

SESION 5

La Estructura de Materia y Forma

- 5.1 El ente limitado en la duración
- 5.2 Materialismo y espiritualismo
- 5.3 Existencia de la estructura de materia y forma
- 5.4 Naturaleza de la estructura de materia y forma

LA ESTRUCTURA DE MATERIA Y FORMA

ARTÍCULO I.—EL ENTE LIMITADO EN LA DURACIÓN

I. Órdenes específicos y limitación temporal. 1. Todo ente particular inscrito en el orden universal de los seres comporta una estructura de esencia y existencia. El ente particular no es mera existencia desnuda de contenido esencial ni pura esencia desprovista de investidura existencial. Esencia y existencia, penetrativamente abrazadas, constituyen la realidad íntegra del ente finito.

Sin perder de vista esta su referencia a la actualidad existencial —única manera de no perder al ente mismo— pretendemos aquí un estudio de la esencia del ente particular.

Por la existencia, todos los entes particulares forman comunidad, integrándose en un conjunto y constituyendo el orden universal. Por la esencia, los entes particulares se destacan del conjunto organizándose en grupos y estableciendo jerarquías. Cada uno de estos grupos constituye un orden dotado de unidad específica. Vale decir: el repertorio universal de los entes particulares se distribuye en grupos, cada uno de los cuales aloja en su seno los individuos de la misma especie. Una muchedumbre de individuos que poseen caracteres comunes se inscriben en un orden particular de tipo específico. Con toda razón, pues, podrá hablarse del hecho de la unidad específica o esencial de términos singulares múltiples. Esta unidad esencial parece guardar paralelismo con la más amplia y general que registrábamos en el capítulo anterior y por la cual el repertorio íntegro de los entes particulares —bien que esencialmente distintos— se organizaba en un único orden existencial. He aquí los dos hechos: 1) existe un orden dotado de unidad entitativa de términos esencialmente múltiples; 2) existe un orden —al lado de otros muchos—, con unidad esencial de términos singularmente múltiples.

Este paralelismo en los hechos conduce al paralelismo en los problemas. La inscripción de todos los entes particulares en el orden universal plantea el problema de la conciliación de la multiplicidad esencial con la unidad entitativa. Paralelamente, la inscripción de un repertorio de singulares en un orden específico planteará el problema de la conciliación de la multiplicidad singular con la unidad esencial.

La deducción puede aún extenderse hasta afirmar que este paralelismo problemático nos conducirá a un paralelismo en las soluciones. Mas el pro-

blema que el primer hecho plantea —problema de la unidad de lo múltiple en el orden entitativo, surgido del hecho de la inscripción de los entes particulares en el orden universal— conduce, como única solución efectiva, a la estructura ontológica de esencia y existencia de todo ente particular. Parece, pues, que al intentar resolver el problema planteado por el segundo hecho —problema de la unidad de lo múltiple en el orden esencial, surgido del hecho de la inscripción de un repertorio de singulares en el orden específico— debemos abrirnos a una concepción estructural de la esencia de los singulares.

2. Lo mismo podría decirse respecto al hecho de la finitud. Partíamos en el capítulo anterior de la finitud entitativa, es decir, de la limitación considerada *in facto esse*. Podemos ahora referirnos a la finitud temporal, es decir, a la limitación *in fieri* tal como se nos manifiesta en el hecho de la corrupción y de la muerte. Si el hecho de la finitud entitativa nos planteó el problema de su justificación, también el hecho de la finitud temporal planteará el problema de su última razón de ser. Este paralelismo problemático deberá igualmente conducir a un paralelismo en las soluciones. Mas la solución del problema planteado por el hecho de la finitud entitativa se asimilaba a la del problema inviscerado en el hecho de la inscripción de todos los entes particulares en el orden universal. También ahora, pues, se asimilará la solución del problema planteado por el hecho de la finitud temporal a la que, en esperanza, nos ofrece el problema de la inscripción de un repertorio de singulares en un orden específico.

3. El camino a recorrer es largo. Debemos comenzar por precisar los hechos y los datos del problema. Un primer hecho lo constituye la distribución de los entes particulares en órdenes específicos. Hacemos la determinación existencial de este hecho tomando por modelo un repertorio de entes en los cuales aparece su unidad específica suficientemente subrayada: los hombres. El hombre constituye, en efecto, un caso típico de unidad específica anudando elementos singularmente múltiples. En la especie que llamamos humana hállanse insertos una muchedumbre de singulares —Pedro, Juan, Pablo...— que convienen en ser hombres. Es en el seno de la especie humana donde tales individuos constituyen comunidad. Pero es también en ese mismo seno —sin salir de él ni trascenderlo— donde cada uno de los hombres se destaca de todos los demás constituyéndose como singular. El hecho vuelve a surgir, pues, con toda nitidez: existe una multiplicidad de singulares en el seno de la especie humana. Multiplicidad y diversidad de singulares en conjunción con la unidad de especie: he ahí el hecho de que nos interesa partir.

Precisando los datos del problema que va a hacemos frente, mostraremos la existencia de esa multiplicidad de términos singulares —la variedad de los

hombres— y su conjunción en la unidad de la especie humana.

Buscamos, en primer lugar, la existencia efectiva y actual de hombres. Una existencia tal —decimos— no exige ser demostrada. La existencia de realidades presentes en el contexto de la experiencia se testifica y, por tanto, goza de la prerrogativa de no necesitar ser demostrada. Que existe ese hombre que llamo Pedro viene connotado en el acto de conocimiento que ejerzo cuando lo tengo como término de mi experiencia ordinaria. También la existencia del hombre que yo soy me es dada por connotación en cualquier acto cognoscitivo que tiene por término la quiddidad de las cosas sensibles. Para quien no sea presa de ceguera intelectual existe la pluralidad de los hombres que encuentra en el ámbito actual del objeto formal propio de su entendimiento. El idealismo noético chocará siempre con la naturalidad y será víctima del denodado propósito de artificializar la propia vida cognoscitiva.

Algo cambia la cosa cuando se trata de mostrar que varios singulares confluyen en la unidad de especie. No es, sin embargo, imposible inferir que un repertorio de singulares realiza la misma esencia específica. El signo manifestativo de la naturaleza de los entes es la actividad. En efecto, la actividad nos revela, por su presencia efectiva, la existencia de lo que no nos es inmediatamente dado, y por su modalidad, la esencia o naturaleza de la realidad en cuestión. Sólo esto último nos interesa por el momento. La modalidad de los actos se define por su orientación natural, por su objeto específico o formal. Si, pues, nos encontramos con entes cuya actividad se define de idéntico modo por poseer los mismos objetos formales terminativos, podremos concluir que su naturaleza es de la misma especie. Es lo que acontece en el caso que nos ocupa de los entes humanos, como vamos a examinar.

Resulta fácil, enrutados en la vía abstractiva, analizar sucesivamente los diversos aspectos de la actividad de ese repertorio de entes que hemos convenido en llamar hombres. Cada uno de ellos dispone de fuerzas físico-químicas, realiza funciones vegetativas con significación elemental de totalidad, verifica actos psíquicos en la unidad de la vida animal, desenvuelve su perfección en la vida del espíritu, alcanzando la superior unidad de la persona. Estos grados de actividad no se superponen en estratos independientes, sino que se estructuran en estratos solidarios. Cada uno de ellos parece condicionar al siguiente, y, al mismo tiempo, quedar absorbido por él. Una misma actividad —la típicamente humana— cruza y penetra los distintos estratos determinando una textura que nos permite definir la naturaleza específica del hombre. El hombre es una realidad material y espiritual, un animal racional. Esa muchedumbre de entes que llamamos hombres, por ejercer una actividad semejante orientada hacia el mismo objeto específico, dirigida al mismo objeto

formal, son de la misma especie.

El hecho, pues, queda delimitado: existe una multiplicidad de singulares dentro de la especie humana. Por su misma esencia y como dotada de una fecundidad inagotable, la especie humana es susceptible de multiplicarse en un repertorio siempre creciente de singulares. Ser hombre significa dejar a su vera un amplio margen de posibilidad para la existencia de otros hombres. El hombre ejerciendo su existencia, tolera la existencia de otros hombres. Y hasta tendremos ocasión de ver que esta tolerancia se convierte en exigencia en el doble orden de la procedencia y de la actividad.

4. También necesitamos hacer la determinación existencial del hecho de la limitación temporal de algunos entes. La existencia puede ser poseída simultáneamente o desplegada en el tiempo. En este último caso, el ente es temporalmente limitado. Concebimos la cesación de la existencia de dos maneras: por aniquilación del ente o por simple acabamiento. Carecemos de datos sobre el aniquilamiento de los entes. Estando a lo que nos dice la ciencia empírica no habría aniquilamiento en la naturaleza. Por mucho tiempo ha tenido vigencia este principio: «En la naturaleza nada se crea ni nada se destruye.»

Tenemos, empero, datos del acabamiento de algunos entes. Se manifiesta por las transformaciones naturales en el caso de los seres inanimados y por la muerte en el caso de los entes vivos. Existe, en efecto, una muchedumbre de entes de los cuales podemos decir que son limitados en la duración. Son todos aquellos que vemos engendrarse o corromperse, nacer o perecer. Para muchos entes, su existencia se despliega entre dos momentos del tiempo: inicial uno, final *otro*.

5. Sobre esos dos hechos surge el problema. He aquí los interrogantes levantados sobre el primero: ¿cómo es posible la multiplicidad de entes en el seno de la misma especie?; ¿qué debe suceder para que la misma perfección específica se encuentre realizada en una multiplicidad de singulares? Y he aquí los interrogantes edificados sobre el segundo hecho: ¿cómo justificar la cesación de la existencia de los entes particulares?; ¿cuál es la razón última del despegue temporal del existir?

Queremos ¿Cercamos a la solución del problema metafísico que tenemos planteado verificando un análisis fenomenológico de los hechos de que partimos. Para no iterar el orden establecido intentaremos primero desentrañar las virtualidades contenidas en el hecho de la inscripción de los entes singulares en órdenes específicos. Después mostraremos la significación fenomenológica de la limitación en la duración y haremos una analítica de la muerte.

2. Existencia singular y comunidad de naturaleza. 1. En el hecho de la distribución de los entes particulares en órdenes específicos son tres los elementos que entran en juego: la especie el singular y los otros singulares de la especie. Relacionemos el singular con la especie a que pertenece y con otro singular de la misma. *Este* hombre con *hombre* y con *otro* hombre. Entre estos tres factores hay algo común: ser hombre. Llamémosle naturaleza específica. Por ella pertenece *este* hombre a la *especie* humana y en ella conviene con *otro* hombre. La posibilidad misma de la ciencia se funda en este hecho. Negarlo es dejar sin fundamento real el saber científico. Pero hay también en cada factor algo propio: en *este* hombre, su carácter de «ser esto»; en *otro* hombre, su propiedad de ser «esto otro»; en *hombre*, la esencia específica y nada más».

2. Ello nos advierte que para expresar la esencia concreta de un singular específicamente semejante a otros no basta indicar lo que tiene de común con ellos. Es preciso, además, decir lo que tiene de propio y exclusivo. Para definir a un hombre real hay que expresar su naturaleza *específica* y su nota *singular*. Esto es claro. No lo es tanto, empero, saber como hay que expresarlo. Podría alguien verse tentado a suponer que basta con agregar a las diferentes notas que constituyen la esencia específica del hombre —ser, viviente, animal, racional— la nueva nota singular para que quedase definido el hombre real, este individuo concreto. Nada más lejos de la realidad. Un procedimiento tal da por supuesto algo que carece en absoluto de fundamento que la nota singular prolonga la línea de la perfección específica como ésta prolonga la perfección genérica. No. Aquel crecimiento en perfección con cada nuevo grado que se agrega se ve cortado en seco al pasar de la especie al individuo, de hombre a Pedro. El vegetal —ser material viviente— es más perfecto que el mero ser material; el animal —viviente sensible— es más perfecto que el simple vegetal; el hombre —animal racional— es más perfecto que el simple animal, ¡pero Pedro no es más —ni menos— perfecto que el hombre! Nada hay eii el singular que trascienda de la perfección de su especie, y por eso decimos que el comportamiento del singular respecto de la especie es muy diferente del que observa ésta respecto del género. Mientras la especie se sitúa en la misma línea de las determinaciones perfectivas del género y, agregándose a ellas, las aumenta, el singular no aumenta ni disminuye la perfección de la especie. ¡Se conforma con realizarla! Esto es lo que da interés y gravedad al problema. Mientras el hombre es un animal *racional*, Pedro no es un hombre y algo más, sino que es un hombre *realizado*, singularizado. Puede, pues, decirse, por ahora, que el singular es la esencia singularizada. La nota de singularidad de que antes hablábamos como presente en *este* hombre y ausente en *hombre*

determina el modo especial que tiene el singular de poseer la perfección específica.

3. Todo esto, lejos de resolver el problema, lo plantea con caracteres más acuciantes. Porque puede ahora preguntarse: ¿cómo realiza el singular la perfección específica dejando, empero, en ella una reserva inagotable para nuevas realizaciones? Ser hombre significa, por una parte, realizar la perfección específica del hombre, poseer la esencia humana, y, por otra, tolerar que otros individuos la realicen y la posean en las mismas condiciones y hasta exigir que otros hombres hayan sido y nuevos hombres sean, pues él ha debido ser efectuado y lleva en su entraña, por imperativo de la naturaleza en beneficio de la especie, la tendencia a producir seres semejantes a sí. Vuelve el hecho primitivo a presentárenos en medio del camino: ser hombre supone necesariamente que existen o que puedan existir otros hombres, que hay un repertorio de entes que se inscriben en el orden específico que llamamos humanidad. Cada uno de estos singulares forma parte de ese orden o conjunto humano. Este «formar parte» va también cargado de dificultades y de exigencias problemáticas. Desde luego, el hombre concreto no forma parte *integrante*, constitutiva de la humanidad. Ni aquél es un elemento que necesite de otro para subsistir y con el cual entrase en composición, ni éste es un ser subsistente que, como un organismo, se componga de partes ensambladas cuyos elementos últimos fuesen los hombres. El hombre concreto es íntegramente en el doble sentido de ser todo y sólo hombre. Nada hay de esencial en «hombre» que no tenga presencia efectiva en *este* hombre * el hombre particular no es un hombre a medias. Tampoco hay nada en *este* hombre que quede fuera de la categoría de lo humano. Y, sin embargo, este hombre particular no es la integridad del hombre, pues otra muchedumbre de entes son tan hombres como él. Vuelve a ponerse de relieve que al mismo tiempo que un hombre se singulariza queda anclada en su mismo seno una clamorosa exigencia de proyección en otros hombres. El carácter individual y la referencia social del hombre concreto tiene el mismo fundamento.

Diríase que tanto el carácter singular como la referencia social están expresando el hecho de la participación. Es ley de los distintos singulares humanos *participar* la esencia específica del hombre a título personal e intransferible. Pero la participación no es tampoco una solución; se presenta únicamente como la sublimación del hecho inicial, elevado ahora al nivel de la metafísica.

4. Con ello hemos visto las diversas perspectivas de un hecho que lleva clavado en su misma entraña un grave interrogante metafísico. ¿Cómo es

posible la pluralidad de singulares en el seno de la misma especie? ¿Cómo se explica la multiplicabilidad de los entes en el mismo grado de perfección? ¿Qué debe suceder para que varios singulares participen en la misma perfección esencial?

La triple pregunta formulada, expresión de un único problema, sólo tiene una solución: Il no simplicidad del ente particular en la línea de la esencia. Dígase, si SÉ prefiere: la estructura esencial del ente particular inscrito en un orden específico.

3. Significación fenomenológica de la limitación en la duración. 1.

Tratándose de los entes llamados naturales o inanimados, la limitación en la duración no supone un aniquilamiento, es decir, una ruptura de la estructura esencia-existencia, estudiada en el capítulo anterior. La limitación en la duración expresa un simple acabamiento del ente en su modalidad actual. Hay en este natural acabamiento corrupción seguida de generación de otro. Propiamente hablando, transformación, es decir, movimiento sustancial. Estamos en presencia del hecho de la evolución heterogénea. Grandioso es su espectáculo en todo el orden de la naturaleza. «La naturaleza persigue fines, y no los persigue a saltos, sino *preparando* el terreno y trabajando gradualmente. Como quiera que no puede conservar la especie material sino por medio de los individuos, en sus tendencias se dirige siempre, ante todo, al individuo. De hecho, y ésta es nuevamente una realidad, produce siempre algo individual, a pesar de que cada agente particular ejerce su actividad según su esencia; pero ningún agente produce individualmente lo que él mismo individualmente es. Esto es maravilloso, pero, además, nos indica cómo el fin próximo de la naturaleza es siempre el individuo y, sólo a través de él, la especie» L Para que un individuo nazca y para que un individuo perezca es preciso poner en él dos elementos: uno que sirva de presupuesto de la generación y otro que justifique la posibilidad misma de la corrupción. Desde muy antiguo se llamó a estos elementos materia y forma. La generación sólo puede entenderse como aquello por lo cual una materia adquiere una forma, y la corrupción, como aquello por lo cual una forma se separa de una materia a la que hasta entonces había permanecido indisolublemente unida.

2. Conclusiones semejantes pueden lograrse analizando el fenómeno de la muerte. La importancia filosófica de la muerte es superior a toda ponderación. Desde el divino Platón, enseñando que la filosofía es una meditación de la muerte, hasta Santayana, afirmando que el rango de una filosofía puede determinarse por lo que piensa acerca de la muerte, los filósofos de todos los

tiempos no han dejado de preocuparse por este problema. Aquí, empero, no se trata de hacer una filosofía de la muerte, sino simplemente de contemplarla desde una perspectiva fenomenológica. En este sentido debemos comenzar afirmando que la muerte es un fenómeno biofisiológico. En el ámbito de nuestra experiencia sensitivo-racional únicamente lo encontramos en los vivientes corpóreos. Consiste en la cesación de la vida. Sólo por una analogía tan amplia que parece trascender de la pura metáfora para empalmar con la equivocidad se llama muerte al fenómeno de cesación en el mundo inorgánico macroscópico o microscópico. Aún así, conviene observar que la cesación se entiende por modo de desintegración de lo inorgánico y, por tanto, como la separación o transformación de elementos que hasta entonces estaban de una u otra forma estructurados. La cesación de la vida se manifiesta por la extinción de las funciones vitales. Trátase de una pérdida de la correlación hasta entonces existente entre la función y el organismo. Cuando aquélla cesa, éste se descompone o resuelve en las materias inorgánicas que de él formaban parte. Ello es señal de que un principio de vida las tenía hasta entonces «organizadas». Desde muy antiguo se llamó «alma» a este principio. Parece, pues, que la muerte debe entenderse como la separación del principio vital o alma respecto del cuerpo, incapaz ya de ser sujeto sustentador de la vida.

Poco importa también, para nuestro propósito actual, que las almas de los vegetales y de los brutos, por carecer de subsistencia propia y no poder existir sin el cuerpo, perezcan, mientras que el alma espiritual del hombre, más que inmersa# emergente, comience una supervivencia supracorporal sin término. Ello sólo significaría que los vivientes inferiores al hombre tendrían que ser concebidos como momentos de tránsito en la serie entera de los eventos del universo. En el hombre, por el contrario, la muerte significaría la suprema posibilidad de recuperación metafísica de sí mismo desde la multiplicidad exteriorizante de su ser en el mundo hasta la unidad interiorizada de su realidad espiritual. Todo esto afecta a los problemas del sentido último *de* la muerte y de la vida que aquí no nos planteamos. Lo que nos interesa hacer notar es que la muerte no representa una aniquilación. Cuando la vida cesa, algo permanece de lo que fue viviente. Hay entonces transformación, corrupción seguida de generación de otro, como señalamos al comienzo del epígrafe. La muerte, en definitiva, parece consistir en la ruptura de la estructura cuerpo-alma. Trátase, diríamos con mayor rigor metafísico, de una fisura que se introduce entre la estructura esencia- existencia, que tenemos estudiada, y la materia.

El análisis de la muerte nos está invitando a registrar en los vivientes en que acontece la misma estructura de materia y forma que nos anunciaba la

consideración de la inscripción de los singulares en el seno de una especie. La cesación de la vida corpórea exige la presencia de dos elementos conjugados en el cuerpo. No implicando una aniquilación o un despenarse en la nada, la muerte no es ruptura de la estructura esencia-existencia. El primer elemento de esa estructura debe ser, a su vez, estructurado para constituirse en sujeto con posibilidad de morir.

ARTÍCULO II.—Dos POSICIONES INSUFICIENTES: MATERIALISMO Y ESPIRITUALISMO

1. Nuestra esperanza, contradicha por dos posiciones filosóficas 1. Lo que llevamos dicho parece ser suficiente para advertir en la esencia del

ente particular una cierta tensión metafísica de equilibrio constitutivo a base de dos ingredientes fundamentales: el principio de especificación, expresivo de la razón real de la perfección específica, y el principio de singularización, expresivo de la razón real del modo singular con que aquella perfección es poseída. Guiados por la fuerza inmanente de la lógica, ya hubimos de decir, casi al principio, que de la misma manera que la inscripción del ser particular en el orden universal de los seres y la finitud entitativa de cada uno de ellos conduce a la estructura entitativa de esencia y existencia, la inserción de un singular en un orden específico y su limitación temporal debe abrirnos a una concepción estructural de la esencia realizada en el ente particular.

Sin embargo, sea por no haber reparado en los hechos de que hemos partido, sea porque la especulación fue llevada por vías inframetafísicas, lo cierto es que, a lo largo de la historia, constituyen legión los filósofos que defienden una concepción monista de la esencia concreta. Como de hecho son dos los elementos constitutivos de la esencia, el monismo resulta propiamente de la absorción de uno por el otro o del otro por el uno. De aquí que hayan surgido un monismo materialista estableciendo que los entes particulares son pura materia, cuerpo sólo, y un monismo espiritualista defendiendo que la realidad es espíritu puro, incontaminado de materia.

2. Paralelamente a las concepciones del esencialismo y el existencialismo en la línea de la entidad pueden rastrearse en la historia de la metafísica las teorías del materialismo y el espiritualismo en la línea de la esencia. Y como no es frecuente encontrar esencialistas que no hayan de hacerse cargo en algún momento de la realidad de la existencia ni existencialistas que no den en su

sistema cabida a una consideración de la esencia, también es muy raro toparse con filósofos materialistas en los cuales falte toda referencia al espíritu o con espiritualistas tan afincados en su monismo que persistan en la negación de la materia. Lo que suele acontecer es que en la consideración de la esencia o se carga el acento sobre la materia o se carga sobre la forma, ya determinando que una u otra constituyen íntegramente la esencia concreta de los entes particulares, ya derivando una de otra como si la forma fuese materia sublimada o el cuerpo espíritu degenerado. Puede suceder también que más allá de la distinción física de ambos elementos se preconice la identidad metafísica de los mismos. El monismo resultante es entonces puro, sin cualificación materialista ni espiritualista. Y tal parece ser la concepción de Espinosa, según el testimonio de estas palabras que estampó en la segunda parte de su *Ethica*: «el espíritu y el cuerpo son una sola cosa, que unas veces es considerada bajo el aspecto de pensamiento y otras bajo el aspecto de extensión».

Vamos a exponer brevemente estas dos actitudes monistas por separado. Analizaremos también su respectiva insuficiencia interna.

2. La tesis central del materialismo. 1. Como concepción general del universo antes que como determinada posición filosófica, el materialismo reduce la realidad entera a la materia y considera toda forma y toda energía como derivadas de la materia o sometidas a las condiciones de la misma. La materia, como primer principio de toda la realidad» es entendida normalmente como sustancia original y originaria, no derivada de nada anterior y fundamento existencial del universo. Todo lo que acontece en el mundo son simples manifestaciones o formas de la materia, puros fenómenos transitorios que surgen de ella y a ella retornan. Como posición doctrinal, el materialismo funda su validez en la ley de la conservación de la materia: en la naturaleza nada se crea y nada se destruye, sino que todo se transforma.

2. Sobre ese común fundamento, el materialismo ha proliferado en un abundante repertorio de manifestaciones. Puede destacarse, en primer lugar, de un materialismo como sistema un materialismo como método. El materialismo metódico prescinde, al menos en principio, de la negación de lo su- pramaterial e intenta explicarlo todo por el examen de sus exclusivas condiciones materiales. En esta línea se sitúa la concepción que Comte se hizo del materialismo al definirlo como la explicación de lo superior por lo inferior. Hay, en efecto, muchas realidades que, aunque se ofrezcan originariamente como supramateriales, dependen de ciertas condiciones materiales e inclusive están incardinadas en la materia. De ahí que no podamos rechazar de plano la

legitimidad de este género de explicación. El materialismo como método ha prestado indudables servicios a la ciencia. Sin embargo, una cosa es la validez restringida de la explicación material y otra muy distinta el reconocimiento de su exclusividad según el axioma de que lo superior debe ser explicado por lo inferior. Lo que no debe olvidarse es que en nuestro mundo cosmológico la causa material, además de ejercer el papel que le es propio, muchas veces es condición sin la cual no ejercen el suyo las demás causalidades. Pero erigir en absoluto y total este método de validez parcial y relativa representa el abandono de la estricta posición metódica para volver al materialismo como sistema y confundir lo que es simple condición de la causalidad con la causalidad misma.

También se ha distinguido entre materialismo teórico y materialismo práctico. No son enteramente reductibles al materialismo metafísico y al materialismo ético. El materialismo práctico no es una teoría, sino una actitud adoptada muy especialmente en los campos ético y político, pero presentes también en disciplinas especulativas, como la psicología y la ontología. Esta actitud no debe, por otra parte, ser confundida con la polarización de la conducta hacia el exclusivo aprecio de los bienes materiales y de los placeres sensibles. El materialismo es compatible con el ideal más exigente para una vida de ascesis y de renunciamentos.

3. A través de la historia, el materialismo sistemático se ha presentado en múltiples formas. No pretendemos describirlas, y nos conformamos con simples alusiones a las más importantes. El materialismo clásico surge en Grecia en el siglo v a. de J. C. con la doctrina atomista de Leucipo y Demócrito. Este materialismo atomista, que varios discípulos de Demócrito siguen profesando en el siglo iv, adquiere un desarrollo perfectivo con Epicuro y sus numerosos seguidores hasta llegar a Lucrecio (siglo i), que cantará el epicureísmo en bellas estrofas latinas. Los antiguos estoicos, aunque adversarios de Epicuro, defienden también un materialismo que puede llamarse pneumatológico. Trátase de un monismo hilezoísta en el que el espíritu que anima al universo queda absorbido en la materia y las cualidades y diferencias entre las cosas se asimilan al elemento cuantitativo del fuego originador y legislador de todo.

En el pensamiento oriental aparecen también ciertas manifestaciones del materialismo. Destacamos en la India una especie de materialismo espacial profesado por la escuela heterodoxa de los Lokayata. Entre los israelitas anteriores al cristianismo se dio el materialismo en la secta de los Saduceos.

Durante la edad media el materialismo careció de verdadera vigencia histórica. Se destaca únicamente una tendencia de signo panteísta que deriva de la concepción aristotélica de la eternidad de la materia y del movimiento

conjugada con ciertas formas extremas del influjo de los astros en los acontecimientos terrestres. Pasando por el tamiz del neoplatonismo, desarrolló Averroes algunos de estos puntos, y al ser exagerados unilateralmente por los averrofstas latinos llegarán a adquirir expresión materialista. Un tono materialista presenta también la especulación judaica de un Avicébrón y la cristiana de un Escoto Erígena. En pleno materialismo se sitúan otras posiciones del período de formación de la escolástica, tales como las mantenidas por Amalarico de Bene y por David de Dinant.

En la edad moderna surgen las más importantes formas del materialismo. La primera de ellas debe ser atribuida al materialismo corporalista de Tomás Hobbes, contra el cual reaccionará tan vigorosamente Berkeley, que no se detendrá hasta negar en absoluto la materia y establecer la tesis diametralmente opuesta del espiritualismo. Sin salir de Inglaterra, pero ya en la época de la ilustración, encontramos el materialismo psicológico representado por David Hartley, con su sistema del asociacionismo mecánico, y por José Priestley, al formular la identificación e indistinción del fenómeno psíquico con respecto al fisiológico. Pero es en Francia donde el materialismo ilustrado alcanza su mejor expresión. Cuatro nombres debemos destacar: Diderot, La Mettrie, Holbach y Helvecio. Diderot, encarrilado inicialmente en el naturalismo de D'Alembert, abandona pronto la que llama filosofía experimental para ofrecernos una concepción racional del universo con sus *Pensamientos sobre la interpretación de la naturaleza*. Según esta interpretación diderotiana, la naturaleza está constituida por un repertorio de propiedades con un trasfondo puramente material. No se trata, empero, de una materia indiferenciada e inerte, sino, por el contrario, viva, animada, organizada y complejamente diferenciada. Desde el principio —desde siempre— la naturaleza contiene en su seno maternal y material los elementos particulares y las fuerzas mecánicas, psíquicas y espirituales que en cada momento se manifiestan en el universo. Puede, pues, concebirse la naturaleza en despliegue originario cruzando en el tiempo infinito las más variadas formas de organización individual y específica. Los historiadores del evolucionismo del siglo xix debieran encontrar en estas ideas de Diderot un obligado precedente. Poco a poco, esta simbiosis de materialismo y evolucionismo se transforma en una concepción más unitaria cargada de tintes panteístas. Un canto optimista al viejo lamento de Heráclito por la constante mutabilidad de las cosas aparece en el teatro cultural de la ilustración francesa. Hasta el principio de identidad es sacrificado en el ara del devenir natural. Ningún individuo persevera en su ser, ningún elemento permanece idéntico a sí mismo. En el inmenso océano de la materia no hay molécula que se asemeje a otra ni se mantenga por un momento en identidad

consigo misma. Todos los seres circulan unos en otros y todo está en perpetuo flujo. «Todo animal es más o menos hombre; todo mineral, más o menos vegetal; todo vegetal, más o menos animal.» Diderot ha pulverizado la individualidad para anegarla en el todo de la naturaleza que no nace, ni cambia, ni muere.

A la manera del fenómeno físico de la ósmosis, las tendencias insertas en la naturaleza van transfundiéndose unas en otras. Y con esta transfusión se transforma de continuo. La sensación no es otra cosa que la resonancia de vibraciones mecánicas; la inteligencia, resonancia de vibraciones sensibles. Estas mismas tendencias producen la agrupación y desagrupación de las moléculas, en lo cual consiste el cambiar. En la naturaleza misma hay que buscar su origen y su meta, su principio y su fin. Porque fuera de la naturaleza nada existe.

También el propósito de La Mettrie es dar una interpretación de la naturaleza. Pero una interpretación tal, sólo se conseguirá a través del ser del hombre. Y el ser del hombre se resuelve en anatomía y fisiología y resulta ser un trozo de materia. Descartes había dotado a la materia de una única propiedad esencial, la extensión. La ciencia natural del siglo XVIII había descubierto y colocado al lado de la propiedad pasiva de la extensión una nueva propiedad «esta vez activa, de la materia: la atracción o fuerza motriz. Sólo resta abrirse al reconocimiento de un tercer atributo esencial a la materia: la sensibilidad, para que el cuadro quede completo. Extensión, movimiento y sensibilidad: tales son los tres géneros de atributos para explicar el hombre, y con él la naturaleza entera. Entre ellos, ninguna fisura, ningún *hiatus*. El movimiento se funda en la *extensión* y funda la sensibilidad. Y la sensibilidad aplica el pensamiento y hasta la conducta moral.

El materialismo ilustrado adquirirá con Holbach su expresión más cruda. En el universo, este vasto conjunto de todo cuanto existe, sólo nos es dado descubrir tres elementos: materia, movimiento y las diversas combinaciones de ambos, constituyendo los diferentes seres naturales. De esta manera, la palabra «naturaleza» es susceptible de doble significación. En sentido propio «es el *gran todo* que resulta del conjunto de las diferentes materias que observamos en el universo. La naturaleza en un sentido menos extenso, o considerada en cada ser, es el todo que resulta de la esencia; es decir, de las propiedades, de las combinaciones, de los movimientos o de la manera de obrar que la distingue de los demás *seres*. De modo que se puede afirmar que el hombre es un *todo* que resulta de las combinaciones de ciertas materias dotadas de propiedades particulares, cuyo arreglo se llama *organización*, y cuya esencia consiste en

sentir, en pensar, en obrar; en una palabra, en moverse de manera diferente a la de los demás seres con quien se compara». El materialismo de Holbach no sólo representa un dogmatismo más o menos insultante para la conciencia científica, sino que pretende ser una imposición, un *imperativo* moral para la conducta humana. Como tal se expresará en sus dos obras posteriores, prolongación lógica, epílogo del *Sistema de la naturaleza*: el *Sistema Social* y la *Moral universal*. Por eso, no es de extrañar que desde el seno del naturalismo ilustrado surgieran fuertes oposiciones a Holbach. Hasta Cassirer, el historiador de la ilustración que tan abiertos tiene los ojos para lo verdadero y tan cerrados para lo falso de este período filosófico, no duda en escribir: «Pero al presentarse el *Sistema de la naturaleza* como combatiente y acusador, al no conformarse con la simple contestación teórica, sino tratar de establecer una *norma* sobre el pensamiento y fe humanos, se coloca ante un dilema espinoso. La teoría de la necesidad absoluta del acontecer natural se enreda en la red de su propia demostración... Ya la crítica que el siglo XVIII ejerció contra el *Système de la nature* marcó esta debilidad fundamental... Aún pensadores que se encontraban próximos al grupo de Holbach, no sólo han rechazado las consecuencias radicales de la obra, sino que han puesto en duda sus premisas. La seguridad satírica de Voltaire se pone de relieve al atacar la obra de Holbach en sus puntos más débiles. Descubre implacable la contradicción que significa que Holbach, que proclama la lucha contra el dogmatismo y la intolerancia, eleve su propia tesis a categoría de dogma y combata fanáticamente por ella. Voltaire se niega a que su libertad de pensamiento perezca sellada por tales argumentos, y se defiende de que Holbach y sus amigos le extiendan le *brevet d* athée*... Su obra se encamina no sólo a eliminar de la contemplación de la naturaleza todo el elemento religioso, sino también todo elemento estético, secando las fuerzas del sentimiento y de la fantasía. Es una insensatez la adoración de la naturaleza, que en el fondo es ciega y fatal.»

Quedaba por tratar al naturalismo ilustrado una cuestión, subsidiaria para él y esencial para nosotros. Si todo se reduce a materia, ¿cómo explicar las expresiones «alma» y «espíritu»? ¿Qué contenido las caracteriza? He ahí la cuestión central que Helvecio —aún antes que Holbach— intenta resolver en su obra *Sobre el espíritu*,. Con una fenomenología psicológica, en la que el problema metafísico se le escapa enteramente, distingue entre alma y

espíritu, para concluir derivando a aquélla de la naturaleza material y a éste de la educación. Pero el espíritu entonces no es una realidad sustante, sino pura cualidad adquirida por el hombre, como puede observarse en las expresiones «hombre de *espíritu fino, delicado, fuerte, justo*», etc.

Según el juicio del propio Voltaire, esta solución, enunciada con énfasis, no puede ser más trivial.

En los siglos XIX y XX se han desarrollado otros tipos de materialismo. Son los siguientes: el materialismo naturalista de Federico Straus y Luis Feuerbach; el materialismo dialéctico, prolongación del anterior por obra de Carlos Marx y de los numerosos marxistas, que, a su vez, ha derivado, a través del socialismo, al materialismo comunista o soviético, sucesivamente interpretado e impuesto por sus dos jefes supremos: Wladimiro Iljitsch Ulianov (Lenin) y José Vsarionovitsch Djugasvili (Stalin); el materialismo científico, en alianza con el positivismo y en contacto con las ciencias naturales representado por Jacobo Moleschott, Carlos Vogt, Luis Büchner, Enrique Czolbe, Ernesto Laas, Ernesto Haeckel, Félix Le Dantec y Guillermo Ostwald.

3. La oposición del espritualismo. 1. Se comprende fácilmente que el materialismo metódico debe ser completado con la consideración del elemento formal, pues sólo así podrá comprenderse la peculiaridad de los objetos estudiados, su *gestalt* o forma. La ciencia del siglo xx ha renunciado a servirse del materialismo y ha buscado otras formas metodológicas. Whitehead, Heisenberg y Planck son tres ejemplos suficientemente aleccionadores. El materialismo sistemático para reducir toda la reiüdad a la realidad material arrancó de la identificación o confusión entre realidad y perceptibilidad. Su ceguera para la significación de los hechos de que partimos en el artículo anterior apenas necesita ser puesta de relieve. Pem aquí preferimos confrontarle con la filosofía en su propia historia, porque ello nos dará ocasión de descubrir y examinar la radical oposición del espritualismo.

Ya en la antigüedad griega colocó Platón el ente auténtico en el *eidos*, realidad constituida por una forma incontaminada de materia. Sólo cuando tiene que explicar el mundo idolátrico de nuestra sensibilidad apela a la materia como necesario receptáculo para la incardinación de las formas. Pero aun así, la materia es elemento negativo, emparentado con el no ser. Es natural que todos las corrientes espritualistas vayan a Platón para beber en sus fuentes. El mismo Aristóteles que, como es sabido, adoptó la teoría hilemórfica y hasta positivizó la materia, bien que considerándola como potencia que sólo por la forma se determina, cuando quiso expresar la esencia de la realidad individual reparó, casi con exclusividad, en la forma. También Plotino nos ofrece un sistema de marcados tintes espritualistas en el que la materia quid* por entero

desvalorizada. Sin embargo, quien en la antigüedad representa la fuente siempre inexhausta del espiritualismo es, sin duda, San Agustín. Polemiza ya contra el materialismo. Recordando su época de maniqueo, nos confiesa que si hubiese podido pensar una sustancia espiritual, todas sus construcciones de entonces hubieran sido fácilmente arrumbadas. Su interés por el mundo espiritual es indudable. Los dos polos de su filosofía son Dios y el alma, es decir, la realidad espiritual. Porque espíritu es Dios y espíritu el alma, aunque mudable el alma e inmutable Dios. Practica el método de la interioridad, que habrá de convertirse en una de las constantes del espiritualismo. El propio trascender de la mutabilidad del espíritu finito para alcanzar la inmutable realidad del espíritu infinito para volver a explicar el primero por sus reflejos trinitarios, representará también un método que llegará a ser patrimonio común de los espiritualistas.

En la edad media cristiana persiste la temática agustiniana informando triunfalmente las corrientes mística y franciscana que llenan una buena parte de la escolástica e inician la lucha contra los brotes del materialismo. Alberto Magno y Tomás de Aquino luchan también, desde supuestos diferentes, contra las escasas manifestaciones del materialismo medieval.

En la edad moderna, el materialismo se anuncia con Descartes. Aunque por su distribución de la realidad finita en sustancia extensa y sustancia pensante puede considerársele como representante de un dualismo fragmentado, lo cierto es que históricamente constituye el comienzo de una ininterrumpida inspiración espiritualista en Francia. Tan es así que uno de sus últimos representantes ha podido afirmar que perseguir el desarrollo de la filosofía francesa, desde Malebranche hasta Hamelin o inclusive hasta Bergson, equivaldría a comprobar la fecundidad del cartesianismo¹. Sin embargo, quien más decididamente representa la oposición al materialismo es, sin duda, el celosamente espiritualista obispo anglicano Jorge Berkeley. Para oponerse al materialismo de Hobbes arranca Berkeley de la conclusión a que había llegado Locke sobre la idea de sustancia. El resultado va a ser un avance del empirismo

1 La antinomia materialismo-espiritualismo debe ser superada. Como concepciones monistas de signo contrario son, en efecto, insostenibles. Su debilidad radica precisamente en la negación. Cuando el materialismo niega la existencia del espíritu y de toda instancia superior a la materia puede argumentársele con la evidencia de los hechos. El espiritualismo triunfa sobre este terreno. Mas cuando el espiritualismo niega la efectividad de la materia, se pone de espaldas a la realidad y se precipita en el error. Repárese

sobre el sector de la materia y la resurrección de la metafísica como filosofía del espíritu. Sabido es que la referencia a la idea de sustancia aparecía en el empirismo de Locke al indagar el *sustrato* y la *causa* productora de las ideas simples, en cuya percepción el entendimiento es enteramente pasivo. Berkeley comienza por disociar ese problema advirtiendo que una es la cuestión del sustrato de las ideas y otra muy distinta la de la causa productora de las mismas. Por lo que hace a la cuestión del sustrato, Berkeley declarará 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 ininteligible. Su *esse* es su *percipi*; no es posible que tengan existencia actual fuera de las cosas pensantes que las perciben.» No existe, pues, ninguna sustancia material como sustrato de las ideas. El soporte adecuado de todas las ideas es el sujeto que las percibe. De esta manera pasa Berkeley del idealismo respecto del mundo de los cuerpos al más dogmático realismo respecto del mundo de los espíritus. El espíritu es pasivo ante las percepciones recibidas y, por tanto, no puede producir las ideas. Mas, como las ideas son inertes y, en consecuencia, no pueden producirse a sí mismas ni derivar unas de otras, borrado el mundo de los cuerpos y, con ello, su actividad, Berkeley tiene que poner la causa productora de las ideas, fuera del sujeto pensante, en una realidad inteligente y esencialmente activa, es decir, en Dios. Con la solución de este problema ha deslindado Berkeley los ámbitos de la ciencia natural y de la filosofía. La ciencia se ocupará de determinar los procesos y de investigar las leyes que rigen las relaciones entre los datos de nuestras ideas. La filosofía, en cambio, habrá de ocuparse del universo de los sustratos de las ideas y de la causa de las mismas. Trata, pues, del verdadero ser, puramente espiritual, que no tiene nada de material ni en lo material se contiene. Intentando combatir el materialismo termina Berkeley negando la existencia de la materia. De ella no tenemos percepción ni idea alguna. La experiencia no nos remite jamás a una materialidad. La materia como supuesta causa y presunto sustrato de las percepciones no tiene existencia: es una pretendida idea general, pura ilusión y mero nombre, una hipótesis inútil.

Otro representante capital del espiritualismo moderno es Leibniz, a quien estudiaremos en el capítulo siguiente, por destacar también como substancialista. Nos limitamos a indicar aquí que no considera las cosas desde el ámbito materialista, sino desde el punto de vista del espíritu cuyo análisis le lleva a superar el mecanicismo y a establecer un espiritualismo

monádico y dinamista. También el idealismo alemán pretende explicar el ser desde el espíritu. En algunos de sus momentos puede pasar inclusive por la forma más depurada del espiritualismo metafísico de signo monista al suponer que toda realidad es espíritu único y absoluto. Ya Kant consideró que la materia de los objetos de experiencia y de conocimiento intelectual únicamente podía ser dotada de contenido esencial mediante las formas *a priori* aportadas por el espíritu cognoscente. También Fichte excluye el materialismo del horizonte de su filosofía. Y Hegel pretenderá demostrar nada menos que la materia, considerada por Kant como *dada o impuesta*, es una noción contradictoria, y que el materialismo es una concepción bárbara resultante de la proyección al exterior que los filósofos realizan.

Podemos detener aquí la narración de esta historia. El espiritualismo contemporáneo se ha desarrollado principalmente en Francia y en Italia. El lector interesado puede acudir a la bibliografía que insertamos al final del artículo. Por nuestra parte, deseamos concluir con unas observaciones críticas.² que aquí no nos conformamos con establecer, frente al doble monismo materialista y espiritualista, un dualismo de tipo cartesiano, por ejemplo, que reconozca al lado de los seres puramente extensos otros seres puramente pensantes. No se habría entendido el planteamiento de nuestro problema si contra el materialismo nos limitásemos a demostrar la existencia de seres espirituales o contra el espiritualismo pusiésemos de relieve la efectividad de los seres materiales. Todavía más: en principio nos desinteresamos del problema del espíritu como de la cuestión de la materia. Puede suceder que en el resto del capítulo no aparezca el término «espíritu». Estamos interesados por resolver el problema que nos plantean los hechos de la inscripción de los entes en órdenes específicos de la misma perfección y de la limitación de los mismos en la duración. Y todo ello en la medida en que los hechos en cuestión pueden ser dilucidados en el ámbito de la experiencia sensitivo-racional. De ahí que si hay seres puramente espirituales en los que no tienen cumplimiento aquellos hechos quedan, por ello mismo, fuera de nuestra consideración y tratamiento. Igual cabría decir de entes puramente materiales si hubiera posibilidad de encontrarlos. Lo que aquí se pretende no es un estudio de la materia y del espíritu. Estudiamos los entes corpóreos sujetos de aquella pareja de hechos y aspiramos a una concepción estructural de su esencia. Hasta sospechamos que uno de los elementos de esta estructura no sostenga más que en contados casos el nombre de «espíritu», y con carácter general debamos llamarle «forma». La antinomia materialismo-espiritualismo

debiera haber sido formulada como materialismo- formalismo si esta última palabra no tuviera una significación históricamente consagrada, que tiene poco que ver con nuestro asunto. Sólo nos queda por indicar, en conclusión, que por haber marginado tales hechos y haberse construido a sus espaldas tanto el materialismo cuanto el espiritualismo muestran una insuficiencia interna que les inhabilita metafísicamente.

BIBLIOGRAFIA

F. A. LANGE, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 2 vols., 1866; trad, esp., 1903.—A. CASTELEIN, *Matérialisme et spiritualisme*, 1895. R. PIETET, *Étude critique sur le matérialisme et le spiritualisme*, 1896.—F. KLIMKE, *Der Monismus und seine philosophische Grundlage. Beiträge zu einer Kritik moderner Geistesströmungen*, 1911, ed. italiana: *Il monismo*, 2 vols., 1914.—H. BERGSON y otros, *Le matérialisme actuel*, 1913. — M. F. SCIACCA, *Linee di uno spiritualismo critico*, 1936.— G. A. WETTER, *Il materialismo dialectico Sovietico*, 1948; trad, esp., 1951; *Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in des Sowjetunion*, 1952.—R. W. SELLARS y otros. *Philosophy for the Future: The Quest of Modern Materialism*, 1949; trad, esp., 1951.—J. M. BOCHENSKI, *Der sowjetrussische dialektische Materialismus (Diamat)*, 1950: trad, esp., 1958.—F. P. ALESSIO, *Studi sul Neospiritualismo*, 1953.—G. BACHELARD, *Le matérialisme rationnel*, 1953.—N. LICCIARDELLO, *Teoria dello spiritualismo integrale*, 1955.

ARTÍCULO III.—EXISTENCIA DE LA ESTRUCTURA DE MATERIA Y FORMA

I. Formulación de un teorema. 1. Hemos dejado expuestas a la mirada y al juicio del lector dos posiciones exclusivistas ante el problema de la esencia de los entes particulares. Materialismo y espiritualismo son radicalmente insuficientes para proporcionar una explicación filosófica de la singularidad y la multiplicidad de las cosas naturales. Hemos de indagar ahora, por encima de ambas posiciones extremas, la solución superadora.

Tratamos de llegar a una concepción estructural de la esencia de los entes particulares inscritos en órdenes específicos y limitados en la duración. La cuestión lleva inviscerada una doble temática. Uno, en efecto, es el tema de la existencia de una estructura de materia y forma en la esencia del ente particular, y otro, muy distinto, el de la naturaleza de la misma. En este artículo nos ocupamos del primer tema; en el siguiente desarrollaremos el segundo.

2. Tomamos el problema desde su origen. Surgió planteado por dos hechos que no quisimos negar: nuestro encuentro con varios singulares que participan en la misma perfección esencial, y la limitación o finitud temporal expresamente manifestada en algunos de ellos.

Frente a toda posición monista y apoyados en tales hechos, formulamos aquí un doble teorema:

- a) El ente particular, como singular inscrito en un orden específico, exige una estructura esencial.
- b) El ente particular, como limitado en la duración, exige una estructura esencial.

Ambos teoremas terminan expresando la misma exigencia de estructura real en la línea de la esencia. Pero el hecho que los plantea es distinto: en un caso, la *distinción* de los entes particulares pertenecientes a un mismo orbe específico; en otro, la *limitación* temporal del ente particular. Formulado el doble teorema conjuntamente, podría decirse: la distinción y limitación temporal del ente particular exige una estructura esencial.

3. El hecho de la limitación temporal de los entes particulares hállese involucrado excesivamente de naturalidad. De él se ocupan con todo derecho los científicos experimentales. Pero es indudable que puede ser elevado a la categoría de filosófico. El cosmólogo no puede perderlo

de vista, y con todo derecho arranca de él cuando quiere penetrar en la esencia del ente corpóreo. Aunque es también susceptible de ser elevado al nivel de la metafísica, aquí vamos a prescindir de él. Haremos, pues, la demostración del teorema sobre la base del hecho de la inscripción de los entes particulares en órdenes específicos.

2. La estructuración esencial. 1. Tomando de nuevo el problema, indagamos progresivamente su solución. Conviene al efecto demostrar: *a)* que el ente particular singularizado en el seno de la especie es *estructurado*; *b)* que es estructurado de *potencia y acto*, y

c) que es estructurado de *materia y forma*.

He aquí una primera aserción: *El ente particular singularizado en el seno de una especie es estructurado en la línea de la esencia*. La demostración puede hacerse desde doble perspectiva metafísica: ontológica y gnoseológica.

He aquí la demostración que llamamos ontológica. Cada ente particular es una totalidad singular formando con otras totalidades singulares distintas de la suya un orden específico. Cada uno de tales entes conviene con todos los demás de su misma especie en algo, a saber, en realizar una determinada perfección esencial. Pero de todos ellos difiere también en algo, por cuanto se distingue realmente de cada uno y de todos juntos. Ahora bien, aquello en lo que con todos conviene no puede ser aquello mismo que de todos le diferencia. En su interna constitución debe haber, por lo menos, dos elementos esenciales: aquel por el que con todos forma unidad específica y aquel por el que de todos singularmente se destaca.

He aquí la demostración que llamamos gnoseológica. El ser particular de cualquier singular incluido en una especie da lugar a un doble modo de conocimiento con su correspondiente doble objeto: el conocimiento abstractivo de su perfección específica y el conocimiento reflexivo de su nota de singularidad. Este doble conocimiento hállase fundado en la realidad, y no meramente en la potencia cognoscitiva, que se limita a registrar lo que en la realidad encuentra. En la realidad del singular hay aquello que puede ser abstraído y lo que es rebelde a toda abstracción, aquello por lo cual está inscrito en la especie y lo que le constituye como tal singular. Aquello por lo que Sócrates es hombre, no puede ser aquello por lo que es Sócrates, pues por lo primero comunica con una multiplicidad de entes y por lo segundo es irreducible a toda comunicación fuera de sí mismo. Como ha dicho últimamente Raevmaker, «la participación en la perfección específica, la relatividad real que religa los individuos existentes

en el conjunto de la especie requiere una estructura en la esencia de cada individuo».

2. La estructura demostrada es una estructura real y reales los elementos de la misma, como real era el hecho que dio lugar a la formulación del teorema. Que hayamos dicho que uno de los elementos de la composición se obtiene noéticamente merced a una operación abstractiva del entendimiento no significa que él mismo sea abstracto y no concreto, universal y no particular, ideal y no real. Llegamos a la perfección específica abstrayendo de lo individual porque la especie se encuentra realizada en el individuo. La nota de singularidad se religa a la perfección específica realizándola, y en el individuo tan real es una como otra. Sólo que la perfección específica puede ser simultáneamente participada por una pluralidad de singulares, mientras que la nota de singularidad es intransferible. La misma participación en la perfección específica se nos ofreció —y así la examinamos más atrás— como un hecho, es decir, como una realidad y no simplemente como una teoría o proyección explicativa del espíritu. Y si el fundamento de esta realidad se encuentra en la estructura, es claro que se tratará de una estructura real que sólo se concibe cuando los elementos de la misma son reales.

3. La estructura esencial de potencia y acto. 1. Decimos, en segundo lugar, que *el ente particular singularizado en el seno de una especie es estructurado esencialmente de potencia y acto*. Que la esencia del ente singularizado en el seno de una especie es estructurada acabamos de registrarla al demostrar el teorema general que precede. Ahora agregamos que los elementos de esta estructura esencial deben ser expresados con los nombres de potencia y acto. Un principio real potencial y otro actual deben estructurarse en la constitución de la esencia del ente particular que se inscribe en un orden específico. Ya en toda estructura debe haber dos elementos referidos y ordenados, pues, de lo contrario, la estructura misma no gozaría de unidad, y sin unidad no *hay* realidad particular. Mas para que los dos elementos se encuentren mutuamente ordenados deben comportarse entre sí como lo determinable y lo determinante, as decir, como la potencia y el acto. Desde Aristóteles —que sepamos— la filosofía no ha logrado conciliar de otra manera la unidad absoluta con la interna estructuración. Y por la verdad que encierra, a la conciliación aristotélica seguimos ateniéndonos.

4. La estructura de materia y forma. 1. He aquí nuestra tercera aserción: *el ente particular singularizado en el seno de una especie es esencialmente*

estructurado de materia y forma. En terminología filosófica a todo principio real de determinación, a todo acto se llama *forma*. Este término tiene su propio lugar semántico en el ámbito de la esencia. La forma sustancial es, pues, el principio fundamental de determinación esencial del ente particular. Por ella se inscribe el ente particular en una especie determinada y realiza el grado de perfección correspondiente. Por oposición a la forma, se llama *materia* todo principio real de determinabilidad, toda potencia en el ámbito de la esencia estructurada. Por ella se cuenta el ente particular en el número de los singulares sin realizar ningún grado de perfección, pero expresando el modo individual con que resulta afectado el grado de perfección específica al realizarse.

Estamos acostumbrados a demostrar la estructura de materia y forma en los entes cópóreos basándonos en el movimiento, en las transformaciones sustanciales —generación y corrupción— de los seres naturales. Es la ruta que ha seguido la filosofía desde Aristóteles. El lugar propio de la teoría así construida sobre bases aristotélicas se encuentra en la filosofía natural —cosmología y psicología—. Éste, empero, no es el lugar en que hemos encontrado el problema que traemos entre manos. Nosotros nos situamos, desde el primer momento, en una dimensión formalmente metafísica. Y queremos saber si el hecho de la participación de los singulares en el mismo grado de perfección específica debe abrirnos a una concepción hilemórfica de la esencia.

Que la esencia de los singulares inscritos en una especie es estructurada de potencia y acto es una verdad que tenemos conquistada. Lo que importa ahora es saber si los principios reales de estructuración que hemos llamado potencia y acto deben ser expresados, en el plano de la esencia, por los términos de materia prima y forma sustancial.

2. La estructura hilemórfica de la esencia singularizada en la especie se nos presenta bajo el imperativo de la necesidad. Porque varios individuos participan en la misma perfección específica, en cada uno de ellos debe haber esa formalidad estructural que les religa en el seno de la especie y les separa de cualquier otro repertorio de seres específicamente diferentes. Pero debe haber también un principio estructural como término de relación de la forma para que el individuo pueda, constituyéndose como tal en el seno de la especie, destacarse de los demás individuos. Por oposición a la *forma sustancial*, nombre con que se conoce el primer principio, se llama a éste *materia prima*. Por la forma, pues, varios entes pueden ser hombres: por la materia, los hombres pueden ser varios.

Adviértase aquí, a modo de conclusión general, que la materia prima y la

forma sustancial no son entes ni otras realidades cualesquiera que por sí mismas puedan tener positividad y valor. Fuera de la esencia que con su unión constituyen, materia y forma no son. En el seno de la esencia son principios reales indisociables mientras la esencia dura. Penetrativamente abrazadas, materia y forma constituyen la esencia, ese principio ontológico cuya estructuración con el principio de existencia da lugar a la estructura fundamental del ente particular.

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES. Física, I, 7-9; *Metafísica*, VII, 3; XII, 1-5.—SANTO TOMÁS, *In I Physic.*, lect. 12-15; *In VII Metaph.*, lect. 2; *In XII*, lect. 14; *De ente et essentia*; *De principiis naturae*.—A. FARCES, *Matière et forme en présence des sciences modernes*, 1888.—C. BAEUMKER, *Das Problem der Materie in der Griechischen Philosophie*, 1890.—F. SANCTI, *Sententia Aristotelis de compositione corporum*, 1928.—P. DESCOQS, *Essai critique sur l'hylémorphisme*, 1928.—P. HOENEN, *Filosofia della natura inorganica*, 1950.

ARTÍCULO IV.—NATURALEZA DE LA ESTRUCTURA DE MATERIA Y FORMA

1. La forma y su función. 1. Acabamos de mostrar que la inscripción de los singulares en un mismo grado de perfección específica exige una estructura esencial de materia y forma. A la misma conclusión se puede llegar por el examen de la limitación en la duración. Pretendemos ahora dar un paso más estudiando la naturaleza de la estructura de materia y forma. Para ello es preciso examinar el papel respectivo de ambos elementos en la constitución interna de la esencia.

Comenzamos por la forma. Destacarla y diferenciarla de la esencia específica tiene capital interés para nosotros. Bastaría advertir que la forma es singular o está singularizada en cada ente concreto para dar por despatchada la cuestión cerrando toda posibilidad de fusión o confusión con la esencia específica. Pero hay dos hechos que nos prohíben el empleo de tan sencillo expediente. Uno, el que la esencia específica de alguna manera está incardinada en cada singular. Consiste el otro en el carácter común o comunitario que parece poseer toda forma. Tal vez se encuentre en esa doble circunstancia la razón de que algunos filósofos hayan sostenido que la esencia de la especie es la forma misma. La esencia del hombre, por ejemplo, sería el alma racional. Una simple consideración puede poner fuera de lugar semejante teoría. Aunque la esencia de la especie abstrae de

la materia singular, no prescinde de la materia común. De ahí que la noción específica de hombre implique la idea de cuerpo y, por lo mismo, que la humanidad no pueda identificarse con el alma que, como forma sustancial, es propia de cada compuesto. Esta *propiedad* de la forma no es obstáculo a una cierta comunicabilidad de la misma por virtud *de* la cual puede encontrarse en varios sujetos de la misma especie. La comunicabilidad o comunidad de la forma no significa que se encuentre reproducida de idéntica manera en los distintos singulares de la especie. Quiere expresar más bien su carácter de incompleción, por tanto, muestra la necesidad de un principio que la complete, la acabe o la termine.

2. Debemos distinguir dos funciones primigenias de la forma. En el ámbito de la entidad de los entes finitos inscritos en el orden universal, la forma recibe el ser de la existencia. En la línea de la esencia de los entes limitados en la duración y singularizados en el seno de un mismo grado de perfección específica, la forma da el ser a la materia. La *recepción*, empero, no tiene lugar sin algún don ni la donación se produce sin recibir algo. La forma da a la existencia limitación y recibe de ella proyección universal. Según vimos en el capítulo anterior, el ente finito se constituye con los dos principios que en mutuo abrazo desempeñan esa doble función. Sin perderlo de vista, agregados ahora que la forma da a la materia especificidad y recibe singularidad. La esencia misma se constituye de los dos principios que, en mutuo abrazo también, cumplen esa doble función.

La forma, pues, da el ser. *Mejor* diríamos que hace a la materia ser en acto. Esta función nos lleva a determinar la naturaleza *de* la forma. Hay que ponerla en el acto. *No se trata de un ser* en acto. La forma no es un ente, *sino* un principio de di. La forma es el *acto de* la esencia y, como tal, el principio de la perfección Aristóteles decía de ella que era algo divino y óptimo y apetecible. «Santo Tomás comenta a este respecto una fórmula aristotélica a la que concede extraordinaria *importancia*: *Forma est quoddam divinum et optimum et appetibile*. Únicamente que en el caso de las sustancias materiales, no es por ella sola, con independencia de su relación a la materia, por lo que la forma presenta tales caracteres, sino que, por el contrario, es el compuesto de materia y forma el que en ella y por ella llega a la unidad y a la existencia. En este sentido es preciso decir de la forma que es una especie de semejanza, aunque imperfecta, del acto primero; es siempre un bien, mientras que la privación tiene siempre razón de mal. *Ipsa igitur similitudo divirii actus in qua- cumque materia existens est forma eius*. Si todos los seres imitan a

Dios, que es el primer acto, es en tanto que tienen formas por las que son en acto. Si, pues, la forma es excelente y deseable y divina, es porque es el acto y la perfección de la potencia, o hasta, por así decir, su bien, del mismo modo que vemos que todo ser desea su propia perfección, que es persistir en el ser»².

2. El papel de la materia. 1. Examinemos ahora el papel que debe jugar

la materia en el compuesto. Mientras la forma se nos ofrece como principio de perfección y de especificidad, la materia se nos mostrará como principio de potencialidad y de singularidad. Pero antes tenemos que exponer cómo nos encontramos con ella. Nos referimos a un conocimiento de su naturaleza. Que la materia existe fue determinado y, por tanto, conocido en el artículo que precede, al dar la prueba de la estructura esencial explicativa de los hechos de que hemos partido. Con esta prueba se nos invitaba a concebir la materia como potencia en el orden de la esencia. Ello parece significar que la materia primera es potencia pura, esto es, potencia y nada más. Pero nuestro entendimiento se mueve en el ámbito de lo actual y cuando piensa algo por medio de conceptos suele apoyarse en representaciones previas. ¿Cómo concebir un elemento cuya naturaleza consistiría en pura potencialidad sin posibilidad de ser imaginado o representado?

Más atrás nos hizo frente una cuestión más grave, cual era la del conocimiento de la nada. No se trata ahora de una pura negación, sino de algo positivo; pero no es nada actual y, por ello, no es término inmediato y directo de un pensamiento. Queremos decir que la materia no puede ser conocida por sí misma. No debe ello causarnos demasiada pena. Observamos, en efecto, que tampoco existe por sí misma, sino por la forma, y precisamente en la estructura que con ella realiza en el seno de la esencia. Sospechamos, pues, que la materia puede ser conocida en las mismas condiciones de efectividad que la caracterizan, es decir, por la forma y como elemento estructural de la esencia. Captamos, en efecto, la materia prima por medio de la forma en relación a la cual se realiza.

2. De ahí la peculiar función de la materia cuya naturaleza va a consistir en la potencialidad pura. La materia es el sujeto de la forma. Proporciona a ésta el elemento del que ella debe ser acto. Lo cual es suficiente para decir que la materia sólo es ser en potencia. Sólo eso, pero eso y nada más que eso.

² FOREST, A., *La structure métaphysique du concret selon S. T. d'A.*, 2.* ed., pág. 210. Véanse allí las referencias a los textos de Aristóteles y de Santo Tomás.

Quieren algunos autores, en seguimiento de Platón, que la materia no sea ni siquiera eso. La han concebido como negatividad pura emparentándola con el no ser. Es la teoría de la materia como privación de ser. No han encontrado medio alguno entre el ser y el no ser. Pero ya Aristóteles descubrió este medio en el *poder ser* al examinar el devenir y querer dar cuenta del término *a quo* de lo devenido. Como de nada nada deviene, debe devenir de algo. Este algo no debe ser en sí ni siquiera ser ya, es decir, ser actual. Debe, pues, tener realidad sin gozar de actualidad. Trátase de un simple poder ser o capacidad real al que corresponde el nombre de potencia.

La función de la materia es equivalente a la de la potencia, con la cual se identifica sin residuo alguno. *Potentia materiae non est aliud quam eius essentia*⁴. No debe concluirse de ello que el ser de la materia consista en una relación. No es lo mismo ser relativo que ser relación. La potencia misma no debe ser definida como una pura relación al acto, sino como el principio que sostiene esa relación. Igual sucede con la materia: es una realidad relativa a la forma. Pensarla fuera de esta relación o identificada con ella significa intentar definirla al margen de las condiciones de su efectividad y, en consecuencia, destruirla.

3. La unión de materia y forma. 1. Las relaciones entre la materia y la forma están regidas por la solidaridad y la compenetración. Tan íntima es la compenetración y tan efectiva la solidaridad, que debe afirmarse la causalidad recíproca de la materia y de la forma. La materia es causa de la forma en cuanto es su sujeto. La forma es causa de la materia en cuanto le da el acto. La causalidad recíproca sólo puede ser entendida desde esa diferente perspectiva. La materia es causa de la forma ostentándola como sujeto en el cual existe. La forma es causa de la materia haciéndola existente en acto. Una es por la otra y la otra por la una. De aquí que la materia y la forma sean recíprocamente relativas y postulan la misma existencia. Y existencializadas, la materia y la forma constituyen una esencia particular, concreta, singular. Hay en ella una unidad sustancial que trasciende la del mero agregado. La esencia concreta resulta de ellos. La unión de materia y forma se explica en función de la causalidad recíproca. La esencia particular surge de la materia y la forma sin necesidad de vínculo alguno que las religue y ate. *Ex materia et forma fit unum nulli vinculo extraneo eos colligante*⁵.

2. Con la apelación de Suárez a un modo de unión implícito en el com-

puesto se abre un proceso histórico que, mezclado a otros intereses especulativos, romperé el dualismo sustancial para recorrer todos los caminos del monismo o avanzar hacia las concepciones trialistas de la esencia. Tiene ello particular repercusión en el dominio antropológico.

En cuanto cuerpo y alma fueron concebidos como realidades independientes y se advirtieron sus caracteres contrapuestos surgió el problema de su unión para constituir el hombre. Y apenas surgido el problema de la unión de alma y cuerpo aparece, con la solución accidentalista, el pseudoproblema de sus mutuas relaciones en el orden causal eficiente. La antropología moderna —del racionalismo, empirismo e idealismo— se mueve sobre estos supuestos. Pero la unión accidental de cuerpo y alma no se resigna a tolerar el dualismo de principio en la unidad de la esencia, y tarde o temprano, debe caer en la concepción monista —espiritualismo o materialismo— de la esencia humana. Tal vez por ello la antropología contemporánea que se sitúa en la misma línea problemática haya buscado un tercer elemento para anudar el cuerpo y el alma produciendo una unión menos accidental y más permanente. De esta manera ha derivado la filosofía a las concepciones trialistas de la esencia humana.

Ya Kierkegaard defendió una teoría del hombre como síntesis de cuerpo y alma sustentada por el espíritu. El hombre —dice en *El concepto de la angustia*— es una síntesis de lo psíquico y lo corpóreo; pero una síntesis inconcebible cuando los dos términos no son unidos por un tercero. Este tercero es el espíritu.

La antropología trialista llegará con el irracionalismo de Klages a la cumbre de la exasperación y la tragedia. Ahora el hombre está constituido por tres estratos —cuerpo, alma y espíritu— sin posible ensamblaje para constituir una estructura esencial. Los dos primeros estratos forman aún una función totalizadora sirviendo de soporte a la vida. Pero el tercero es adversario de la vida. Veamos cómo se explica Klages. La vida se halla cargada de *cosmicidad*. El mundo que nos rodea y del cual tenemos conciencia no es extraño a nosotros mismos, como algo situado fuera. Por el contrario, el hombre como portador de vida hállase en íntima relación con el torbellino universal y asiste gozoso al pleamar y bajamar de la temporalidad. Alma y cuerpo constituyen una unidad vital en la cual «el alma es el sentido del fenómeno corpóreo, y el cuerpo es el fenómeno del alma». El espíritu, en cambio, es enemigo de la vida. Entre ésta y aquél hay una grave fisura. Como poder acósmico tiene el espíritu una tendencia a introducirse en el seno de aquella unidad vital y a producir el

desgarramiento del alma y el cuerpo matando la sede misma de la vida.

Max Scheler, el gran antropólogo contemporáneo, representa en principio una nueva forma de dualismo en la línea de Klages, pero lo supera pronto en el dualismo vida-espíritu. El hombre pertenece al repertorio de seres que componen el mundo biopsíquico. Cuatro grados distingue Scheler en él: impulso inconsciente, instinto, memoria asociativa e inteligencia. Este último es poseído también por los animales superiores. Para Scheler, las experiencias de Köhler en Tenerife son concluyentes: el animal tiene inteligencia. Entonces la pregunta surge por sí misma: ¿se diferenciará el hombre del animal esencialmente? Para ello deberá el hombre ser soporte de un nuevo grado entitativo ausente en el animal. Scheler observará que el hombre tiene cuerpo y alma como el animal y, además, *razón*, es decir, *espíritu*. En esto consiste su diferencia esencial del animal. Después de establecer que las propiedades del espíritu son la libertad, la objetividad y la conciencia de sí mismo, pone la esencia del espíritu, y, por tanto, el constitutivo formal del hombre, en el conocimiento ideatorio de las esencias. Pero Scheler va buscando el establecimiento de la identidad de alma y cuerpo. Para ello emprende una crítica de la concepción tradicional de la naturaleza del hombre sobre el precario modelo de la teoría cartesiana. Con un dogmatismo digno de mejores intenciones afirma que «no existe un alma sustancial», que «es una y la misma vida la que posee, en su *ser íntimo*, forma psíquica, y en su *ser para los demás*, forma corporal», para concluir: «así, pues, la materia y el alma, el cuerpo y el alma, o el cerebro y el alma, no constituyen una antítesis ontológica en el hombre».

Una antítesis ontológica no, ya que no son realidades individuales independientes y contrapuestas, como falsamente se había imaginado Descartes; pero sí constituyen alma y organismo una contextura esencial como principios de cuya correlación resulta la esencia que, abrazada a la existencia que le es propia, da lugar a la estructura ontológica del hombre. De esta manera, el grave problema de la antropología moderna versando sobre el modo de unión del alma y el cuerpo, carece de dificultades. Organismo y alma se dan sustancialmente unidos por modo material-formal. La causalidad intrínseca explica el influjo de ambos principios que se comportan entre sí como la materia y la forma, como la potencia y el acto. La interacción por vía de eficiencia, es decir, la causalidad extrínseca, se da únicamente entre seres, no entre los principios constitutivos de un ser.

BIBLIOGRAFIA

A las obras indicadas en la bibliografía del artículo anterior y a las de los autores citados en el presente deben agregarse: A. FOREST, *La structure métaphysique du concret selon Sain Thomas d'Aquin*, 1931; 2.ª ed., 1956.—N. J. J. BALTHASAR, *Mon moi dans l'être*, 1946.—A. REBOLLO PEÑA, *Abstracto y concreto en la filosofía de Santo Tomás. Estructura metafísica de los cuerpos y su conocimiento intelectual*, 1955.