quien ha sufrido un cambio. Soy yo, ciertamente, quien ha cambiado de lugar o de pensamiento y no otro por mí o algo en mí. El movimiento es una modificación que afecta a la realidad íntegra de mi ser particular. Sin embargo, no por eso me he convertido yo en *otro* hombre, y menos, en *otra* realidad no humana, sino que, por el contrario, mi identidad ha sido mantenida a lo largo del cambio sufrido y así me lo atestigua la conciencia y lo reconocen los demás hombres. De no acontecer así, la vida humana sería el más tenso esfuerzo por conseguir la inmovilidad más estricta ya que el interés por permanecer en la realidad que se es constituye la ley universal de toda existencia.

Así, pues, cuando el hombre particular se mueve es la realidad íntegra de su ser—su realidad *sustancial* diríamos—la que sufre el cambio, sin convertirse, empero, en *otra* realidad sustancial. La modificación que el movimiento ocasiona en la realidad sustancial del hombre particular es una modificación no-sustancial. En pocas palabras: el movimiento ocasiona en el hombre particular una *modificación accidental de su modo sustancial de ser*.

* * *

Lo que llevamos dicho parece estar invitándonos a registrar en el hombre como ente particular en movimiento una contextura real de sustancia y accidentes. Sin embargo...



Cuando con la especulación nominalista de Occam se abre la vía moderna del problema metafísico, postulando que el único medio de conocimiento es la intuición, se encarriló la filosofía por una ruta impracticable, de la cual no ha sido todavía suficientemente libertada. La metafísica llamada moderna se vincula, en efecto, a esta central afirmación de la noética occamista: nada puede conocerse en sí mismo si no es por procedimiento exclusivamente intuitivo. Las consecuencias metafísicas de semejante aserción noética se dejaron sentir muy pronto. Ya en tiempo de Occam se perdió el sentido de las contexturas ontológicas. Los elementos de semejantes contexturas o se escinden, diferenciándose como una cosa de otra, o se identifican plenamente sin residuo. En este último caso la identificación resulta muy frecuentemente de la absorción de un elemento por otro. Y de esta absorción a la negación de aquel elemento que no conste a la intuición no queda más que un paso. Sobre la base de esta ruptura ontológica, producto del nominalismo en la escolástica decadente, llegará la filosofía moderna a dos exclusivismos contrapuestos que pueden ser designados con los nombres de *sustancialismo* y *accidentalismo* o *actualismo*. Veámoslo con alguna detención.

Habida cuenta de que el hombre posee dos facultades de conocimiento natural—la sensibilidad y la racionalidad—, bajo el imperativo de la intuición concreta, impuesto por Occam, quedaban trazadas dos posibles vías, independientes y paralelas, al discurrir filosófico y científico. La vía de la intuición racional fué la seguida por ese vasto movimiento filosófico que conocemos con el nombre de *racionalismo* y que va de Descartes a Wolf. La de la intuición sensible fué escogida por el movimiento filosófico paralelo que designamos con el nombre de *empirismo* y que va de Locke a Hume. Diríase entonces que empirismo y racionalismo son, metódicamente, los dos railes de la vía moderna—vía nominalista de la intuición concreta—que habrá de recorrer el pensamiento humano constituyendo el gran movimiento filosófico que sólo Kant hará detener. Por lo que respecta a nuestro propósito, diremos que los filósofos vinculados a la intuición racional, negando el valor de la experiencia sensible, concluyen en el sustancialismo, mientras que los filósofos que siguen la vía exclusiva de la intuición sensible, con la consiguiente negación de la contribución activa del intelecto, terminan estableciendo el más cerrado actualismo.

En rigor no podía acontecer de otra manera. El doble proceso histórico que vamos a exponer brevemente lo mostrará con toda claridad.

* * *

La vinculación cartesiana a la intuición racional como única fuente de conocimiento es sobradamente conocida. Por intuición entiende Des-



cartes «no el testimonio fluctuante de los sentidos ni el juicio falaz de la imaginación incoherente, sino la concepción de la mente pura y atenta, tan fácil y distinta que no quede duda alguna de aquello que entendemos, o, lo que es igual, la concepción, no dudosa de la mente pura y atenta que nace de la sola luz de la razón...». Con semejante procedimiento cognoscitivo establece Descartes que el dato inicial de la metafísica no puede ser otro que el ser del yo recortándose en el pensar. Declara, en efecto: «notando que esta verdad: *pienso, luego soy*, es tan firme y tan segura que hasta las más extravagantes suposiciones de los escépticos son incapaces de quebrantarla, juzgué que podía tomarla, sin escrúpulo, como primer principio de la filosofía, en cuya busca iba». A nosotros, empero, interesa únicamente saber en qué se convierte, según la interpretación cartesiana, el ser del yo captado en el pensar. El siguiente texto es capital a nuestro propósito: «Examinando después con atención lo que soy, y viendo que... con sólo cesar de pensar, aunque todo lo otro que pudiese imaginar fuese verdadero, no tenía razón alguna para creer que yo existiese, conocí por ello que soy una sustancia cuya total esencia o naturaleza no es sino pensar, y que para existir no necesita de ningún lugar ni depende de ninguna cosa material». En la intuición de mi pensamiento me conozco como existente y como sustancia cuya esencia íntegra consiste en pensar. ¿Qué soy yo?—se pregunta el propio Descartes en otra parte—. Contesta sin vacilar: cosa que piensa, *res cogitans*. El yo es, pues, para nuestro autor, sustancia que piensa, cosa pensante. Nos queda ahora por saber qué debe entenderse por sustancia. «Por sustancia sólo podemos entender una cosa que existe de tal manera que no necesita de otra para existir». *Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum*. Tras esta definición se ve precisado Descartes a aclarar que, en rigor de términos, sólo conviene a Dios, mas puede ser ampliada hasta alojar en su seno a la sustancia corpórea y a la mente o sustancia pensante creada, en cuanto son cosas que sólo necesitan de Dios para existir. Mas si esto es suficiente para que algo sea sustancia, no basta, empero a nuestro conocimiento, que sólo se hace cargo de ella mediante el atributo que la expresa. Conviene, pues, decir que para Descartes es sustancia todo objeto cuya existencia nos es conocida por un atributo sin implicar dependencia alguna de otro objeto que no sea Dios. Y esto es justamente lo que se cumple y realiza en el *cogito* captando mi existencia real, bajo el atributo del pensamiento con entera independencia de cualquiera otro atributo. Por eso era preciso declarar que el yo es una pura sustancia cuya esencia íntegra consiste en pensar y que para existir no necesita de ningún lugar ni depende de cosa alguna material.



Al cartesianismo, empero, le queda el problema fundamental por resolver. Porque supuesta la validez de estas conclusiones, cabe preguntar: ¿cómo explicar la unidad del yo pensante, sustancia cuya naturaleza consiste en pensar, en la sucesión de los actos de pensamiento? Obsérvese que se trata del mismo problema que tenemos planteado, llevado ahora a la dimensión que imponen los supuestos cartesianos. Pensar, para el hombre, no constituye un acto perfecto, infinito y simultáneo, sino más bien una serie de actos que, como determinaciones del pensamiento, se suceden y se mezclan en las más variadas formas y hasta se contraponen anulándose unos a otros. Una cosa que piensa es—según testimonio de Descartes— «una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere y también imagina y siente». Y es claro que esta serie de actos o modificaciones del pensar, se limitan unos a otros y unos a otros se suceden. Y por todos ellos *pasa* el sujeto pensante. El pensar entonces es, para el hombre, una especie de movimiento. ¿Cómo justificar metafísicamente esta dinamicidad del hombre? La sola apelación a la sustancia pensante no resulta ser otra cosa que un abandono del problema. Descartes, reduciendo el yo humano al alma, y ésta a la sustancia pensante, y la esencia de la misma al atributo pensamiento, ha encarrilado la antropología por la vía del monismo espiritual con la consiguiente pérdida del sentido de la estructura esencial. Con lo cual resultan ser ya tres los hechos que quedan sin explicación posible en la antropología cartesiana: que el hombre pueda ser *uno* (problema de individuación), que pueda haber *varios* hombres (problema de multiplicabilidad del hombre) y que el hombre pueda *moverse* (problema de la mutabilidad del hombre). La inmersión en una situación y la radicación histórica del hombre, dos temas de tan alto interés para la antropología actual, no tienen tampoco posibilidad de tratamiento bajo los supuestos cartesianos. El puro sustancialismo no tiene eficacia para resolver el problema metafísico del devenir humano.

El racionalismo postcartesiano nace con la pesada carga de este sustancialismo. Malebranche, con su doble teoría metafísica del ocasionalismo y del ontologismo y Espinosa con su monismo, relacionando la realidad íntegra del hombre a una sustancia única (*Deus sive natura*) expresada en dos atributos conocidos—pensamiento y extensión—de los cuales son modos, concretamente realizados, los elementos constitutivos del hombre—alma y cuerpo—, lejos de resolver el problema, lo aplazan y lo agudizan. Mejor aún, lo desplazan hacia dificultades inexplicables. Un testimonio viviente de ello lo constituye la obra del gran Leibniz. Su *Monadología* es el más logrado desarrollo del sustancialismo. Veámoslo brevemente.



«La *mónada*, de que aquí hablamos, no es otra cosa que una sustancia *simple*, que entra a formar parte de los compuestos; simple quiere decir sin partes». Por simple, la *mónada* no puede ser movida ni alterada por la acción de algo exterior: «las *mónadas* no tienen ventanas por las cuales pueda entrar o salir alguna cosa». Y como unas *mónadas* deben distinguirse de otras, ya que, de lo contrario, se identificarían constituyendo una sustancia única, la distinción debe proceder de diferencias internas. El propio Leibniz había dicho en los *Principios de la Naturaleza y de la gracia*: «La simplicidad de la sustancia simple no es obstáculo a la multiplicidad de las modificaciones, que deben hallarse juntas en la misma sustancia simple y deben consistir en la variedad de las relaciones con las cosas que están fuera». Y ejemplificando agrega: «Es como un centro o punto que, aunque simple, acoge una infinidad de ángulos, formados por las líneas que en él concurren».

Hasta aquí Leibniz es de un dogmatismo casi, diríamos, insultante. La pluralidad de modificaciones o afecciones de cada sustancia se establece para distinguir unas *mónadas* de otras y no para dar explicación cumplida de algún hecho. Sin embargo, la consideración del movimiento no se hace esperar: «También doy por concedido que todo ser creado está sujeto a cambio, y, por consiguiente, también la *mónada*, que así mismo es creada, e incluso que el tal cambio es continuo en cada una». Proponiéndose dar cuenta de él, los tres puntos que siguen constituyen la expresión de la suprema sabiduría alcanzada por el racionalismo, en aquello que interesa a nuestro problema.

«Síguese de lo que acabamos de decir que los cambios continuos de las *mónadas* vienen de un *principio interno*, puesto que ninguna causa externa puede influir en su interior».

«Pero también es preciso que, además del principio del cambio, haya un *detalle de lo que cambia*, que haga, por decirlo así, la especificación y variedad de las sustancias simples».

«Ese detalle debe envolver una muchedumbre en la unidad o en lo simple. Pues en todo cambio natural, ya que se verifica por grados, hay algo que cambia y algo que permanece; y por consiguiente, es preciso que en la sustancia simple haya una pluralidad de afecciones y relaciones, aunque en ella no haya partes».

Leibniz no podía llegar a más. Discurre por la vía metafísica moderna bajo el supuesto de la intuición concreta y tuvo que identificar la sustancia con la realidad íntegra del ente particular. La sustancia en la concepción racionalista es un individuo, una realidad indivisa en sí misma y dividida o separada de toda otra. La *via modernorum* del problema metafísico se inicia—lo hemos señalado ya—con la pérdida del sentido de las estructuras del ser particular y sin salir de ella no se lo



puede recobrar. El esfuerzo de Leibniz es una prueba irrecusable de que nuestra aserción es verdadera. Ha patinado sobre el hecho del movimiento sin poder dar una explicación ontológica del mismo. Que llame, en los puntos siguientes, *percepciones* a los estados sucesivos de la mónada y *apetición* al principio interno que verifica el tránsito de una percepción a otra, tiene ya poco interés para nuestro propósito, por haber rebasado el área estricta del hecho cuya explicación metafísica indagamos.

La insuficiencia del dinamismo sustancial leibniziano se pondrá de relieve al hacer aplicación de la teoría general al estudio del hombre. El hombre es, por de pronto, un compuesto. Primeramente un compuesto de cuerpo y alma, de máquina y espíritu. El alma no parece constituir problema ulterior: es simple; por tanto, constituye ella sola una mónada. El cuerpo, empero, es, a su vez, compuesto de un repertorio indefinido de mónadas. Plantea, en consecuencia, el problema de su unidad. ¿Cómo es posible que una pluralidad de mónadas o sustancias simples coincidan en la unidad del cuerpo de cada hombre particular? Y, posteriormente, ¿cómo es posible la unión del cuerpo y el alma en la unidad del hombre? Para resolver este problema apela Leibniz, en primer término, a su teoría de la «mónada dominadora». Pero como esta teoría, lejos de resolverle el problema, le conduce a nuevas dificultades, acude ulteriormente a la escolástica en busca de su solución definitiva. Declara, en efecto: «mi doctrina sobre la sustancia compuesta es la misma doctrina de la escuela peripatética, con la diferencia de que ésta ignoraba las mónadas».

Mas, es preciso entenderse. Cuando un peripatético habla de sustancia compuesta se refiere a una composición «esencial» y resuelve que los elementos de este compuesto son la *materia* y la *forma* y si el peripatético es tomista declarará que la unión de ambas se produce sin necesidad de vínculo extraño, *nullo vinculo extraneo ea colligante*. Esta, empero, no es la dimensión en que se coloca Leibniz, ya que trata de ver, no cómo se componen la materia y la forma en el seno de la sustancia corpórea, sino cómo se unen dos o más sustancias simples para originar una sustancia compuesta, es decir—usando sus palabras—como *ex pluribus substantiis oritur una nova*. El modelo peripatético que Leibniz tuvo presente se lo proporcionó el eximio Suárez. Y por eso apela a un *vinculum substantiale* que relaciona las diferentes mónadas vinculándolas a la unidad de un mismo ser. Semejante teoría ni al propio Leibniz debió paracer clara, y tal vez por eso la propuso sólo tardíamente y con ciertas restricciones. Obsérvese, en efecto: en el seno del hombre particular existen un repertorio indefinido de mónadas, sustancias simples, cada una de las cuales es autónoma y suficiente en sí misma; el vínculo que las religa es también una sustancia; Leibniz establece que todas



estas unidades sustanciales pueden existir autónomamente, no ya las mónadas entre sí, sino respecto del vínculo y éste respecto de ellas (*Vinculum... existere potest sine monadibus, et monades sine ipso*), inclusive después de su unión constituyendo el compuesto. Pero entonces el problema sigue en pie. La unidad del hombre particular sigue sin posibilidad de explicación.

Leibniz no puede resolver el problema. La teoría metafísica ha sido edificada *a priori* y los hechos no encajan después en ella. Ni el movimiento puede estar sustentado en el ser absolutamente simple, y, por lo mismo, todo móvil debe ser estructurado, ni con realidades sustanciales absolutas e individuales puede constituirse una nueva realidad dotada de unidad. Leibniz—el racionalista que más cerca anduvo de nuestro problema—tendría que haber partido de los hechos y sobre ellos construir la metafísica. Y así, llegando al nivel en que nuestro problema surgió, de la consideración del hombre particular en movimiento hubiera ascendido al reconocimiento de la contextura de la sustancia y de los accidentes. Ningún móvil podrá ser sólo sustancia, es decir, pura sustancia cerrada en sí misma, «sin ventanas» abiertas a sucesivas modificaciones accidentales.

* * *

Si la metafísica sobre la vía de la intuición racional se bandeja del lado del sustancialismo puro, aquella otra que discurre bajo el exclusivismo de la intuición sensible terminará estableciendo el puro accidentalismo. Fué la tarea reservada al empirismo, como se verá en la breve exposición que sigue.

La vinculación empirista a la intuición sensible como única fuente de conocimiento adquiere ya plena manifestación y cumplimiento en Locke. Durante su formación filosófica, el joven Locke respira en Oxford una atmósfera preponderantemente occamista. El alma, originalmente, se encuentra, cual hoja en blanco, vacía de palabras, desprovista de contenidos representativos, desnuda de ideas. Sólo la experiencia podrá ir llenándola de contenidos, imprimiéndole ideas. La experiencia es de dos clases: externa e interna. Por la experiencia externa o sensación se imprimen en el alma las ideas de los objetos sensibles. Por la experiencia interna o reflexión se imprimen las ideas de las operaciones del alma ejercidas sobre aquellos objetos sensibles. Locke mismo se ha cuidado de declararlo: «el entendimiento no dispone de ninguna idea que no venga de estas dos fuentes: los objetos exteriores proporcionan al espíritu las ideas de las cualidades sensibles...; y el espíritu proporciona al entendimiento las ideas de sus propias operaciones». A su vez, las ideas pueden



ser de dos clases: simples y compuestas. Las ideas simples, proceden, ora de la sensación, ora de la reflexión; se producen por la actividad de su objeto sobre la pasividad del entendimiento. Las compuestas, por el contrario, resultan de la actividad del entendimiento llevada sobre la pasividad de las ideas simples ya impresas en el espíritu. Esta actividad del entendimiento consiste: 1) en combinar varias ideas simples en una sola para formar las *ideas complejas*; 2) en coordinar dos ideas, simples o complejas, sin unir las, para dar origen a las *ideas de relación*, y 3) en separar una idea, por medio de la *abstracción*, de todas aquellas que existen con ella, para formar las *ideas generales*. De este triple repertorio de ideas compuestas nos interesa considerar aquí únicamente el grupo de las ideas complejas. La más importante de él es la idea de sustancia. De ella dice Locke que surge de la consideración de varias ideas simples que se presentan como pertenecientes a la misma cosa y son designadas por un solo nombre. He aquí la explicación psicológica de su origen: encontramos con frecuencia un repertorio de ideas simples unidas por su referencia al mismo objeto; el entendimiento se ve impelido, inadvertidamente, a considerarlas como una sola idea simple; posteriormente, no pudiendo imaginar cómo aquellas ideas puedan subsistir por sí mismas, se habitúa a suponer que en alguna cosa subsisten y da a esta cierta cosa el nombre de *sustancia*. Mas es preciso ser precavidos: lo que designamos por el término «sustancia» no es otra cosa que un sujeto que no podemos conocer. La sustancia es, pues, para Locke, ese sujeto desconocido e indeterminado que nosotros ponemos como sustentáculo de las ideas de cualidades sensibles o de atributos espirituales. Según ésto el yo humano resulta ser, propiamente, un repertorio de ideas de cualidades y atributos tras el cual *suponemos* un sujeto sustancial, que siempre permanecerá, por no ser objeto de sensación ni de reflexión, enteramente desconocido.

Obsérvese que la referencia a la idea de sustancia aparece en el empirismo de Locke al indagar el *substrato* y la *causa* productora de las ideas simples en cuya percepción el entendimiento es enteramente pasivo. Este mismo problema determinará la temática fundamental del empirismo de Berkeley. El celosamente espiritualista obispo anglicano comenzará por disociar aquel problema: una es la cuestión del substrato de las ideas y otra la cuestión de la causa productora de las mismas. Por lo que hace a la cuestión del substrato, Berkeley (con mayor lógica que Locke, que aun admitía la *existencia* de un mundo sensible externo soporte material y causa eficiente de las impresiones pasivamente recibidas por el entendimiento), declara que sólo en el sujeto percipiente puede ser colocado. «La existencia absoluta de cosas no pensantes, independientemente de la percepción que se tendría de ellas, es, para mí, completamente ininte-



ligible. Su *esse* es su *percipi*; no es posible que tengan existencia actual fuera de las cosas que las perciben». No existe, pues, ninguna sustancia material como sustrato de las ideas. El soporte adecuado de todas las ideas será, entonces, el sujeto que las percibe, pues, como contrapartida, admite Berkeley que el yo pensante tiene conciencia de su propia sustancialidad. Y así pasa del idealismo respecto al mundo de los cuerpos al más dogmático realismo respecto al mundo de los espíritus. El yo resurge, por singular paradoja, a la manera cartesiana, como una realidad espiritual dotada de sustancialidad propia identificada al atributo del pensamiento del cual son modalidades reales la variada gama de las percepciones. La paradoja se advierte al considerar que, si bien la sustancialidad del yo se identifica a su actualidad perceptiva, el espíritu es, sin embargo, pasivo respecto a las percepciones recibidas y por lo tanto no produce las ideas. Y como por otra parte las ideas son inertes y Berkeley ha borrado el mundo de los cuerpos y con ello su actividad, la causa productora de las ideas debe ser puesta, fuera del sujeto pensante, en una realidad espiritual e inteligente, es decir, en Dios.

Pero las exigencias de la lógica poca veces en la historia han dejado de cumplirse. El ciclo del empirismo, abierto por los presupuestos de Locke, será cerrado por Hume. En Hume, se plantea el problema en términos semejantes a los que vimos en Locke; con la diferencia de que ahora se establece una distinción, reducida al grado de intensidad o de vivacidad, entre impresiones e ideas. Estas proceden siempre, directa o indirectamente de las impresiones sensibles, las cuales, a su vez, surgen en el alma originalmente de causas desconocidas. No podría, en efecto, decirse con certeza si tales impresiones proceden inmediatamente de los objetos, o son producidas por el poder creador del espíritu o derivan del Autor de nuestra existencia. Vamos a pasar por alto numerosos aspectos del complejo análisis psicológico a que se entrega Hume para ir derechamente a la crítica de la *relación de identidad objetiva* fundadora de la idea de sustancia y de la del yo sustancial. Adviértase, en primer término, que la identidad percibida no es otra que la persistencia invariable e ininterrumpida de una percepción o de un objeto a través del tiempo. Pero la persistencia de la percepción es durante muy poco tiempo mantenida y, tan pronto cesa, la identidad deja de ser percibida.

Las percepciones sucesivas y discontinuas no pueden ofrecernos, ciertamente, la identidad del objeto. Sin embargo, ante las percepciones sucesivas que, aunque discontinuas, sean semejantes, restablecemos una cierta continuidad o identidad relacionándolas a una misma causa objetiva que suponemos persistente. Acontece así porque pretendemos que si nuestros sentidos hubieran estado fijos sobre el objeto en cuestión nos hubieran proporcionado una percepción invariable e ininterrumpida. Pero



una pretensión semejante sobrepasa el alcance de la experiencia inmediata y sólo puede ser fundada sobre la conexión de causa a efecto. De su valor en definitiva, trataremos dentro de un momento. Ahora interesa registrar que en la relación de identidad está basada la idea de sustancia, tanto de las cosas exteriores como del yo mismo. Como para Locke, la «sustancia» designa un repertorio estable de ideas simples coleccionadas bajo un solo nombre. Pero en Hume adquiere la explicación de la sustancia mayor diafanidad. Propiamente puede ser definida como la *identidad de una idea compleja*, es decir, como una causa permanente de la persistencia de un repertorio de impresiones. En consecuencia, la idea del «yo sustancial» no será otra cosa que la idea de la identidad personal. Vemos así, esclarecida repentinamente, la explicación de Hume sobre el origen de la idea del yo subsistente. Pero será preciso detenerse un momento en ello ya que estamos en el centro mismo del problema que nos ocupa. Por de pronto no tenemos conocimiento sensible y menos intuición intelectual, como pretendía Descartes, de esta identidad personal o permanencia sustancial del yo. La conciencia rinde testimonio únicamente de un repertorio o colección de diversas percepciones que se suceden con inconcebible rapidez y que están en flujo continuo y perpetuo movimiento. En esta multiplicidad huidiza y cambiante, y en esta movilidad incesante y sucesiva, introducimos nosotros mismos la unidad y la permanencia, es decir, la identidad. Pero cabe preguntar: ¿cómo y con qué derecho? La apelación a la memoria no puede explicarlo suficientemente. Es cierto que el libre juego de la memoria, vuelta al pasado, puede enhebrar nuestras percepciones sucesivas según sus semejanzas y colocarlas en serie, pero esto no basta para proporcionarnos conocimiento alguno de esa cosa misteriosa que llamamos yo sustancial y en el cual estuvieran ya religadas las impresiones propias. El yo sustancial se encontraría siempre más allá de los límites temporales de nuestra memoria, la cual, por tanto, no puede proporcionarnos conocimiento experimental alguno de lo que, por definición, la trasciende. Sólo queda el recurso de afirmar que la identidad personal es puesta exclusivamente por un procedimiento causal, en virtud del cual atribuimos la categoría de sustancia a la causa permanente que produce nuestras propias impresiones. Lo grave es que el valor de la relación de causalidad, fundamento único de la relación metasensible de identidad personal, es más que cuestionable. Hume concluirá rechazando el valor metafísico del principio de causalidad y, por lo mismo, anulará la sustancialidad del yo humano. El hombre es, entonces, el repertorio de sus impresiones incesantemente renovadas, la colección de actos perceptivos que se suceden sin interrupción, la agrupación de puros accidentes en suma. El empirismo ha con-



cluído su evolución perfectiva y se ha encerrado en la concepción antropológica del más riguroso accidentalismo.

Se pensará, tal vez, que el empirismo ha sido ciego para el urgente problema que plantea la *diversidad* de las impresiones en la *unidad* de la conciencia. Nada de eso. Hume se dió perfecta cuenta de él. Constató en sí mismo el hecho irrecusable de la asociación de las impresiones múltiples en la unidad de la conciencia. Lo que pasó es—y lealmente lo declara—que vió toda esperanza de explicación desvanecida al pretender dar razón de los principios que unifican nuestras percepciones sucesivas en nuestra conciencia. Y efectivamente, concluye afirmando: «por mi parte, debo invocar el privilegio de escéptico y confesar que esta dificultad es demasiado fuerte para mi entendimiento».

No se advirtió que la especulación empirista estaba colocada en una dimensión formalmente psicológica, por no decir psicologista, mientras que el problema al que el empirismo se vió abocado es de indudable índole metafísica. Y un problema metafísico sólo puede tener solución desde la metafísica.

* * *

Ahí quedan, expuestas a la mirada y al juicio del lector, dos concepciones antropológicas diametralmente contrapuestas: el sustancialismo racionalista y el accidentalismo empirista, incapaces de proporcionar explicación metafísica satisfactoria de la real mutabilidad del hombre particular.

Frente a una y otra, o mejor por encima de ambas, establecemos aquí el siguiente teorema: :

La mutación y perfeccionamiento del hombre sin cambio esencial comportan una contextura real de sustancia y accidentes.

Es buen procedimiento metodológico para las demostraciones aquel que aconseja dividir las dificultades de un teorema complejo en sus elementos simples. Ante el teorema que nos ocupa procederemos gradualmente demostrando, primero, que el movimiento de que el hombre es sujeto exige composición, después que esta composición es de potencia y acto y últimamente, que los elementos de la misma deben expresarse por la sustancia y los accidentes.

1. *La mutación y perfeccionamiento del hombre exigen una composición esencial.* Que el problema del movimiento está por sí mismo colocado en el plano de la esencia se advierte al considerar que es precisamente al preguntarnos por lo que una cosa es cuando surge la cuestión de la dinamicidad, siempre ausente en pura cuestión existencial. Por lo que hace a nuestro propósito actual la pregunta: ¿qué es el hombre par-



ricular? puede ser contestada simplemente así: una cosa en movimiento.

De esta primera constatación queremos pasar a demostrar que el hombre debe ser compuesto en la línea de la esencia. Veamos:

En el término de todo movimiento encontramos la adquisición de una concreta perfección que no era poseída por el sujeto o, al menos, el aumento o la maduración de la que poseía y muchas veces—por no decir siempre también—la pérdida de una perfección que el sujeto ya tenía. Si yo me muevo yendo de un lugar a otro pierdo la ubicación que tenía y adquiero nueva ubicación; si de ignorante paso a «sapiente» respecto de alguna cosa, mi entendimiento ha adquirido una perfección que no tenía; si de un conocimiento confuso paso a un conocimiento claro, se ha producido en mí una maduración cualitativa, etc... Ahora bien; pérdida, ganancia o simple maduración suponen la distinción entre lo perdido, ganado o madurado y el sujeto que pierde, gana o madura. Si, en efecto, pierdo algo, soy yo quien pierde, pero no soy lo perdido, bien que lo perdido era en mí; si adquiero una perfección, soy yo quien adquiere, pero no soy lo adquirido, bien que lo adquirido es ahora en mí, y sin haberme hecho *otro* me he hecho de *otra manera*; si me perfecciono, soy yo quien se perfecciona, mas no soy lo perfeccionado. De lo cual es fácil ver cómo surgen estas dos importantes consecuencias, que exponemos a modo de corolarios, seguidos de breve explicación:

1.^a *Un sujeto absolutamente simple es incapaz de movimiento.* En efecto, como el movimiento supone perder, adquirir o aumentar (que es también una forma de adquirir y si se quiere de perder) y allí donde domina la simplicidad el tener queda abolido; el ente absolutamente simple carece de supuesto para perder y de base para adquirir. Por lo mismo trasciende de todo movimiento. Y así se dice que Dios es inmutable porque es simple, es decir, porque su esencia es su existir irrecepto e irreceptivo.

2.^a *Todo cambio supone en el ser que cambia alguna composición.* En efecto, como el cambio implica una pérdida o una adquisición y lo perdido era en el ser que cambia y lo adquirido es ahora en el mismo, una y otra circunstancia exigen un sujeto con disponibilidades concretas, con propiedades singulares. Ahora bien, estas disponibilidades deben estar conjugadas en el sujeto y no identificadas con él, pues, de lo contrario, ni las primeras podrían «desprenderse» del móvil sin anularlo en cuanto ser y, por lo tanto, en cuanto móvil, ni las segundas podrían «incidir» en el móvil sin convertirlo en una realidad absolutamente otra. Son, por tanto, *tenidas*, y no *sidas*. La distinción entre ser y tener aparece aquí en toda su radical exigencia. Tampoco podía decirse que las disponibilidades se yuxtaponen extrínsecamente al móvil, como el vestido a un hombre o la pintura a una pared, pues, de esta manera no podía ha-



blarse de un cambio del móvil sino únicamente de una sucesión de las disponibilidades en él. En consecuencia, la conjunción de las disponibilidades en el sujeto se realiza por modo de composición. Lo cual es suficiente para concluir que la composición es condición imprescindible de la mutabilidad.

Y como hemos observado que el hombre particular es una cosa en movimiento, es decir, una realidad que se muda y perfecciona, debemos ahora abrirnos al hecho, con significación metafísica, de su composición esencial.

2.—*La mutación y perfeccionamiento del hombre exigen una composición de potencia y acto.* Tenemos ya demostrado que la facticidad del movimiento exige una composición del hombre particular en la línea de la esencia. En todo compuesto, empero, debe haber, por lo menos, dos elementos mutuamente referidos y ordenados ya que, de no ser así, el compuesto no gozaría de unidad y sin ella no podemos hablar de realidad individual. Mas, para que dos elementos se encuentren mutuamente referidos deben comportarse como lo determinable y lo determinante, es decir, como lo potencial y lo actual. Esto sería suficiente para concluir que la esencia humana es compuesta de potencia y acto. Estimamos, sin embargo, necesaria una superior clarificación sobre el hecho del movimiento.

El hombre, según ha quedado reiteradamente expresado, es una realidad en movimiento, en devenir. Todo lo devenido, empero, como ya señalara Aristóteles *es algo que deviene de algo, en virtud de algo*. Prescindamos, por ahora, de este último elemento—la causa eficiente del devenir—y analicemos brevemente los otros dos, es decir, el algo devenido y el algo de que, lo devenido, deviene.

Primeramente, el «algo de que deviene». En sí mismo considerado tiene efectivamente que ser «algo», porque de «nada» nada deviene. Pero respecto de lo devenido *todavía no es*. Por consiguiente debe tener realidad sin tener actualidad. El «algo de que deviene» no es *en sí* pero es *en otro* como disposición o capacidad real de llegar a ser movido o devenido. Esta capacidad real lleva el nombre de *potencia pasiva*. Y así llegamos a esta definición de la más pura raigambre aristotélica: *la potencia es un principio de la mutación en otro*.

En segundo lugar el «algo devenido». Tiene también que ser efectivamente «algo», pues el devenir no puede desembocar en la nada. Respecto de aquello de que ha devenido *es ya*. Por consiguiente tienen realidad actual. El «algo devenido» es, pues, el acto al que el principio de la mutación estaba ordenado y puede ser definido como el *término de la mutación en otro*.



Se advertirá fácilmente que potencia y acto, implicados en el devenir, son *correlativos*. Aquella es potencia para el acto, y éste es acto de la potencia. La potencia juega un papel en la producción del acto y el acto es la efectuación de la potencia. Potencia y acto hállanse estructurados en el ser en movimiento. Mejor aún: forman una contextura en el ser en devenir. El sujeto en movimiento es potencial y actual, determinable y determinado; siempre en potencia, se determina continuamente por sus actos sucesivos; siempre en acto permanece en sí mismo determinable por la potencia que encierra. Mas la razón de determinabilidad del sujeto en movimiento radica en la potencia y la razón de determinación en el acto. Acto y potencia son principios constitutivos del ser que deviene. Por tanto, sólo tienen consistencia penetrativamente abrazados en el seno del ser que constituyen. La potencia se abraza al acto como a su principio de determinación; el acto se abrocha a la potencia como a su principio de limitación. Y en esta su mutua relación trascendental se agota toda su realidad y de ella resulta la esencia íntegra del ser en devenir.

Ahora bien, el hombre particular se muda. Por consiguiente hay en él potencia y acto. Todo un repertorio de actos que ininterrumpidamente se suceden, van rellorando la amplia zona de determinabilidad de cada hombre particular y apoyándose en ella la actualizan sin agotarla jamás. Con cada acto que en mí tiene cumplimiento y realización algo en mí cobra positividad y valor y algo también muere como posibilidad de ser que ya no vuelve. Las nuevas determinaciones de mi ser, en cada momento surgidas por la mutación, no agotan las reservas de mi potencialidad; antes bien, consumiendo unas, crean otras mejor dispuestas para ofrecerse a ulteriores realizaciones. De igual manera cada nueva carga de potencialidad no anula el margen de mi actualidad; antes bien, cada acto que se elimina es reemplazado por otro de mayor plenitud arraigado en una disposición más acusada. Moviéndose, el hombre adquiere nuevas maneras de ser que le cambian y modifican, perfeccionándolo o empeorándolo, pero sólo en relación a la potenciabilidad que permanece; de modo semejante con cada perfección o imperfección que el hombre adquiere no deja de ser el mismo sujeto determinable pero sólo relativamente, es decir, teniendo en cuenta el grado de determinación adquirido. Quiere decirse: mientras se conserve la identidad del hombre, sujeto del cambio, y no se destruya su identidad, las modificaciones sufridas son siempre relativas y jamás absolutas; y esta relatividad se expresa en función de los límites concretos de su potencialidad actualizada y de su actualidad potencializada. Ciertamente que estos límites pueden ser ampliados sin cesar y, por tanto, la evolución perfecta o imperfectiva de cada hombre sólo con la muerte termina. Pero se



trata, en ambos casos, de una evolución homogénea, sin que ni la abundancia de perfeccionamiento nos convierta en superhombres ni la acumulación de imperfecciones nos haga infrahombres. Entre el señorío angélico y la esclavitud brutal, sin trascenderlos jamás, está situada la zona propia del desenvolvimiento humano.

Con lo dicho es suficiente para dar por cumplido nuestro propósito de demostrar que la mutación y el perfeccionamiento del hombre exigen una composición de potencia y acto.

3.—*La mutación y perfeccionamiento del hombre exigen una composición de sustancia y accidentes.* Vamos a dar un paso definitivo para mostrar que los elementos de la composición que el hombre en devenir realiza, deben ser expresados por los nombres de sustancia y accidentes.

Si yo me traslado de un lugar a otro, soy, en el término, la misma realidad que en el comienzo. Si enfermo, mi identidad es mantenida en el curso de la enfermedad y me reconozco el mismo recobrada la salud. Si disminuyo el número de mis vicios o aumento el de mis virtudes, sigo con la experiencia de mi fundamental identidad. El hombre particular, sometido a un torrente de mutaciones incesantes, permanece exactamente el mismo sin convertirse en otro hombre particular y menos en otra realidad no humana. Como realidad subsiste, individual y personal, la identidad es, en todo momento, mantenida.

Sin embargo, yo he sufrido un cambio con mi traslado, pues no hay posibilidad de trasladarse sin cambiar. También soy yo quien ha enfermado y quien ha recobrado la salud; quien se ha corregido y se ha perfeccionado, y no alguien por mí o algo en mí. Es mi propia realidad quien se ha visto afectada por esa pluralidad de modificaciones. Es la realidad sustancial del hombre particular la que se modifica de diversas maneras. Obsérvese, empero, que todas estas modificaciones afectan a la realidad sustancial del hombre sin modificarla sustancialmente. Debe decirse, por tanto, que la realidad sustancial del hombre sufre una serie de modificaciones no-sustanciales. Mientras dura mi identidad, todos los cambios sufridos son meras modificaciones accidentales de mi modo sustancial de ser. Debo, pues, reconocer en mí un *modo sustancial* y una pluralidad de *modificaciones accidentales*.

Y, esto basta para abrirnos a la consideración de la exigencia de una estructura de sustancia y accidentes, razón metafísica del hombre particular en movimiento. El hombre particular, como realidad sustancialmente determinada, es portador de una determinabilidad accidental que la mutación va cumpliendo y realizando. En su misma realidad subsistente el hombre particular se encuentra siempre abierto a nuevas determinaciones accidentales.

La contextura de sustancia y accidentes surge a nuestra considera-



ción como la única explicación ontológica del devenir de un sujeto cuya identidad es mantenida a lo largo del cambio. Se trata de una exigencia metafísica del hecho incuestionable de la mutación y perfeccionamiento sin cambio esencial, presente en la realidad misma del hombre particular.

* * *

En puridad de expresión, sustancia y accidentes, no son entes sino principios esenciales constitutivos del ente particular. Deben, por tanto, entenderse como *correlativos*, sin que nos quede el derecho de concebirlos fuera de la correlación esencial que constituyen, de la contextura entitativa que los contiene. El principio sustancial sólo tiene sentido como relación al orden accidental, proyección suya, y los principios accidentales agotan su esencia en ser relación a la sustancia.

Sustancia y accidentes son principios reales de orden metafísico, mutuamente referidos y ordenados. De ahí su rebeldía a dejarse captar por métodos experimentales. De ahí también su intolerancia e incompatibilidad con el conocimiento inmediato, es decir, intuitivo. Ahora se ponen de relieve los despropósitos cometidos en el tratamiento de la sustancia y los accidentes por muchos autores a lo largo de la historia.

Ha sido corriente considerar los accidentes como dados a la intuición sensible y la sustancia como ofrecida a la intuición intelectual. De ahí que cupiese la posibilidad de negar la existencia de la sustancia. Basta para ello relacionarse a la intuición sensible como única fuente de conocimiento, negando la intuición intelectual. Pero de ahí también la posibilidad contraria de negar la existencia real de los accidentes distintos de la sustancia, con sólo negar el valor de la experiencia sensible y relacionarse a la intuición intelectual como única fuente de conocimiento. Fué la doble tarea, con la consiguiente doble conclusión, que se impusieron el empirismo y el racionalismo y que nosotros examinamos más atrás. Se advierte ahora, empero, que ni la sustancia ni los accidentes son término de un conocimiento inmediato y concreto sino conclusión de un razonamiento que pretende explicar metafísicamente el devenir sin cambio esencial.

Lo que nos es dado en la experiencia con un conocimiento inmediato sensitivo-racional es el ente real particular, en nuestro caso el hombre particular y concreto. Y en cuanto surge nuestra preocupación cognoscitiva y llevamos el problema a un plano de dinamicidad, demostramos que tal ente contiene una contextura de sustancia y accidentes. Por eso no podrá decirse que sustancia y accidente sean *partes* físicas del hombre particular, sino *principios* metafísicos de su ser esencial. No es que una *parte* del hombre sea sustancia y en su torno se sitúen la muchedumbre



de otras *partes* accidentales. La sustancia o *principio de sustancialidad* se refiere al ser íntegro del hombre, comprendidos los accidentes. Los accidentes o *principios de actualidad* se refieren también al ser íntegro del hombre, comprendida la sustancia. Entonces, una y otros juegan su papel en el devenir humano, en la evolución homogénea del hombre particular: los accidentes como principios de la actualización del movimiento, la sustancia como principio de la individuación del mismo. Sería lamentable equivocación suponer que el movimiento, la evolución, el despliegue vital, la vida misma, todo aquello de lo que soy sujeto tiene cumplimiento en torno mío, mera realización cortical, sin arraigo en la profundidad de mi ser íntimo y personal. El movimiento no es una realidad que deba entenderse como un despliegue sustitutivo de accidentes superficiales en torno a un núcleo sustancial inerte. La imaginación traiciona con frecuencia el discurso metafísico. Estamos muy habituados a imaginar los accidentes sobre el modelo del color presente en la superficie, sin dimensión de profundidad, de los objetos y ni siquiera advertimos que muchas veces lo que llamamos «accidente color» es en realidad un ser particular—y como tal compuesto él mismo de sustancia y accidentes— que, convenientemente preparado, ha sido distribuido por un técnico o un artista sobre la superficie del objeto en cuestión, el cual, lejos de mostrar su color propio, pudorosamente lo oculta. Los talleres de cirugía y medicina estética y hasta el simple tocador de cualquier dama tienen fundamento en esta ilusión. Y aunque el poeta lo haya denunciado —¡lástima no sea verdad tanta belleza!—nosotros dejamos a las damas con sus cosas y a los poetas con las suyas y sólo pedimos comprensión para las nuestras, muy exactas y sencillas en este caso: los accidentes y la sustancia afectan a la realidad íntegra del ser particular del hombre; ellos como principios actuales del devenir sin cambio esencial, ella como principio potencial del cambio que individualiza. Con lo cual se nos concederá también, como se reconocen las conclusiones, que sustancia y accidentes se encuentran en mutua relación, en fecundo abrazo marital, constituyendo el ser particular del hombre, y, por tanto, unidos como potencia y acto, es decir, vinculados sin vínculo sobreañadido, enlazados sin lazo que les religue. Como diría Santo Tomás: *nullo vinculo extraneo ea colligante*.

* * *

Hemos dejado atrás interrumpido un problema que tiene aquí su propio lugar de tratamiento. Es la cuestión de la causa eficiente de lo devenido. Circunscribámos primeramente el problema examinando sus concretos datos. No indagamos ahora la procedencia causal—el origen—



del hombre. Bien que cada hombre particular sea también devenido. Yo tengo experiencia de que algún hombre ha devenido—por ejemplo, mi hijo, a cuyo nacimiento asistí—. Apoyado en la experiencia de otros hombres sé que también lo he devenido. Pero, repito, no es éste el hecho que plantea el problema a cuya solución nos aprestamos. Aquí hemos tomado al hombre particular ya constituido para examinarlo cuanto a su devenir actual. Hemos estudiado ya lo devenido y aquello de que, lo devenido, deviene. Y hemos podido apreciar que en el hombre particular devienen incesantemente nuevas maneras de ser, y por cierto accidentales, como determinaciones actuales y concretas de la determinabilidad o potencialidad de su sustancia. Todo un repertorio de accidentes surgen de la determinabilidad de la sustancia. ¿En virtud de qué?—preguntamos ahora—. ¿Cuál es la causa eficiente que de la determinabilidad de la sustancia hace surgir los determinados accidentes? Tal es el problema que nos ocupa.

Ya es muy significativo el hecho de que todas las determinaciones accidentales provengan de la determinabilidad de la sustancia, de la interioridad del ser y no incidan desde el exterior como algo sobreañadido. El accidente no es un «añadido» sino algo surgido, devenido, actualizado desde la sustancia. La causa eficiente deberá, pues, contar con esa determinabilidad accidental de la sustancia para toda realización positiva de un accidente concreto. Nadie podrá hacer de un hombre lo que quiera sino únicamente lo que su naturaleza le consienta. El refrán castellano captó una verdad profunda: lo que natura no da no lo presta Salamanca. Los límites de la formación humana hállanse prefigurados en las posibilidades reales de cada hombre particular. Se podrá, pues, afirmar: el principio activo de todas las determinaciones accidentales se encuentra también en la sustancia. Por eso el orden accidental es un reflejo de la sustancia cuya perfección se expresa en el devenir. Junto al principio de pasividad—de donde deviene lo devenido—debemos colocar un principio esencial de actividad, en virtud del cual, lo devenido, deviene. Principio esencial de actividad que no es, empero, un principio de actividad esencial. El ser del hombre particular no es, por esencia, actividad. Necesita, para obrar, la ayuda de otro. Este otro no puede, sin embargo, decirse causa de las determinaciones accidentales del hombre particular, sino meramente causa de que los principios esenciales de la sustancia del hombre particular pasen al ejercicio actual de su propia actividad. Permanece, por tanto, la validez de nuestra aserción: la sustancia del hombre es el principio activo de sus concretas modificaciones accidentales. Como tal principio activo la sustancia recibe el nombre de



naturaleza. La naturaleza particular que cada hombre existencialmente posee es la causa eficiente de sus accidentes concretos.

* * *

Con lo cual hemos alcanzado los objetivos que nos propusimos. El hombre particular no es mera sustancia cerrada, absolutamente independiente y autárquica dotada de una perfección siempre actualizada. Tampoco es un puro repertorio de accidentes que se suceden sin sentido. Sustancialismo y actualismo deben ser considerados como recuerdos históricos en el plano de las interpretaciones metafísicas del hombre. El hombre concreto es una realidad subsistente, al mismo tiempo individual y necesitada, en incesante evolución homogénea. Una sustancia, particular en conexión trascendental con particulares accidentes. Dotado de una perfección sustancial relativa que de continuo se expresa en las variadas líneas de su devenir accidental. En suma, una sustancia siempre abierta a ulteriores modificaciones accidentales.

* * *

Al concluir esta modesta disertación inaugural me complazco en registrar, en nombre del Claustro Universitario, la satisfacción que nos produce la incorporación a la Cátedra de Derecho Administrativo tras brillantes oposiciones, del Dr. D. Enrique Martínez Useros. Con nuestra felicitación por sus méritos, reciba el nuevo compañero la más cordial bienvenida. Con satisfacción semejante consignamos el nombramiento, en virtud de concurso-oposición, de Profesor Adjunto de Derecho Internacional Público y Privado a favor de D. Juan Florit García.

Porque entendemos que la Universidad de Murcia, sirve ciertamente a la Región pero en función de la Patria entera y, por tanto, en comunión de afanes con las demás Universidades nacionales, al despedir al Dr. D. José M.^a Font y Ruiz, Catedrático de Historia del Derecho que, en virtud de concurso de traslado, ha pasado a la Universidad de Valencia, si bien lamentamos su falta de presencia efectiva entre nosotros, nos congratulamos de que tan prestigioso compañero siga sirviendo a la Universidad española y, a través de ella, a la cultura universal. Registramos también aquí la excedencia del Dr. D. Alberto Ullastres Calvo como Catedrático de Economía Política de la Facultad de Derecho.

También felicitamos a los Profesores Cárceles, Hoyos y García López, por haber alcanzado el grado de Doctor tras la lectura y brillante defensa de sus tesis, elaboradas en nuestros laboratorios y Seminarios.

La labor universitaria en el orden académico ha seguido, durante el curso que ha terminado, una evolución perfecta digna también de nuestro elogio. Las Facultades de Filosofía y Letras y de Ciencias han seguido desarrollando sus cursos monográficos de Licenciatura. La Facultad de Derecho ha continuado los cursos monográficos del Doctorado establecido en el antepasado curso y las otras dos Facultades los han iniciado en el que termina. La Universidad de Murcia ha cubierto, con ello, una etapa que, en el orden académico, puede decirse definitiva; nuestros



Licenciados no necesitan ya abandonar nuestra Universidad para poder alcanzar el supremo título académico.

La investigación en los laboratorios y Seminarios ha rendido nuevos frutos. Los «*Anales de la Universidad de Murcia*» han recogido buena parte de esta labor.

Digamos, para terminar, que el profesorado de nuestra Universidad ha sido abundantemente requerido por instituciones de la capital, de España y del extranjero, para intervenir en diversos certámenes y conferencias. Destacamos aquí las conferencias pronunciadas por los Doctores De La Calzada, Valbuena y Muñoz Alonso en el Colegio Mayor Femenino del «Sagrado Corazón», adscrito a la Universidad.