

XAVIER ZUBIRI publicó el año 1962 su libro *Sobre la esencia*, que algunos críticos consideraron excesivamente «estático». Para disipar esa duda, y sobre todo para completar la exposición de su propio pensamiento, el año 1968 dictó un ciclo de conferencias titulado *Estructura dinámica de la realidad*. El texto de esas conferencias es el que ahora, en forma de libro, ve la luz. En él analiza el momento dinámico de la realidad, lo que denomina su «dar de sí». Si en *Sobre la esencia* la realidad era definida como «de suyo», ahora se completaba esa definición afirmando que es, además, un «dar de sí». De aquí, la realidad da de sí. Tal podría ser el resumen más apretado de esta obra que añade precisiones muy importantes a los libros ya publicados en esta misma colección, *Inteligencia y realidad* (3.ª ed., 1984), *Inteligencia y existencia* (1982), *Inteligencia y razón* (1983), *Sobre la esencia* (5.ª ed., 1985), *Sobre el hombre* (1986), *El hombre y Dios* (4.ª ed., 1988), *Naturaleza, filosofía, Dios* (9.ª ed., 1987).

Es probable que el lector descubra en este libro un nuevo Zubiri, claramente nuevo, claro. Si en *Sobre la esencia* parecía tener por interlocutores principales a Aristóteles y a la Escolástica, en *Inteligencia y existencia* a Kant, Husserl y la Fenomenología, y en *El hombre y Dios* a Agustín y la Teología, en *Estructura dinámica de la realidad* el lector descubrirá un Zubiri inédito, que con un rigor intelectual enorme y no menor vigor, rehace el camino de un Hegel, y propone una alternativa extremadamente convincente, tanto a la *Fenomenología del espíritu* de éste como a la *Dialéctica de la naturaleza* de Engels. La diferencia está en que aquí no se trata de «naturaleza» ni de «espíritu», sino de «realidad», y tampoco de «fenomenología» o de «dialéctica», sino de «estructura dinámica». Pocas veces un filósofo se ha propuesto tanto, y pocas también lo ha resuelto de modo más riguroso y original.

ISBN 84-206-9045-7



9 788420 690452

Xavier ZUBIRI

ESTRUCTURA DINAMICA DE LA REALIDAD

001185
Biblioteca I. (Ej.1)

a Editorial

Fundación Xavier Zubiri



XAVIER ZUBIRI
Estudios filosóficos

Naturaleza, Historia, Dios (1.ª ed., 1944 en Editora Nacional; 9.ª edición en Alianza Ed., 1987)

Sobre la esencia (1.ª ed., 1962 en Moneda y Crédito; 5.ª edición en Alianza Ed., 1985)

Cinco lecciones de filosofía (1.ª ed., 1963 en Soc. de Estudios y Publicaciones; 6.ª ed. en Alianza Ed., 1988)

Inteligencia sentiente/Inteligencia y Realidad * (1980/1991)

Inteligencia y logos (1982)

Inteligencia y razón (1983)

El hombre y Dios (1984)

Sobre el hombre (1986)

Estructura dinámica de la realidad (1989)

Sobre el sentimiento y la volición (1992)

El problema filosófico de la historia de las religiones (1993)

Los problemas fundamentales de la metafísica occidental (1994)

Xavier Zubiri

Estructura dinámica de la realidad

Alianza Editorial
Fundación Xavier Zubiri



1.ª edición: 1989
2.ª edición: 1995

Para la *Fundación Xavier Zubiri* es muy satisfactorio que la *Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Madrid* colabore con nosotros generosamente en la publicación de este libro. Muy sinceramente lo agradecemos, al par que nos congratulamos de su constante aprecio y manifiesta sensibilidad ante toda labor intelectual creadora, válida para mantener en el nivel debido esta cultura nuestra tan europea como española.

C. C. de Zubiri

Reservados todos los derechos. De conformidad con lo dispuesto en el art. 534-bis del Código Penal vigente, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes reprodujeran o plagiaran, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica fijada en cualquier tipo de soporte, sin la preceptiva autorización.

© Carmen Castro de Zubiri
© Fundación Xavier Zubiri
© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1989, 1995
Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027 Madrid; teléf. 393 88 88
ISBN: 84-206-9045-7
Depósito legal: M. 33.383-1995
Compuesto en Fernández Ciudad, S. L.
Impreso en Lavel. Gran Canaria, 12. Humanes (Madrid)
Printed in Spain

PRESENTACION

Estructura dinámica de la realidad es el título del curso de once lecciones que Xavier Zubiri dio en Madrid, organizado por la Sociedad de Estudios y Publicaciones, los días 18, 21, 25, 28 de noviembre, y 2, 5, 9, 12, 16, 19 y 20 de diciembre del año 1968. Seis años antes, en diciembre de 1962, había publicado su libro *Sobre la esencia*, que fue considerado por algunos críticos como novedoso y excepcional, pero excesivamente «estático». Parecía estar escrito con la mirada puesta más en Aristóteles que en Hegel. Zubiri intentó responder a estos críticos con el curso de 1968. De ahí que su contenido deba considerarse como la prolongación natural de *Sobre la esencia*. No es un azar que el texto de *Estructura dinámica de la realidad* finalice con el siguiente párrafo:

La realidad como esencia es una estructura. Una estructura constitutiva, pero cuyos momentos y cuyos ingredientes de constitución son activos y dinámicos por sí mismos. Por consiguiente, es absolutamente quimérico lo que se ha dicho algunas veces de mi libro. Se ha dicho que es un libro estático, y un libro puramente quiescente y de conceptos. Lo siento mucho. Tendré o no tendré razón, pero estimo precisamente que el dinamismo compete esencial y formalmente a la esencia tal como la he descrito en mi modesto y pesado libro *Sobre la esencia*.

Este es el contexto intelectual en el que Zubiri dictó su curso de lecciones sobre la estructura dinámica de la realidad. Desde él cobran perfecto sentido los objetivos generales que expuso en la introducción del curso:

En este estudio voy a tratar del problema de la realidad una vez más, pero en un aspecto y desde un ángulo al que repetidas veces he aludido, aunque en él no he insistido de manera temática y sistemática, a saber, el problema del devenir. La realidad no es solamente lo que es actualmente; también está, en una o en otra forma, incurso en eso que de una manera más o menos vaga podemos llamar el devenir. Las cosas devienen, la realidad deviene.

En *Sobre la esencia* Zubiri intentó explicar el primero de esos puntos, «lo que la realidad es actualmente», y en *Estructura dinámica de la realidad* se propone estudiar el segundo: que la realidad «deviene». Conviene no perder de vista que para su autor este segundo análisis es inseparable del primero, razón por la cual las páginas de *Estructura dinámica de la realidad* presuponen las de *Sobre la esencia*. De ahí que en la Introducción general siga diciendo:

Cada uno es hijo de sus propios pecados. Y en este caso mis pecados están impresos. Naturalmente, no puedo dar por supuesto en todo lector el conocimiento de mi libro *Sobre la esencia* (1962), pero tampoco puedo explicarlo *in extenso*. Sería volver a repetir algo que nos aburriría tanto al lector como a mí. De modo que, forzosamente, he de seguir un camino intermedio, que es recordar algunos conceptos, los más directamente pertinentes al problema de la estructura dinámica de la realidad.

La tesis general de *Sobre la esencia* es que la realidad no es «en sí», ni «para sí», ni «en mí», sino que es «de suyo». La tesis de *Estructura dinámica de la realidad* es complementaria

de la anterior, y afirma que la realidad «da de sí». El problema de este libro no es otro que el del modo de articular el «de suyo» con el «dar de sí». La respuesta de Zubiri es que ambos términos no se relacionan como lo «constitutivo» con lo «operativo», sino de un modo mucho más radical y profundo, como «sustantividad» y «respectividad». Por tanto, no es que el «de suyo» dé consecutivamente «de sí», sino que el «de suyo» es constitutivamente un «dar de sí». Cabría decir que las realidades son estructuras que «de-suyo-dan-de-sí».

Es probable que el lector descubra en este libro un nuevo Zubiri, relativamente nuevo, claro. Si en *Sobre la esencia* parecía tener por interlocutores principales a Aristóteles y la Escolástica, en *Inteligencia sentiente* a Kant, Husserl y la Fenomenología, y en *El hombre y Dios* a San Agustín y la Teología, aquí, en *Estructura dinámica de la realidad*, el lector descubrirá un Zubiri inédito, que con un rigor intelectual enorme y no menos vigor, rehace el camino de un Hegel, y propone una alternativa en extremo convincente, tanto a la *Fenomenología del espíritu* de éste como a la *Dialéctica de la naturaleza* de Engels. La diferencia está en que aquí no se trata de «naturaleza» ni de «espíritu», sino de «realidad», y tampoco de «fenomenología» o de «dialéctica», sino de «estructura dinámica». Pocas veces un filósofo se ha propuesto tanto, y pocas también lo ha resuelto de modo más riguroso y original.

* * *

Dos palabras a propósito de los criterios de edición. El curso oral de 1968 fue grabado en cinta magnetofónica y después transcrito. Zubiri corrigió posteriormente la transcripción, tachando algunas cosas y añadiendo otras. El texto básico sobre el que hemos trabajado es éste, que incorpora a la versión original las correcciones efectuadas por el propio Zubiri.

A partir de él, el criterio de los editores ha sido el de compaginar del mejor modo posible la absoluta fidelidad al texto con la deseable fluidez y soltura. No siempre ha sido fácil lograr esto último, ya que en el lenguaje oral abundan las licencias gramaticales, las frases coloquiales, las repeticiones, etc., que el lenguaje escrito tolera en mucha menor medida. Como por otra parte los editores tenían clara la expresa voluntad de Zubiri de que este curso se editara en forma de libro orgánico y sistemático y no como mero texto mecanografiado de unas conferencias, hemos suprimido la mayor parte de las repeticiones y frases coloquiales del texto, y pasado de la estructura primitiva en lecciones a otra organizada en capítulos. Aun así, el lector notará pronto, sobre todo si asistió al citado curso o a cualquier otro de los muchos que Zubiri dio a lo largo de su vida, cómo se sigue reconociendo el estilo peculiarísimo de sus lecciones orales, hasta el punto de que a muchos les resultará difícil leer muchas frases de este libro sin encontrarse mentalmente transportados al saloncito de conferencias de la Sociedad de Estudios y Publicaciones en la Plaza del Rey de Madrid, y sin oírse las pronunciar al propio Zubiri. Hasta tal punto eran peculiares de su modo de pensar y de hablar, en definitiva, de hacer filosofía.

Hemos añadido algunas notas, no muchas, a pie de página. Las menos son anotaciones del propio Zubiri que resultaban difícilmente integrables en el interior del texto. Las demás son nuestras, y tienen por objeto identificar las principales citas explícitas e implícitas del texto, remitiendo a los lugares oportunos.

He de finalizar haciendo explícitos algunos ineludibles agradecimientos. El primero y principal a Carmen Castro, viuda de Zubiri, por el paciente trabajo que ha dedicado a poner a punto el texto. José Antonio Martínez y Antonio Ferraz han contribuido a depurar la edición y han elaborado los índices. La tarea no era fácil, pero ha merecido la pena.

Madrid, 3 de abril de 1989

DIEGO GRACIA

PROLOGO

En este estudio voy a tratar de la realidad una vez más, pero en un aspecto y desde un ángulo al que repetidas veces he aludido, aunque en él no he insistido de manera temática y sistemática, a saber, el problema del devenir. La realidad no es solamente lo que es actualmente; también está, en una o en otra forma, incursa en eso que de una manera más o menos vaga podemos llamar el devenir. Las cosas devienen, la realidad deviene. Se trata de entrar en este problema.

Dicho así, y sin más, esto no pasa de ser una definición nominal. Pero ello plantea ya el primer problema, a saber: qué debe entenderse por la frase que titula este libro: «Estructura dinámica de la realidad.» En segundo lugar habrá que estudiar cuáles son las estructuras dinámicas que ofrece, que tiene la realidad. Finalmente, volveré a tomar sistemáticamente el problema de la realidad en su dinamismo.

El libro, pues, tiene tres partes, dedicada cada una de ellas a las cuestiones siguientes:

- I. Qué significa «estructura dinámica de la realidad» (por encima de la definición nominal).*
- II. Cuáles son las estructuras dinámicas de la realidad.*
- III. La realidad en su dinamismo.*

Cada uno es hijo de sus propios pecados. Y en este caso mis pecados están impresos. Naturalmente, no puedo dar por supuesto en todo lector el conocimiento de mi libro *Sobre la esencia* (1962), pero tampoco puedo explicarlo in extenso. Sería volver a repetir algo que nos aburriría tanto al lector como a mí. De modo que forzosamente he de seguir un camino intermedio, que es recordar algunos conceptos, los más directamente pertinentes al problema de la estructura dinámica de la realidad.

La primera cuestión que debe plantearse es: qué sea la estructura dinámica de la realidad desde un punto de vista estrictamente filosófico. No se trata de averiguar de una manera concreta qué es lo que las diversas ciencias nos dicen, por ejemplo, acerca del devenir del Universo físico, o acerca del devenir de los organismos, o de la evolución de éstos a lo largo del tiempo, o de las vicisitudes históricas. Todos estos temas de alguna manera tienen que transparecer en estas páginas, pero, bien entendido, tienen que transparecer desde un punto de vista —insisto en ello— estricta y formalmente filosófico. Y en qué consiste este punto de vista es precisamente lo que pretendo ir exponiendo a lo largo de las primeras páginas de este estudio.

PRIMERA PARTE

QUE SIGNIFICA «ESTRUCTURA DINAMICA DE LA REALIDAD»

CAPÍTULO I

REALIDAD Y DEVENIR

INTRODUCCION

Para explicar el título de este libro, «Estructura dinámica de la realidad», comienzo por prescindir de él. Procederé como si no existiera tal título y me atenderé justamente a lo ya dicho al comienzo de estas páginas: las cosas, efectivamente, «son» de una cierta manera, pero, además, «devienen», tienen un devenir. ¿Qué significa este devenir?

Devenir es desde un cierto punto de vista llegar a ser algo, pero inexorablemente dejando de ser algo que se era, o añadiendo algo que no se era a lo que ya es, a lo que ya era.

Comoquiera que sea, en la idea de devenir parece, a primera vista, que entra de una manera muy temática y formal esto que es el no-ser. Las cosas son, pero en la medida en que no-son pueden ser de otra manera o dejar de ser de aquella manera como son. Si esto fuera así el devenir envolvería, evidentemente, en una cierta manera y en una cierta medida, el paso del no-ser al ser, o del ser al no-ser. El devenir estaría constituido por un momento de no-ser, a diferencia de las cosas, que en tanto que son están constituidas nada más que por el momento del ser.

Ahora bien, esto se puede tomar a su vez, todavía, desde distintos ángulos y desde distintos puntos de vista.

I

EL DEVENIR COMO PROBLEMA ONTOLOGICO

Decir que el devenir envuelve el momento del ser y del no-ser parece que impone decir que los ingredientes del devenir, en una o en otra forma son justamente el ser y el no-ser. Con lo cual, evidentemente, el problema del devenir sería un problema de ontología; sería la articulación interna, intrínseca, entre eso que llamamos ser y eso que llamamos no-ser.

Esta manera de enfocar el problema del devenir, usual y de larga historia en el mundo filosófico, puede tomarse a su vez desde distintos puntos de vista.

Parménides

Por ejemplo, se puede pensar que en esa unidad entre el ser y el no-ser se toman por sí mismos los términos ser y no-ser. Y entonces, evidentemente, el problema del devenir es el problema de cómo se articulan intrínsecamente ese momento del ser y del no-ser, tomados ser y no-ser *en y por sí mismos*.

En este caso, evidentemente, como lo que busca la Filosofía en una o en otra forma es un logos, una razón, y en este caso la razón de la articulación del ser con el no-ser, el problema del devenir sería un problema de *dia-loguein*, διά-λέγειν, el problema de buscar dialécticamente la estructura interna del ser y del no-ser tomados *en y por sí mismos*. Ciertamente, esta fue la manera como entró el problema del devenir en la Filosofía. Y para convencerse de ello basta

recurrir, por ejemplo, a las frases del propio Parménides. En el fragmento VI nos dice: «Es necesario decir y pensar que el ente es»: χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' εἶναι ἔμμεναι¹. Efectivamente, «es» el ser: ἔστι γὰρ εἶναι². En manera alguna «es» el no-ser: μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν³. Aquí entra el problema del ser y del no-ser, pero para eliminar el no-ser. Por si esto fuera poco, Parménides, en otro lugar, al comienzo del fragmento VII, nos dice: «En manera alguna es posible que fuerces al no-ser a ser»: οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆι εἶναι μὴ εἶναι⁴. «Sino que tú ten apartado tu pensamiento de este camino de investigación y de búsqueda»: ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα⁵. No solamente esto sino que Parménides va a sacar la consecuencia inexorable de este planteamiento del problema. Si efectivamente el devenir es un problema de articulación del ser y del no-ser, Parménides dirá rotundamente que el no-ser no es, y por consiguiente el ser, en cuanto tal, no tiene devenir. «Es» ἀκίνητον, inmóvil. El movimiento no existe en el ser. El devenir no existe⁶. Sino que el ser está completamente inmóvil; grandes cadenas le tienen absolutamente inmóvil y como recluso sobre sí mismo.

La primera forma, pues, como el problema del devenir, en tanto que devenir, ha entrado en la Filosofía, ha sido una forma en definitiva un poco peregrina, en esa dialéctica, bajo la forma de dialéctica de ser y de no-ser. Parménides rechaza el no-ser como algo que no es, y por consiguiente rechaza el devenir. Y esto es esencial en el problema.

¹ Diels-Kranz, 28 B 6, 1.

² D.-K., 28 B 6, 2.

³ D.-K., 28 B 6, 2.

⁴ D.-K., 28 B 7, 1.

⁵ D.-K., 28 B 7, 2.

⁶ Cf. D.-K., 28 B 8, 12-15.

Platón estimó que esto no era posible. Y en su gran Diálogo, en el *Sophistes*¹, nos dice con gran cautela: Παρμενίδες ὁ μέγας «Parménides el Grande» —así, «el Grande», le llama Platón— «siendo nosotros todavía niños, desde el comienzo hasta el fin, ἀρχόμενος τε καὶ διὰ τέλους, esto ha testimoniado τοῦτο ἀπεμαρτύρατο, πεζῇ τε ὡδε ἕκαστοτε λέγων καὶ μετὰ μέτρον, en forma de prosa —diríamos— y en verso.»

Y Platón cita el fragmento de Parménides (cita gracias a la cual conservamos el fragmento): «De ninguna manera podrás forzar que el no-ser sea: aparta resueltamente tu pensamiento de este camino de búsqueda (διζήμενος)».

Y agrega Platón que esto no es tan claro como Parménides pretende. Tiene sus graves quiebras... esto que dice Parménides. Platón cita dos. Se podrían buscar más en el propio Platón, pero me limito a estas dos, en el texto del *Sophistes*. Dice Platón que, evidentemente, lo que llamamos no-ser no se puede atribuir a cualquier cosa, sino que a unas cosas decimos que son y a otras que no son. Lo cual quiere decir que el «no-ser» no es una especie de nada que flota por ahí de una manera vaga.

Ahora bien, todo el que dice, dice algo. Todo logos es un λέγειν τί, es decir «algo». Ahora, decir algo es que ese algo «está» significado. Cuando digo no-ser, esto significa algo, μὴ εἶναι es un τί. ¿Cómo se puede decir entonces estrictamente que el no-ser no es?

No solamente esto. Es muy fácil decir que las cosas son, y que el devenir envuelve un momento de no-ser. Sí; esto es fácil decirlo, pero pensemos que cuanto más una cosa «es» tanto menos se identifica con las demás. Y justamente aquello que rigurosamente distingue una cosa de las demás,

¹ *Sophistes*, 237 A.

es justamente un momento de no-ser: «es esto y no es lo otro.» Es ταυτόν. Pero, al propio tiempo, es θάτερον; es otro que todas las demás cosas. Nos encontramos, pues, que en ese caso la estructura misma del ser y del logos envuelve forzosamente este momento de alteridad. Nos encontramos no sólo con que el no-ser es, sino que nos encontramos con que la multitud nos orienta sobre esto que es el no-ser, a saber: lo «otro.» Decir de algo que no es, es justamente decir que es «otro». El no-ser es justamente θάτερον, lo otro. Llegado a este punto, de una manera indirecta dice Platón a su interlocutor: «No vayas a pensar que con esto cometo un parricidio»¹. ¡Claro que lo comete! ¡Ni que decir tiene! Afirma precisamente el ser del no-ser. Y no solamente eso sino que al terminar² ese fragmento del Diálogo, vuelve a citar por segunda vez el mismo dístico de Parménides: «En manera alguna conseguirás forzar que el no-ser sea; aparta tú resueltamente el pensamiento de este camino de búsqueda.» Y dice: Ya ves lo que ha ocurrido; no solamente hemos mostrado que el no-ser de alguna manera es, sino que además hemos encontrado el *eidós* del no-ser, la figura del no-ser. Y esa figura es justamente «lo otro». El ser sería la mismidad, y el no-ser, la alteridad. En definitiva, entonces —dirá Platón— el movimiento participa del ser y del no-ser. Pero no voy a entrar aquí en el análisis que Platón hace del movimiento. Es ciertamente otro que el ser, y en este caso participa del no-ser; pero es también, en cierta medida, mismo que el ser y que el no-ser, y por eso, rigurosamente hablando, «es» devenir. Difícil combinación mental; tan difícil que Aristóteles no la puede admitir.

¹ *Sophistes*, 241 d.

² *Ib.*, 258 d.

Para Aristóteles el problema del devenir, como unidad entre el ser y el no-ser, deja de ser entonces una mera unidad dialéctica y se convierte en una unidad física: en la realidad misma de las cosas. ¿Qué es entonces el devenir? ¿En qué consiste esa unidad de ser y de no-ser en la realidad física de las cosas?

Todo movimiento, dice Aristóteles, es en definitiva un cambio en el sentido más lato del vocablo. Aristóteles reserva el nombre de ἀλλοίωσις nada más que para los cambios accidentales, pero incluyamos aquí en el cambio la propia generación sustancial. El movimiento, pues, es una transformación, un cambio.

Ahora bien, dice asimismo Aristóteles, el movimiento presupone siempre un móvil. Esto es claro para Aristóteles: hay alguien o algo que se mueve. No basta con la dialéctica de unidad del ser y del no-ser; hay que tener en cuenta quién se mueve. Y ahí es donde quizá se vaya a descubrir qué es esa peculiaridad del ser y del no-ser, en la índole misma del móvil.

De este móvil dice Aristóteles que es un sujeto del movimiento. Es el sujeto que va padeciendo el movimiento. Es un ὑποκείμενον, un sujeto que lo padece. Lo cual a primera vista está bien claro. Evidentemente, hay alguien que se mueve. Y esto que se mueve es algo que en una o en otra forma permanece como sujeto de esas variaciones; si no, no sería movimiento, sería una especie de evanescencia de la cosa en cuestión.

El movimiento no es, rigurosamente hablando, un paso del no-ser al ser, y del ser al no-ser, sino que es más bien un pasar de una manera de ser a otra. Dejar de ser y adquirir el ser: llegar a ser. En definitiva, aquí resuena en una dimensión física la propia argumentación de Platón: el no-ser es, en una o en otra forma, aquello que ya se era, pero que está

destinado a dejar de ser. Si uno no está ahora en la «Plaza del Rey», por ejemplo, el no-ser, respecto de estar en la «Plaza del Rey», es estar aquí, para mí; para otros será estar en la calle de «Alcalá». Cada una de las maneras de ser, en la medida en que no es aquella a la que se va a parar, desempeña justamente la función de no-ser. Aristóteles entonces dirá que el verdadero problema del devenir es justamente la interna articulación dentro de la realidad física de una cosa, dentro de lo que ella es, entre ese momento de ser y de no-ser que de ninguna manera Aristóteles va a eliminar del devenir. El devenir es un cambio. Y cambiar envuelve justamente un momento de no-ser. Para conceptualizar el devenir Aristóteles dirá que las cosas además de ser lo que actualmente son, tienen potencia, δύναμις, de ser otras. Y que el movimiento es precisamente un modo de actuación de esa capacidad: ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια ἢ τοιοῦτον¹. Volveré sobre ello páginas adelante.

Es justamente el acto —dirá Aristóteles— imperfecto, el acto de una potencia de ser algo, que todavía está en marcha; comienza a estar en acto, pero todavía no ha llegado a serlo terminalmente. Es, dice por eso Aristóteles, un acto, aunque ἄτελές, acto imperfecto.

Pero, todo lo físico que se quiera, el problema del devenir para Aristóteles envuelve un momento del ser y un momento del no-ser. La genialidad de Aristóteles está en haber acuñado conceptos como el de δύναμις, de potencia, para alumbrar con ellos dimensiones metafísicas inmensas de la realidad. Ahora, ¿ha agotado con eso el problema del devenir? Porque hasta aquí (omito el recurrir a otros filósofos de Grecia, como Heráclito, Demócrito, etc.) en definitiva el problema del devenir es siempre un problema de ser; en el cual la orla del no-ser perfora el ser en una o en otra forma.

¹ Phys. III, 1: 201 a 10-11.

II.

TRES SUPUESTOS FUNDAMENTALES

Es fácil, entonces, descubrir que a lo largo de estos diversos enfoques del problema del ser como una dialéctica entre el ser y el no-ser, bien en el sentido de Parménides que niega el movimiento, bien en el sentido de Platón que lo admite, admitiendo la realidad del no-ser, bien en el sentido de Aristóteles de una física del ser; como quiera que sea, nos encontramos con que esta concepción del problema del devenir tiene tres supuestos fundamentales, fáciles de descubrir después de lo ya dicho.

En primer lugar, que el problema del devenir es un problema de ser.

Segundo: que el que es y no es en el devenir es justamente un sujeto que deviene. He ahí una segunda hipótesis.

Tercero: que en este sujeto, el devenir consiste en *cam-
b*iar, en ir cambiando.

He ahí los tres supuestos radicales sobre los que está montada toda la Filosofía griega del devenir: la idea de que es una estructura ontológica; la idea de que es una estructura ontológica propia de un sujeto, y la idea de que lo que en el devenir le acontece a este sujeto es justamente cambiar.

Ahora bien, estos tres supuestos ¿son obvios sin más? Uno tiene derecho —naturalmente— a inquietarse gravemente y a centrar su reflexión filosófica sobre estos tres supuestos, tomados cada uno de por sí.

El devenir es un cambio

Comenzando por el tercero de los supuestos: el devenir es un cambio. Que en el devenir hay cambios... esto más o

menos puede parecer claro. Entraré en el problema más adelante, pero de momento surge la pregunta: ¿Uno deviene porque cambia, o cambia porque deviene? Porque si fuera esto último, la apelación al cambio dejaría intacto el problema del devenir. Por lo menos, lo deja a mitad de camino. No está dicho en ninguna parte que el devenir sea *primo et per se, formaliter dictu*, un cambio. Esto, naturalmente, puede parecer chocante. Yo recuerdo que hace unos años hablando, no a propósito de este tema sino a propósito de temas teológicos, acerca de si la existencia de Dios pende de la definición del movimiento, a uno de mis interlocutores le señalaba yo que todo eso podría ser así, pero que eso era una concepción filosófica del movimiento que no hay obligación de aceptarla. Recuerdo el asombro con que él me decía: «Bueno, es que no concibo otra.» Sí, claro, ésta es la cuestión: estamos habituados a no concebir más que aquello que viene rodando a lo largo de veinticinco siglos de historia.

Por lo menos la pregunta —y no es que yo me sienta capaz de contestar a ella— evidentemente queda en pie: ¿se deviene porque se cambia, o se cambia porque se deviene? Porque si se cambia porque se deviene el problema del cambio ni conduce directamente al devenir, ni lo agota formalmente. El problema de lo que hay en el devenir de dinámico, de dinamismo, no se identifica formalmente con el carácter cambiante de las cosas. Esto es otra historia.

El sujeto del devenir

Segundo de los supuestos. Se nos dice que en el devenir hay algo que deviene. Esto es evidente; ¿cómo se va a negar? Pero el problema está en la función que desempeña este algo. ¿Se entiende que este algo es un sujeto que va permaneciendo en el fondo del movimiento, un sujeto sobre el cual ocurre esa vicisitud cambiante que es el devenir? ¿O

será que pura y simplemente el devenir afecta formalmente, en alguna medida, a la realidad misma en una de sus dimensiones, sin que esta realidad tenga que desempeñar formal y forzosamente el carácter de un sujeto, de un ὑποκείμενον? No es lo mismo ser deviniente que ser sujeto del devenir. En este caso queda en pie el problema de la índole del deviniente.

El devenir es un problema de ser

Y primero de los supuestos. Se nos dice que es un problema de ser. Este algo en el cual se inscribe el devenir, ¿es un ser en el sentido riguroso de la palabra? Porque no vaya a ser que el ser esté fundado en algo anterior al ser mismo, algo que sería justamente la realidad. Y en ese caso el análisis del problema del movimiento, tal como lo he esbozado, nos dejaría pendientes de esta magna cuestión sobre si el ser realmente es lo último de las cosas, aquello en lo que se inscribe el devenir.

* * *

El título de este libro reza precisamente *Estructura dinámica de la realidad*. Y las tres palabras se han convertido en problema: Realidad, Estructura y Dinamismo. Cada una de ellas responde precisamente a las tres interrogantes que acabo de formular.

Primero. Aquello sobre lo que se inscribe el movimiento, ¿es justamente el ser, o no es más bien la realidad?

Segundo. Aquello que se está moviendo, que está deviniendo, a saber: la realidad ¿es formalmente subjetualidad? ¿Es un sujeto?

Tercero. Estructura de la realidad, pero dinámica. Este dinamismo ¿es algo que afecta justamente al cambio en

cuanto tal, o es más bien algo que afecta a la estructura de esa realidad, que en la interrogación anterior hemos visto que es aquello en que hay que inscribir el devenir, el cambio?

Son las tres cuestiones que han de afrontarse sucesivamente en la Primera Parte de este estudio.

Primera: Realidad y Ser.

Segunda: Realidad y Subjetualidad.

Tercera: Dinamismo y Cambio.

CAPITULO II

REALIDAD Y SER

INTRODUCCION

Como ya he señalado, tradicionalmente se había tomado siempre el problema del dinamismo como un problema de devenir, el cual era una unidad —todo lo *sui generis* que se quiera— pero una unidad entre el ser y el no-ser, y por consiguiente un problema de ontología, un problema de ser que afecta a la realidad, pero considerada como un sujeto, como una sustancia a la cual acontece precisamente eso que es el devenir, y que rigurosamente hablando sería un cambio, una mutación.

Ahora bien, estos tres supuestos son más que discutibles:

¿Es verdad que el problema del devenir sea un problema de ser y de no-ser?

Segundo: ¿Es verdad que aquello que está deviniendo es formalmente una sustancia?

Y, tercero: ¿Es verdad que, formalmente, el devenir y el dinamismo sean un cambio?

Respondiendo a estas preguntas podría quedar, si no claro, sí por lo menos indicado lo que he querido decir con el título: *Estructura dinámica de la realidad*.

La idea clásica del Ser —tomada muy por fuera, no voy a hacer la historia de este problema, que es sumamente conocida; me limito a recordar en este punto los conceptos fundamentales para poder referirme a ellos como a un sistema de coordenadas intelectuales.

Evidentemente, no se trata aquí del ser copulativo, es decir, del ser como cópula; se trata del ser que afecta a las cosas que son, de lo que un clásico llamaría un ser sustantivo.

De este ser sustantivo se dice que tiene muchas posibilidades. Por ejemplo, un matemático puede hablar de un espacio no arquimediano... Aunque, por lo menos hasta hoy, no se sabe que ese espacio no-arquimediano tenga realidad física. (Prescindo de lo que un matemático diría: que también le pasó lo mismo al espacio euclidiano; efectivamente. No entro en esta cuestión.) Tomo, pues, el espacio no-arquimediano. Y, naturalmente, no es el espacio no-arquimediano aquello a que primariamente se refiere el ser sustantivo; sino que por ser sustantivo se entiende, y justamente se dice ser, el *ser real*: aquello que tiene una existencia. El *esse reale*. Con lo cual, sin embargo resulta bien claro que en la concepción clásica la *realitas*, el ser «real», es un adjetivo cuyo sustantivo es *esse*. La realidad es un momento y un modo del ser; lo que prima es justamente el *esse*, el ser. Y la realidad es justamente un modo de ser, el más importante, el más decisivo —si se quiere—, el fundamental, pero un *modo de ser*.

Ahora bien; se puede pensar que esto no es tan obvio como a primera vista parece. Se dice que lo primero de la realidad es justamente el ser sustantivo, por ejemplo, que el hierro tenga ser, ser-hierro. Sí; y si se pregunta entonces, ¿y qué se entiende por ser hierro?

En primer lugar, y según el interlocutor y la intención de la pregunta, habrá contestaciones distintas. Una puede ser dar

la estructura atómica del átomo de una molécula de hierro, etc. Pueden darse otras contestaciones... Sin duda; pero ninguna de ellas es ser hierro, sino *hierro*. ¿En qué consiste ese momento del ser? No confundamos la *realidad férrea* con el ser hierro, que precisamente es lo que se discute. Si a la pregunta qué es hierro, se contesta enumerando los caracteres del hierro, se tiene la realidad llamada hierro, pero todavía no se ha comenzado a tener el ser; una cosa es hierro, y otra que el hierro sea. Y, sin embargo, de alguna manera el hierro tiene un ser sustantivo.

En segundo lugar, el hierro, y cualquiera otra realidad del Universo —por lo menos del Universo que todos manejamos y conocemos— son realidades, pero intrínsecamente «respectivas». Ninguna realidad está montada sobre sí misma, de suerte que *luego* saliera a entrar en relación con otras, aunque esta salida les fuera esencial. No se trata de «relaciones», no, sino de que intrínseca y formalmente cada realidad es en sí misma, *in re*, «respectiva». Ahora bien, si se entiende por realidad algo que actualmente es real —ni que decir tiene—, entonces habrá que considerar que la realidad puede ser actual en dos dimensiones distintas. Una: teniendo las propiedades que tiene, aquello en virtud de lo cual la realidad hierro es realidad férrea. Otra: lo que es la actualidad del hierro en esa respectividad frente a las demás cosas. A esa respectividad, temáticamente he llamado mundo. Con lo cual resultaría que esa actualidad sería la actualidad del hierro en el mundo. Esta actualidad es el «ser». Yo no he dicho nunca (aunque se me ha atribuido a mí, a placer, esa afirmación) que el ser sea la respectividad: no lo he dicho jamás. Lo que he dicho es que el ser es la actualidad de la realidad en esa respectividad, que es cosa distinta. El hierro señala algo así —y veremos que esto es menos antropomórfico de lo que puede parecer—, algo así como aquel acto, aquella actualidad en virtud de la cual el hierro se afirma como hierro frente a las demás realidades del mundo: lo que esta realidad es, es

hierro. Justo: eso sí es ser sustantivo¹. Pero ¿quién no ve en ese caso que el ser sustantivo está montado precisamente sobre la realidad, y es un segundo acto de ésta? Y, efectivamente, pueden darse de algunos fenómenos dos descripciones completamente distintas fundadas en esta doble actualidad. Por ejemplo, en el caso de la génesis, del nacimiento de un niño o de un animal. Se puede decir que ha nacido, que tenía unos padres, que ha habido un fenómeno de generación, un fenómeno de gestación, de nacimiento; sí, perfectamente puede decirse. Esta es una explicación en términos de realidad. Ahora, yo puedo dar otra explicación. Y puedo decir: ese niño ha venido a la luz. Ha sido dado a luz. Ha venido al mundo. Pero esto no es aludir al fenómeno real de la producción de la realidad del nuevo niño: es denunciar precisamente su nueva actualidad, su actualidad en eso que llamamos mundo. Esto segundo no podría ocurrir sin lo primero, en manera alguna. El ser, por donde quiera que se tome, está más o menos montado sobre la realidad.

En tercer lugar, el ser es un acto ulterior, naturalmente. Y si uno quiere mantenerse firme en la metáfora de la luz, φῶς, justamente como carácter del ser, como aquello que todo lo envuelve y lo ilumina todo, hay que decir que no hay luz sin una luminaria. Precisamente ahí es donde puede surgir el sofisma. Se piensa que el brillo de una luminaria consiste en algo así como en que ese propio brillo aparezca a la luz que esa luminaria va derramando en torno a sí. Pero esto es una perfecta ilusión. El brillo comienza por ser algo en sí mismo. Y derrama luz alrededor. Y únicamente en la medida en que esa luz que derrama en derredor puede refluir sobre la propia luminaria brillante, que como brillo tiene una propiedad física y no meramente lumínica, en esa medida únicamente puede

¹ Aunque Zubiri siga aquí la terminología clásica, para él no hay propiamente ser sustantivo sino ser de la sustantividad, ser de lo sustantivo, ser de la realidad. No hay un ser que es real sino una realidad que es.

hablarse del ser de lo sustantivo. Se puede decir que es el brillo visto a su propia luz, a la luz que de él dimana en alguna forma, evidentemente, pero de una manera secundaria. Es decir, tenemos primero la luminaria, la realidad, tenemos después la luz, ser, y tenemos la luz en tanto que revertiendo sobre la propia luminaria de la cual emerge, el ser revertiendo sobre la realidad. Esta reversión es precisamente lo que constituye el ser de lo sustantivo.

En cuarto lugar, el ser de lo sustantivo, como decía, es una especie de afirmación de la realidad, de cada una de las realidades en el mundo. Y por eso, a mi modo de ver, es un completo error hablar del *esse reale*. De lo que hay que hablar es de *realitas in essendo*. Lo primero es la *realitas*, y el *esse* es justamente su acto segundo. Es *realitas in essendo*, pero no es el *esse reale*. Con lo cual la realidad, lejos de ser un momento del ser —el más importante si se quiere, esto no importa para el caso—, empieza por no ser un momento del ser, sino por ser algo previo al ser.

Ahora bien, esto no es una sutileza. Porque, en primer lugar, entonces es claro que como el ser es actualidad de las cosas en el mundo, les compete a ellas; les compete como acto segundo, pero a ellas; no es verdad que el ser primariamente tenga que ser algo que se logre, que se conquiste, y se haga. No. El mero hecho de ser realidad, y en la medida en que se es, envuelve precisamente ya esa actualidad. Aunque no hubiera hombres, la realidad tendría justamente ser como acto segundo.

Y esto, como decía, no es una sutileza, aunque parezca lo contrario, porque hay un caso, el hombre, en el que estas estructuras aparecen no diré disociadas, porque no lo están, pero sí distinguidas con mayor claridad. Efectivamente, consideremos lo que es un hombre que habla de sí mismo. Dice «Yo». Este Yo no es la realidad del hombre, ¿cómo va a serlo? El hombre tiene esa realidad incluso aunque no esté ejercitando eso que es el acto de ser yo. El hombre es una realidad

psicosomática, tiene dimensiones sociales, etc., poco importa para el caso; no es cuestión de dar aquí una definición del hombre. Pero el hombre es una realidad. Y lo que llamamos yo es precisamente el acto segundo. Aquel acto en que mi propia realidad se afirma a sí misma de una manera reduplicativa y formal en acto segundo, en la acción que está ejecutando. Por ejemplo: yo como, yo ando, yo hablo, yo compro, yo riño, yo me paseo.

Hay siempre este acto segundo. Y este acto segundo no está yuxtapuesto a la realidad. No. El acto segundo consiste en reabsorber la realidad entera en acto primero, y declararla, en acto segundo, idéntica a la realidad en acto primero: es lo que llamamos intimidad. El yo revierte precisamente sobre la propia realidad. Es la realidad en acto segundo. Y, por consiguiente, lo que hay que decir es que el yo, que no es la realidad del hombre, es, sin embargo, su ser sustantivo, la realidad *in essendo*. Ahora bien, este ser de lo sustantivo no está completamente hecho. Porque hay una primera respectividad: la respectividad y la actualidad de mi propia realidad en ese mundo de mis acciones, la cual no es obra mía, pero sí hay que decir que en el caso del hombre ese ser es tal, que precisamente es una actualidad para ser otra cosa que aún no es. De ahí que el hombre —y ese es justamente el sentido y el decurso de su vida— tenga que ir configurando su propio ser sustantivo, y lo va configurando en cada uno de los instantes de su vida. La realidad, ciertamente irá cambiando, pero en forma distinta. Del nacimiento a la muerte con todas las vicisitudes psicosomáticas que el hombre tenga, los cambios de esa realidad no coinciden formalmente con las configuraciones del ser mas que en la medida en que el propio yo reabsorba esas variaciones dentro de su propia vida.

LA REALIDAD

La realidad es anterior al ser. Ahora cabe preguntarse, si es anterior al ser, ¿en qué consiste eso que llamamos que algo sea real?

Naturalmente, se puede contraponer lo real y lo irreal partiendo del concepto de existencia. Es real lo existente, es irreal lo inexistente. Ahora, ¿es éste un punto de arranque primario? Yo siempre he pensado que no lo es. He pensado que para entender lo que es la realidad hay que contraponerla a un cierto modo de presencia de las cosas en la cual éstas no se nos presentan formalmente como realidades sino como estímulos. El estímulo no es irreal en el sentido de inexistente. Tampoco es realidad formalmente dicha. El estímulo es justamente arreal. La realidad, en cambio, se nos presenta como algo más que estímulo. El propio estímulo se nos presenta como realidad estimulante, es decir, como algo que emerge de aquello que nos está estimulando, y que le pertenece en propio a aquello que nos estimula. Justamente, el momento de realidad es este *en propio*, «de suyo».

Se nos presentan las cosas, a nosotros hombres, en buena medida como algo que nos está afectando, pero que nos está afectando «de suyo», por lo que ellas, las cosas, son en sí mismas. Y precisamente por esto hay que disociar, a mi modo de ver, el concepto de realidad y el concepto de existencia. Naturalmente, no es que lo inexistente sea real, no; pero no basta que sea existente para que sea real. Tómese, por ejemplo, el caso, frecuente en el mundo griego, de Mercurio, que aparece con un paraguas en Atenas, o en Epidauró, allí donde se representaran las obras de Aristófanes; o aparece Júpiter como auriga. Se pensaría que son visiones subjetivas. No. Claro es que ni Mercurio, ni Júpiter aparecieron de ninguna manera, y sin embargo para los griegos para quienes apareció aquello, no se trató de visiones subjetivas. Un griego entendía que aunque no hubiera nadie que viera a Júpiter

como auriga, se paseaba como auriga por las calles de Atenas o bajaba del Olimpo como auriga, o que Mercurio tenía un paraguas. Para un griego esto no era una ilusión subjetiva. Sin embargo, decimos, y con mucha razón, que esto no es real. ¿Por qué? ¿Es que es inexistente? No. Júpiter existe apareciendo como auriga; no cabe duda: en este sentido tiene existencia. Pero no es real, ¿por qué? Porque esa existencia no le compete de suyo a Júpiter. De suyo Júpiter tiene otra forma que no es la de auriga. Justo: el momento del *de suyo* absorbe unitariamente la esencia y la existencia, y en esta absorción previa es en aquello que, a mi modo de ver, se constituye lo real en tanto que real. No es que excluya la esencia y la existencia, sino que las incluye *radicalmente*; la esencia y la existencia están incardinadas en algo previo, unitario, indiviso, que es justamente el ser algo *de suyo*.

La realidad no es un modo de ser. La realidad es justamente algo previo al ser. Y el ser es algo que está fundado en la realidad como un *de suyo*. De ahí que el problema del devenir afecta primaria y radicalmente a la realidad. No afecta al ser. Afecta al ser derivativamente, en la medida en que el ser es la segunda actualidad, la reactualización de una realidad en su respectividad. Pero el devenir es anterior justamente a toda articulación de ser y de no-ser, porque es algo que incide sobre la realidad en tanto que realidad, y en tanto que ésta, reduplicativamente, es anterior al ser.

. . .

En definitiva. El primer supuesto de los tres con los que se ha enfrentado en este problema el mundo griego, a saber: que el problema del devenir es un problema del ser, a mi modo de ver se revela como inexacto. Y entonces la pregunta es: Esta realidad que se está moviendo ¿es el móvil como sujeto del movimiento? Es la segunda cuestión.

CAPITULO III

REALIDAD Y ESTRUCTURA

INTRODUCCION

Aristóteles ha definido el móvil como un sujeto que va permaneciendo, en una o en otra forma, a lo largo de sus vicisitudes de movimiento, de sus vicisitudes cambiantes y dinámicas; es un *ὑποκείμενον*, *subjectum*. Y esto es justamente lo problemático. ¿Es verdad que el carácter primario y radical de la realidad es ser *ὑποκείμενον*, ser *subjectum*, ser sub-stancia? Aristóteles ha propendido de una manera cada vez más rigurosa a identificar realidad y subjetualidad.

Contra esta idea de la subjetualidad he escrito muchas páginas —no voy a repetirlas—. Pero sí consignaré algunas ideas, y no precisamente las críticas a Aristóteles, sino las ideas positivas que tuviera que añadir.

Aristóteles defiende y formula su idea de la realidad como subjetualidad contraponiendo la sustancia al accidente. La sustancia es algo que puede existir en sí misma: un león, una piedra. Una *piedra* que para Aristóteles no era una cosa artificial sino una cosa natural con una cierta unidad... como lo es un león. En cambio, un color, la razón, el logos, esto son cosas que no tienen existencia por sí mismas sino que son inherentes a otras. La razón, por ejemplo, es algo accidental, no en el sentido de que el hombre pueda carecer de ella, sino

de que la razón, el logos, en sí mismo no puede tener existencia por sí mismo, sino que es logos de alguien, a saber: de un hombre determinado. Y, por consiguiente, de este alguien, todos estos accidentes son inherentes. Y a su vez esta sustancia desempeña el papel de sujeto de estos accidentes. Por consiguiente, qué duda cabe que la forma radical de realidad, diría Aristóteles, es ser *ὑποκειμένον*, es ser *subjectum*.

Esto a primera vista es claro. Pero realicemos en concreto esa idea. Tomemos un hombre. Consideremos una nota suya; por ejemplo que tiene barba. Este señor se afeita, y entonces se le quita la barba. Sigamos haciendo esta operación con todas sus notas. Este señor tiene tantos años; se le quitan los años. Tiene tal color... Puede cambiar de color: toma el sol, se pone más negro... Si se le va quitando todo, pues, claro, pasa como si deshojáramos una alcachofa: ¿qué le queda a este hombre si se le van quitando todas las notas? ¿Dónde está el sujeto? Es una pregunta que tiene su importancia. Y es que se puede intentar la operación opuesta. Considérese que lo que llamamos cosas no son precisamente sustancias a las cuales son inherentes unos accidentes y unas propiedades, sino que son sistemas sustantivos de notas y de propiedades. Y entonces la cosa cambia de aspecto.

Cambia de aspecto porque, efectivamente, entre las muchas notas que puede tener la realidad hay unas que yo he llamado adventicias, que le vienen de su conexión con otras. Por ejemplo, se puede tener un color determinado por el sol, y ponerse muy moreno, tostado. Pero hay otras propiedades, hay otras notas que en cierto modo —no voy a entrar en cuál es este modo— le pertenecen por sí mismas. Por ejemplo, el tener ojos, el tener mirada, el tener dos brazos, el tener determinada estructura orgánica y psíquica, etc. Estas notas son aquellas que posee la realidad en cierto modo de suyo. Ahora bien, lo que aquí hay que preguntarse entonces es ¿en qué consiste que estas notas formen un sistema?

He dicho que no iba a hacer más que enunciar algunos aspectos, porque si no tendría que explicar el libro¹ in extenso, y no procede hacerlo en este estudio.

EL SISTEMA CONSTITUCIONAL DE NOTAS: LA SUSTANTIVIDAD

Estas notas, en tanto que forman sistemas, se hallan caracterizadas por algunos momentos característicos.

En primer lugar, las notas se van co-determinando mutuamente entre sí. Las notas que componen un organismo, pongo por caso, se van determinando las unas a las otras. Yo sé que se me diría —porque se me ha dicho alguna vez— que para algunos escolásticos también, evidentemente, la materia y la forma se determinan mutuamente. Por ejemplo, para Suárez. Esto es evidente. Cuando habla de la forma sustancial de un organismo, Suárez presupone ya que el organismo está de alguna manera organizado, y que luego la forma lo determina *quocumque modo* —dice él—. Y en ese *quocumque modo* está justamente la forma. Sí, pero entendámonos: la forma y el organismo de Suárez se hallan entre sí en la relación de acto y de potencia. Se codeterminan, pero como un acto determina a una potencia. Pero yo aquí hablo de una co-determinación como de dos actos perfectos: una nota actual y otra nota actual. En eso es en lo que consiste justamente el primer carácter del sistema: hay una co-determinación. Una co-determinación en virtud de la cual cada nota no es plenamente lo que es sino en conexión con otras. Insistiré más precisamente sobre esto páginas más adelante.

En segundo lugar, una realidad sustantiva es un sistema de notas en cierto modo finito, clausurado. Evidentemente.

¹ *Sobre la esencia*, Madrid, 5.ª ed., Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1985.

Una realidad que estuviera abierta a todas sus notas sería algo así como el Yo de Fichte, abierto hasta el infinito a sus predicados, y naturalmente no llegó ese Yo a reposar en ninguno, y en definitiva no llegó a adquirir ninguno.

La cosa es clara. El sistema tiene necesariamente un cierto momento de clausura.

Pero con esto no basta. Porque la clausura podría hacerse de muchas maneras. Por ejemplo, una clausura lineal. Si se toma acotado un trozo de papel en el cual se van marcando puntos lineales, puedo decir que cada punto está condicionado por el anterior y condiciona al siguiente. Evidentemente. Pero habrá dos puntos que no tienen esa condición: el primero y el último. El primero condiciona a los demás, pero no estará condicionado por ninguno de los demás. Y el último estaría condicionado por todos pero no condicionaría a ninguno. Ahora bien, esto no es lo que ocurre en un sistema. Un sistema tiene estructura cíclica, es decir: el punto inicial converge con el punto final, y por consiguiente el sistema es un conjunto de una serie de notas que se codeterminan mutuamente en forma clausurada, pero además en forma cíclica. De suerte que entonces no puede decirse en manera alguna que estas notas conduzcan a una realidad abierta que sería indefinida. Ahora bien, en este sentido el sistema de notas es *constitucional*. Entendiendo por constitucional que pertenece a la realidad *de suyo*.

Pues bien, la suficiencia de un sistema de notas en tanto que sistema con los caracteres que he enunciado, es justamente lo que he llamado sustantividad. Es una suficiencia en el orden de la constitución. Estos sistemas tienen sustantividad. Los que no tienen tal suficiencia, carecen de sustantividad.

Naturalmente, no es lo mismo el carácter de sustancialidad y el de sustantividad; en manera alguna. Aun sin entrar en el problema de lo que puedan ser las sustancias en el sentido aristotélico, no cabe duda que esas sustancias, sean lo

que fueren, están fundadas precisamente en la sustantividad. Si hay sustancias es porque hay sustantividad, y no al revés.

EL SISTEMA BASICO Y CONSTITUTIVO: LA ESENCIA

Este sistema no solamente tiene estos caracteres sino que, en segundo lugar, este sistema sustantivo, constitucional, posee muchas notas que no ofrecen inmediatamente los caracteres que acabo de describir. Por ejemplo, puedo decir que el albinismo es evidentemente una nota constitucional, pues el albinismo está genéticamente controlado. Ahora, sería verdaderamente absurdo pretender, por lo menos a la altura de estos años, que el albinismo es un carácter que reposa sobre sí mismo, sino que, ya sabemos, reposa en un cromosoma y en un gene por determinada articulación de los ácidos nucleicos, etc. Es decir, que el carácter albino no hace más que expresar en forma determinada lo que genotípicamente (y fenotípicamente en el caso de la raza) puede ser algo más radical y más profundo. Es decir, que toda sustantividad está montada sobre un sistema básico primario, que es aquel que ya no simplemente sería *constitucional* sino que sería *constitutivo*.

Pues bien, el sistema básico y constitutivo de todas las notas necesarias y suficientes para que una realidad sustantiva sea lo que es, es justamente lo que he llamado *esencia*. Es la unidad coherencial primaria.

En este sistema constitutivo, decía, las notas del sistema se determinan, se co-determinan mutuamente entre sí de una manera actual. Esto quiere decir que si tomo una nota cualquiera en el sistema en cuestión (no fuera de él, esto es otra cosa; que yo pueda sacar una nota de un sistema y llevarla a otro es cosa diferente), mientras la tome *in actu*, tal como está en un sistema determinado, esa nota no empieza

por ser nota que luego esté en relación con otra nota. No; sino que toda su razón de ser nota, es ser «*nota-de*», justamente «de las demás»; viene condicionando a las otras. En su carácter de nota está intrínsecamente ese momento del *de*, ese momento de genitividad, en virtud de la cual está por sí misma y en sí misma en referencia a las demás notas que componen la esencia, que son constitutivas de ella. En las diversas lenguas este carácter se ha podido expresar de muchas formas distintas. En las lenguas indo-europeas, y en muchas lenguas semíticas, se expresa el carácter de genitividad, por ejemplo, con la flexión: *domus Petri*, la casa «*de-Pedro*». En otras lenguas, por ejemplo en español, carente de declinaciones, se expresa con preposiciones: la casa *de Pedro*. Pero las lenguas semíticas pueden expresar esa relación en una forma distinta, que es no diciendo casa «*de-Pedro*», sino «*casa-de*» Pedro; es decir, ese «*de*» va afectando a «*casa*» y no a Pedro. Y es lo que se llama entonces el estado constructo. Efectivamente, el ser *nota-de* confiere precisamente al sistema un carácter que, formalmente, yo llamaría constructo. Es constructo, digo, donde constructo significa no que a una nota se le van agregando otras sino que cada nota no es lo que es sino siendo precisa y formalmente de las demás, y refiriéndose a ellas.

LA REALIDAD COMO ESTRUCTURA

Ahora bien, si esto es así —tercero—, no hay ningún sujeto distinto, oculto detrás del sistema mismo. No hay más que el sistema mismo. Claro, no en tanto que tiene muchas notas sino en tanto que constructo, y en tanto en cuanto transparence en él un momento de unidad primaria y radical.

Esta unidad es primaria y radical, es decir, no es sintética. Uno pensaría que esa unidad es la síntesis justamente de las notas. No, es al revés. La unidad es lo primario. Y lo que

llamamos las múltiples notas es aquello en que a modo de analizadores se actualiza y se expresa, en las múltiples notas, aquello que primariamente es la unidad radical, incoercible, del sistema en cuestión. De ahí, naturalmente, que las notas no son inherentes a un sujeto sino, repito, son coherentes entre sí. Son coherentes entre sí, y en ellas está actualizado el sistema constructo.

Pues bien, en tanto que esa unidad confiere carácter constructo al sistema de notas, estas notas manifiestan precisamente lo que es la unidad radical en sí misma: es justamente un *ex-tracto*, es *estructura*. He ahí la definición formal de estructura.

La realidad es radical y primariamente no subjetualidad sino estructuralidad. Es estructura.

Estructura es la actualidad de la unidad primaria en un sistema constructo de notas. En ella, en esta actualidad, el efecto formal del sistema consiste en determinar la posición de cada una de las notas dentro del sistema. No consiste en que cada nota emerja de un sujeto, sino consiste en que cada nota ocupe un lugar perfectamente determinado dentro de otras notas. Unas notas que, tomadas por sí mismas, pueden no ser exclusivamente peculiares del sistema en cuestión. Tomemos el caso de un organismo viviente. ¿Cómo se va a pretender que un organismo viviente sea una sustancia dotada de vida? ¿Qué se entiende por sustancia? Sustancias hay muchas, en número enorme en un organismo. Y en el hombre, además de todas las orgánicas, hay la sustancia psíquica —si sustancia se le quiere llamar. No se trata de que el ser viviente sea una sustancia; el ser viviente es una estructura. Es una unidad estructural. Cada uno de esos momentos pueden ir renovándose y se renuevan a lo largo del tiempo, sin duda. Pero, sin embargo, la estructura va formalmente quedando la misma. Es una unidad. Y dentro de esa unidad que es el viviente, cada una de las notas tiene una posición perfectamente determinada, aunque no perte-

nezan formalmente, exclusivamente, al viviente en cuestión.

Hace muchos años, con otra terminología, cuando yo exponía cuestiones parecidas a éstas, y se tenía un poco de conversación al terminar las lecciones, yo formulé esta pregunta: ¿El peso es una nota biológica? Y un gran biólogo me contestó: «No; de ninguna manera.» ¿Cómo que no? Si uno pesa noventa kilos o cien y se cae, se puede romper un brazo o una pierna más fácilmente que uno que pesa cuarenta kilos o treinta. ¿Cómo se va a decir que el peso no tiene función biológica? Una cosa es que el peso sea compartido por cosas que no son organismos, otra que no tenga función biológica: tiene un lugar perfectamente determinado dentro del organismo. El organismo no es sustancia, es justamente estructura.

LA REALIDAD COMO CONSTITUCION

Pues bien, lo que llamo constitución es la manera que cada uno de los sistemas esenciales tiene de ser uno. Eso es justamente la constitución: los modos o las maneras de ser precisamente uno. La constitución no está caracterizada por las notas tomadas en sí mismas, ni por una especie de sustancia más o menos quimérica y oscura que guardase entre sí, y dentro de su seno algunas propiedades. No. Constitución es el modo como algo es uno. Todos los sistemas sustantivos tienen cada uno su esencial unidad, pero cada uno es «uno» a su modo, determinado por sus notas. Y el modo como las notas constitutivas modulan la unidad primaria y radical es justamente lo que he llamado constitución.

* * *

En definitiva, la realidad, como decía al comienzo de estas páginas, es justamente algo *de suyo*. Y este *de suyo* es algo

radicalmente estructural. La realidad es constitutivamente estructura, y no es constitutivamente sustancia. No es sujeto sino que es estructura. De ahí que hay que inscribir el problema del devenir justamente en la realidad. Y esto no sólo de una manera más o menos vaga, es decir sólo en tanto que el devenir compete de suyo a las cosas (precisamente «*de suyo*» es aquello según lo cual decimos que son reales), sino en tanto que compete a la realidad, por aquello que la realidad es radicalmente, a saber: como estructura.

El devenir no es algo que acontece al sujeto, sino algo que se inscribe en las estructuras mismas, esenciales, de la sustantividad, de la sustantividad real. Estas estructuras, repito, son cada una a su modo. Cada cual es a su modo una. Y el devenir es algo que se halla inscrito precisamente en esa unidad estructural, en ese sistema estructural y constructo de notas, que constituyen la sustantividad de algo.

El momento del devenir que se inscribe en esas estructuras, ¿es el momento del cambio?

En su máxima generalidad no puede decirse que el devenir sea un cambio.

Decía que la Filosofía griega nos ha legado tres supuestos, o mejor dicho, nos ha legado una Filosofía del devenir montada sobre tres supuestos. Primero, sobre el supuesto de que el devenir es un problema de ontología. En segundo lugar, el supuesto de que la realidad es justamente subjetualidad. Y en tercer lugar, el supuesto de que el devenir es justamente un cambio: es una alteración.

De esos tres supuestos los dos primeros, a mi parecer, no son exactos. Primero porque el problema del dinamismo, el problema del devenir, es un problema de realidad y no de ser, y en segundo lugar, porque es un problema de estructura y no de sujeto. Queda ahora flotando ante nuestros ojos el problema de qué sea el dinamismo si precisamente no es formalmente un cambio.

CAPITULO IV
DINAMISMO Y CAMBIO

INTRODUCCION

En los dos capítulos anteriores he señalado por qué y en qué sentido, a mi modo de ver, el problema del devenir no es un problema de ser y de no-ser, sino que es primariamente un problema de realidad. Señalé que, a mi modo de ver, todas las realidades son respectivas, y el ser es la actualidad de una realidad justamente en la respectividad en cuanto tal; por consiguiente, el problema del devenir afecta *primo et per se* a la realidad y no al ser.

En segundo lugar, he dicho que la realidad no es formalmente un sujeto, sino que es algo distinto: es precisamente una sustantividad que está dotada de una estructura, y de un sistema constructo de notas. Sistema de notas constructo significa que cada nota es intrínsecamente *nota-de*; no que esté copulada sintéticamente con otras, sino que desde sí misma, en tanto que nota físicamente realizada en una sustantividad determinada, tiene intrínsecamente el carácter de ser *nota-de* con las demás notas que componen el sistema en cuestión. Y en ese sentido es constructo este sistema. Ahora bien, este sistema tiene una unidad primaria que no es un sujeto oculto tras el sistema sino que es la unidad misma radical del sistema, unidad que se halla plasmada en el

sistema constructo de notas. Y en tanto en cuanto este sistema constructo de notas expresa en su constructividad lo que es esa unidad primaria, esas notas son, respecto de esta unidad, un *extructum*, es decir, una estructura.

Como las realidades son sustantividades estructurales, y no primariamente sujetos y subjetualidades, en su virtud, precisamente por eso, la realidad tiene esa dimensión, ese carácter de ser *de suyo*, en virtud del cual se contrapone al estímulo, que no es *de suyo*, sino que simplemente estimula a una acción.

Esto es lo que plantea el siguiente problema: Si aquello que está en devenir no es el sujeto sino que es una estructura, entonces era forzoso que se nos dijera en qué consiste el dinamismo de esa estructura. Es decir: ¿Qué es, rigurosamente hablando, un devenir? ¿Es un cambio?

Lo que deviene, ya he dicho, es la sustantividad por la, y en la estructura que posee. Sólo teniendo esto constantemente ante la mente es posible orientarse, a mi modo de ver, sobre lo que es el dinamismo de la realidad, el dinamismo de esas estructuras. Y para ello comienzo recordando dos concepciones muy distintas, y naturalmente de distinta prosapia, y de distinto alcance en la historia de la Filosofía. Ambas son importantes: la primera, evidentemente, por ser de Aristóteles; la segunda porque es el supuesto de toda la ciencia del siglo XIX. Examinaré estas dos concepciones, y trataré no de invalidarlas —esto sería una pedantería intolerable—, pero sí de ponerles simplemente «pegas», para hacer ver cómo efectivamente dan lugar, o por lo menos dan un cierto espacio a reflexiones ulteriores sobre el tema.

ARISTOTELES O LA VISION SUSTANCIAL DEL UNIVERSO

La primera concepción es la representada por Aristóteles (la tomo sintéticamente como exponente de todo el mundo

griego). Para Aristóteles el devenir es el resultado de la naturaleza de cada una de las cosas, y de la interacción de unas cosas con otras.

Aristóteles parte en primer lugar, naturalmente, de cada una de las cosas. Cada cosa, nos dice, es una οὐσία, en el sentido de ὑποκείμενον. Es una sustancia. Agrega una preposición a lo que Parménides dijo del ser. Parménides dijo que es κείμενον, es algo que está ahí; Aristóteles antepone una preposición: es un ὑπο-κείμενον, *sub-stancia*. La operación es de envergadura. No es lo mismo un κείμενον, que un ὑποκείμενον. No pretendo que Parménides haya dicho eso: quiero decir que es justamente la línea de pensamiento dentro de la cual se va a inscribir Aristóteles.

Esta sustancia es una φύσις, una cierta naturaleza con dimensiones materiales y formales, que no es del caso examinar en este lugar, ni para lo que voy diciendo importa. He ahí lo que es cada una de las cosas: cada cosa es una substancia en el sentido estricto de un ὑποκείμενον, dotado de una materia y de una forma, y en su virtud de propiedades materiales y formales, en el orden de los accidentes. Accidentes que son inherentes a la sustancia.

Esta sustancia, en segundo lugar y en virtud de su naturaleza, es una fuente y una raíz de lo que Aristóteles llama δυνάμεις, justamente sus facultades, sus capacidades: es el problema de la δύναμις. Estas δυνάμεις, las potencias, para Aristóteles brotan de la realidad misma de la sustancia. Y en una o en otra medida son distintas de ella.

Ciertamente, Aristóteles tiene siempre un doble concepto de lo que es la δύναμις. El primero es el más claro y aquí importa. Lo expone en muchos sitios de sus libros, pero, por ejemplo, en la *Metafísica*: ὅτι... λέγομεν δυνατόν ὃ πέφυκε κινεῖν ἄλλο ἢ κινεῖσθαι ὑπ' ἄλλου...¹ «decimos simplemente que lo capaz, lo potente, es aquello que puede mover a

¹ *Met.* IX, 6: 1048 a 28-29.

otro, o ser movido por otro» o mover «algo en tanto que otro».

Este es un primer sentido que da a la palabra δύναμις Aristóteles: la capacidad de mover a otro o de ser movido por otro; o bien, dice, «a algo, en tanto que otro». Se puede mover a sí mismo, pero en tanto que otro, naturalmente. Este dualismo es constante en Aristóteles. Repercute constantemente en su concepción de la οὐσία, y del movimiento que de ella va a emerger. Uno sí puede moverse a sí mismo, pero es en tanto que otro. Hay siempre este momento de alteridad: justamente es el momento de no-ser, que perfora siempre esta concepción aristotélica.

Tiene también, dice Aristóteles, otro sentido: λέγομεν δὲ δυνάμει οἷον ἐν τῷ ξύλῳ Ἑρμῆν¹. «Decimos que algo es en potencia —potencialmente— como por ejemplo Hermes —la estatua de Hermes— en la madera.» Y pone otros varios ejemplos a continuación. Lo demás es acto, ἐνέργεια.

Aristóteles no define la ἐνέργεια. Naturalmente, no es que sea algo sencillo dar una definición rigurosa de lo que es el acto, pero en fin Aristóteles diría, evidentemente, que es la estatua de Hermes, y que la manera según la cual la estatua «es» respecto de la madera, en la cual todavía no existe, es δυνάμει. Así δύναμις significa simplemente una *possibilitas*. Pero ciertamente no una *possibilitas* en el sentido de Leibniz, es decir, una compatibilidad de notas; no se trata de esto; sino se trata de que en la realidad haya justamente factores capaces de producir otra realidad, la cual realidad mientras no está producida es δυνάμει ὄν, es un ente potencial. Si se quiere, por ejemplo, la encina evidentemente es un δυνάμει ὄν respecto de la bellota, cuando la bellota todavía no ha producido toda la encina. Pero, en fin, aquí lo que nos importa sobre todo es el primer sentido. No se trata aquí de lo posible, sino del primer sentido. Es decir, que hay unas

¹ Met. IX, 6: 1048 a 33.

δυνάμεις, que hay unas capacidades o facultades, que brotan de la sustancia de cada cosa, en una o en otra forma distintas de esta sustancia, y con las cuales esta sustancia actúa sobre las demás cosas.

Esta actuación, es decir, la realidad en acto y por consiguiente la actuación misma cuando está actuando, Aristóteles la llama ἐνέργεια. El vocablo ἐνέργεια tiene muchos sentidos en griego (como casi todas estas palabras). El que se le ha consagrado, aquí sobre todo (trabajamos en Filosofía), es el sentido de acto, pero como digo, no es el sentido único que esa voz tiene en griego. Se dice, por ejemplo, μεγάλη ἐνέργεια τῷ φαρμάκῳ πρόσεστι «el medicamento tiene mucha energía, gran energía». Es decir, es muy enérgico, muy activo. También empleamos la palabra en ese sentido en español. Ahí, ἐνέργεια tiene el sentido de actividad. Aristóteles no atiende a lo que la actividad tiene de actividad, sino a lo que tiene de acto, a que está actuando en tanto que acto.

Ahora bien, con estas dos nociones en la mano, Aristóteles quiere entender lo que es el devenir. El devenir en un sentido general es cambio, y en él dice Aristóteles hay una composición de potencia y acto.

Aunque Aristóteles coloca en un primer plano muy importante la generación y corrupción de las sustancias, piensa que esa generación y corrupción es siempre de una sustancia para otra. Y por consiguiente lo decisivo es lo que afecta a aquella estructura de cada sustancia, en virtud de la cual hay generación, y además hay moción, y hay devenir en cada una de esas sustancias.

Ahora bien, ¿cómo concibe entonces Aristóteles el devenir, sea en el sentido del cambio en general, sea en el sentido de movimiento? (Y poco importa para el caso la diferencia.) Aristóteles entiende, naturalmente, que el movimiento, el devenir, no es la simple δύναμις. ¡Ah! Esto no. Que una persona sea capaz de construir una casa, ἀρχιτέκτον, no

quiere decir que la esté construyendo actualmente. Y, por consiguiente, no se puede decir que hay movimiento mientras no hay más que δύναμις. Ahora, si hubiese ἐνέργεια, si hubiese una casa efectivamente hecha tampoco habría la operación de construir, esto es, movimiento. ¿Qué es entonces movimiento?

Aristóteles emplea dos fórmulas para decirnos qué es el movimiento y el devenir: la una es un poco simple, pero afecta mucho a su pensamiento: y es decir que es ἐνέργεια ἀτελής¹, que el movimiento es un acto imperfecto. Donde imperfecto no quiere decir que tenga defectos, sino que es imperfecto ἀ-τελής, que no ha llegado a su término, que no ha llegado todavía a ser lo que en español decimos una cosa «acabada». Perfecta, en el sentido de terminada. El movimiento es un acto inacabado.

Ahora le importa sobremanera a Aristóteles decir en qué está el carácter positivo de ese acto inacabado, y en qué consiste su inacabamiento, en tanto que tal. Y Aristóteles nos lo dice en una fórmula, de la cual se han reído muchos a lo largo de toda la historia de la Filosofía y que, sin embargo, es muy simple, y además es la única definición del movimiento que se ha dado con rigor en toda la historia de la Filosofía, y eso hay que decirlo. El movimiento es la potencia no pura, sino cuando está actuando como tal potencia, sin haber terminado de producir todo su efecto. Entonces es cuando la sustancia es móvil.

A Aristóteles en el movimiento no le importa la descripción del movimiento, sino le importa la condición del móvil. ¿En qué consiste el κινητόν, es decir, la sustancia, en tanto que móvil cuando se está moviendo? Aristóteles dice que consiste en que sus potencias están actuando como tales potencias, sin que hayan producido todo su acto. Si estuvieran como dormitando, en pura potencia, no habría movi-

¹ Met. IX, 9: 1066 a 20-21; Phys. III, 2: 201b 31; De An. III, 7: 431 a 6.

miento; si hubieran producido todo su acto, tampoco. Es movimiento cuando están precisamente actuando como potencias. Dicho en castellano: el movimiento no consiste ni en poder ni en ser, sino en estar pudiendo. Cuando está efectivamente pudiendo, entonces es cuando hay movimiento: ese es el movimiento, la condición del móvil. Estar efectivamente pudiendo, es la κίνησις en tanto que tal.

Esa es la célebre definición de Aristóteles: El acto de la potencia del ente en cuanto tal, es decir, en cuanto tal potencia. ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἢ τοιοῦτον¹.

Este es el devenir. Para Aristóteles es siempre un cambio de la potencia al acto, que emerge precisamente de las δυνάμεις de una sustancia, unas δυνάμεις que a su vez emergen y brotan de la οὐσία considerada como sustancia dotada de materia y de forma.

Finalmente —no hago toda la exposición del aristotelismo, sería muy larga—, como para Aristóteles siempre el acto es anterior a la potencia, se plantea la cuestión de qué es lo que pone en movimiento a un móvil. Dice Aristóteles que es la interacción con otros móviles, con otras sustancias. El Universo, en efecto —aquí perfora Aristóteles una grave concepción del mundo griego—, es un sistema, una τάξις, diría un griego, de sustancias. Cada cosa empieza por ser lo que es, y además todo lo que las cosas son, y cómo ellas pueden actuar, está acoplado en un cierto orden, en una τάξις, en un cierto orden en virtud del cual cada sustancia, en una o en otra forma, recibe determinadas acciones de otras sustancias, o actúa sobre otras sustancias, a consecuencia justamente de lo que cada una de ellas empieza siendo por sí misma. Y efectivamente esto es lo que acontece en el movimiento.

En virtud de la τάξις, es decir, por la interacción de unas sustancias con otras, las δυνάμεις de cada sustancia,

¹ Phys. III, 1: 201 a 10-11.

son realmente distintas, o por lo menos son de algún modo distintas de la sustancia misma. Una sustancia ejerce acciones sobre otra, o recibe pasiones de otra, y se produce ese fenómeno que es justamente la κίνησις, el movimiento.

No hay duda ninguna: el concepto de δύναμις es uno de los conceptos grandiosos y geniales que se han producido en la historia de la Filosofía. Pueden reírse lo que quieran todos los amantes de reírse de la Metafísica: yo les invito a que pongan otro concepto en su lugar. Este es un concepto genial y grandioso. Ahora bien, eso no quiere decir que esta concepción de Aristóteles no tenga algunos puntos sobre los cuales pueden lanzarse algunas interrogaciones, y sin duda, importantes.

En primer lugar: ¿Se distingue efectivamente la δύναμις de la sustancia? ¿En qué se distingue?

Aristóteles da siempre por supuesto que esa distinción exista. Pero el ejemplo que él pone es un ejemplo equívoco: es el ejemplo de la Arquitectura, que es una potencia adquirida. Si el ser arquitecto fuera una δύναμις que brotara de la sustancia del arquitecto mismo, cabría preguntar en qué medida está justificado decir que es distinto ser arquitecto y tener capacidad de construir. Esto es más que problemático. Mucho más si se nos dice, como hacen todos los partidarios de las distinciones reales, como por ejemplo el tomismo (que es el frenesí de las distinciones reales en la Historia) que las sustancias son realmente distintas de sus δυνάμεις. Esto no pasa de ser una afirmación.

El poder edificar no es estar edificando. Ciertamente, pero ¿significa esto que el poder de edificar —si no fuera una potencia adquirida— sea algo distinto de la estructura misma del edificando, del edificante en cuanto tal? Si en lugar de la edificación se considera algo más natural que es por ejemplo andar, o digerir, oír... Sí; son facultades, evidentemente. Yo puedo cerrar los ojos y no ver. Sí, hasta cierto punto sí; sólo

hasta cierto punto. Pero ¿significa eso que esas facultades sean distintas de lo que yo soy como hombre?

En segundo lugar, hay una reflexión que puede ocurrir a propósito del devenir mismo.

Aristóteles toma el devenir como un cambio, como el cambio mismo. Ahora bien, el cambio se inscribe dentro de una actividad. Y ésta es una dimensión sobre la cual nunca insiste Aristóteles. Nunca lo hace porque para él el devenir es un cambio del no-ser al ser. Sí; pero si en el fondo de ese cambio se percibe una actividad, que en ese cambio está siendo activa, entonces la apelación al cambio en cuanto tal no sirve para ilustrar el problema del devenir. Porque entonces se cambia porque se deviene: no se deviene porque se cambia. Y es que, efectivamente, en el movimiento hay esa doble dimensión: la dimensión del cambio, y en una o en otra forma la dimensión de la actividad. No todo movimiento es cambio en la misma forma. Ya los Escolásticos lo reconocían: no es lo mismo el movimiento del esfuerzo o la marcha hacia, lo que el propio Aristóteles tiene que admitir cuando habla, por ejemplo, de la contemplación de la Verdad o el acto de Amor, que el movimiento en el sentido de un cambio transitivo, o un cambio de lugar, o un crecimiento, etc.

Y por otro lado hay una actividad.

Ciertamente se pensará que Aristóteles ya ha dicho que la condición del ente móvil es la δύναμις que «está actuando». Sí; pero ahí justamente es donde está la dificultad. Porque entonces, en esta concepción, en el movimiento hay dos transiciones y no una. Una, la más aparente efectivamente, en virtud de la cual la δύναμις mía, que estaba como dormida, ahora está en acto, produciendo la cosa: hay un cambio. Sin duda. Pero hay un cambio más profundo. Aquel por el cual la sustancia sale de su estado dormido para empezar a actuar su potencia. Una es, pues, la transición de la potencia inactiva a la potencia activa, otra la transición de la potencia activa a su acto propio. ¿A qué se debe esto? ¿Es que entonces hay dos

movimientos? Aparece ahí una complicación no fácil de solventar en la Filosofía aristotélica.

En tercer lugar, Aristóteles apela al concepto de $\tau\acute{\alpha}\xi\tau\iota\varsigma$, a la estructura táxica del Universo. Ahora bien, este concepto de $\tau\acute{\alpha}\xi\tau\iota\varsigma$ es enormemente problemático.

Primero ¿dónde está dicho ni probado que el Universo esté compuesto de sustancias, cada una de las cuales empieza por ser lo que es independientemente de las demás? Considerando todo lo que desde los tiempos de Aristóteles se ha podido ir averiguando en la investigación de la realidad, resulta que acontece lo contrario. Cada una de las que llamamos cosas es un fragmento, en el sentido más estricto del vocablo, del Universo. Y los fragmentos no tienen carácter de sustancias, en el sentido aristotélico de la palabra. Ni tampoco el propio Aristóteles se lo reconocería.

No está dicho en ninguna parte que, efectivamente, lo que llamamos las sustancias lo sean plenamente en el sentido aristotélico de la palabra, sino que son fragmentos del Cosmos. Todo lo más habría entonces sólo una sustancia en el sentido aristotélico que sería el Cosmos entero. Ahora, al Cosmos entero no se le aplica el concepto de $\tau\acute{\alpha}\xi\tau\iota\varsigma$; se aplica sólo a las cosas que forman parte del Cosmos, pero no al Cosmos mismo.

En segundo lugar, Aristóteles entiende que esta taxis tiene un momento peculiar: es la ordenación de unas sustancias a otras. Con lo cual, evidentemente, la ordenación sería un corolario de la índole de las sustancias. Ahora bien, ¿es esto así? ¿Es evidente que el mundo esté compuesto de sustancias, cada una de las cuales es como es, y que lo que llamamos Universo «resulte» de un acoplamiento táxico de estas sustancias? ¿Y si fuera al revés? Es justamente la otra concepción del devenir, que debe ser considerada.

EL SIGLO XIX Y LA VISION SISTEMATICA DEL UNIVERSO

La otra concepción del devenir, más o menos fraguada en la segunda mitad del siglo XIX, y que llega evidentemente hasta nuestros días, consiste en partir del punto de vista opuesto a aquel que sirvió de punto de partida a Aristóteles.

El Universo, *primo et per se*, dicho así de una manera pedante y escolástica (pero el latín tiene también su fuerza de expresión), el Universo *primo et per se* es un sistema de conexiones. Este es el mundo en el sentido usual del vocablo. No voy a entrar aquí a dilucidar en qué medida en este vocablo el concepto por él enunciado me parece inexacto: no tiene importancia en este caso.

El mundo, el Universo, por lo menos el Universo físico, está constituido ante todo y sobre todo por un sistema de conexiones; un sistema de conexiones que tiene una cierta sustantividad en sí mismo; la palabra no se emplea, pero aquí es válida. Y esto es por ejemplo lo que en Física se llama un *campo*: un campo electromagnético, por ejemplo.

Un campo electromagnético es algo completamente distinto a lo que pretendía Coulomb, para el cual una carga eléctrica atrae o repele a otra. Un campo magnético, diría Maxwell, es justamente al revés. Es un sistema de líneas de fuerza, de estructura ondulatoria —poco importa para el caso. Imagínese una especie de hilo elástico, fijo por los extremos. Si se suelta uno de estos extremos, éste va hacia el otro, no hay duda ninguna. Pero no es porque un extremo atraiga al otro, sino porque media la elasticidad del hilo. Naturalmente, la atracción o repulsión de cargas eléctricas se debe a la estructura del campo, y no al revés, como si el campo fuera producido por una taxis de una carga que actúa sobre otra.

Primo et per se, se trata de algo que constituye un campo: el campo del Universo. Y entonces lo que llamamos cosas

son simplemente puntos de aplicación de este campo. Esas conexiones tienen unos puntos de aplicación, evidentemente, y esos puntos de aplicación es lo que llamamos cosas. Realmente, las cosas serían como los nudos de una red, pero la realidad primaria serían los hilos de esa red y la estructura filamentososa de ella. Que se crucen en forma de nudos constituyendo en cada uno de los nudos ese algo que llamamos una cosa; bien, esto es derivado de la red, pero no es lo primario. Es justamente la concepción opuesta a la de Aristóteles. Aristóteles parte de los nudos, y entiende que no son nudos, sino que los hilos salen de cada uno de los nudos. Aquí se entiende al revés. Las cosas concretas, las cosas reales materiales, son los puntos de aplicación del campo. Lo primero y fundamental es el sistema de conexiones, es decir, el campo, y en segundo lugar, las cosas son el punto de aplicación del campo.

En tercer lugar, este campo está dotado de unas ciertas leyes en su estructura. Por ejemplo, en el caso del campo electromagnético es bien claro. Hay un campo electromagnético constituido en cada punto por tres vectores: dos ortogonales entre sí que son el eléctrico y el magnético, y un vector de propagación ortogonal al plano de los otros dos vectores, etc. Y están vinculados por unas ecuaciones diferenciales, en virtud de las cuales las soluciones a estas ecuaciones son una deformación de estos vectores a lo largo de la línea de propagación en forma ondulatoria, etc.

El campo, pues, tiene unas ciertas leyes. Estas leyes, se nos dice, son en sí mismas dinámicas: lo que cuenta no son las cosas, sino justamente el sistema de leyes que hay en el Universo. Esto es lo primario y fundamental. Las cosas no tienen ni más permanencia ni más consistencia que aquellas que le confiere la interferencia de las leyes en virtud de las cuales están constituidos los puntos de intersección en esa red.

De ahí que estas leyes que en sí mismas son leyes

dinámicas hagan que el devenir no sea precisamente un cambio, sino que el mundo sea intrínseca y formalmente procesual. Es un proceso dinámico, con unas ciertas leyes, dentro de las cuales están las cosas como puntos de aplicación. Y si las cosas devienen, es porque son puntos de aplicación de este campo; no porque este campo sea el resultado, por así decirlo, filamentososo o filico o filético de cada una de las cosas que hay en él. El cambio sería consecuencia de la procesualidad. El dinamismo sería procesualidad, algo completamente distinto de un cambio. El Universo sería, en este sentido, absolutamente dinámico en sí mismo.

No estará de más el poner aquí también ciertas «pegas». Porque las tiene esta concepción del devenir, como todo en este mundo.

En primer lugar, aquí se manejan muy alegremente el concepto de campo y el concepto de masa. Ahora bien, Einstein probó en su célebre ecuación que la diferencia entre masa y campo es meramente cuantitativa. Descubrió la energía de la masa, y la masa de la energía, no solamente en algunos casos particulares —esto se conocía ya antes de Einstein—, sino en toda su generalidad. ¿Cómo se puede decir que las cosas sean los puntos de aplicación de un campo?

En segundo lugar, aquí se nos describe el campo como algo que es justamente una especie de medio continuo, dotado de unas ciertas estructuras, de unas ciertas leyes, de un campo gravitatorio, de un campo electromagnético... dentro del cual hay unas cosas que serían sus puntos de aplicación. Sin duda; pero esto es justamente lo más problemático. ¿Dónde está dicho precisamente en la Física actual, no en la de Maxwell, que sea ésta la estructura del campo? Efectivamente las fuerzas electromagnéticas no son, como pretendía Coulomb, unas atracciones y repulsiones a distancia de unas cargas eléctricas, pero, ¿y si fueran chorros de

partículas que salen de un punto para ir a otro? ¿Si la luz fuera un chorro de fotones, y no una alteración ondulatoria? Son cosas que están muy dentro de la Física actual. ¿Cómo se podría entonces pretender que las cosas son los puntos de aplicación de un campo? Ahí desaparece justamente toda idea de procesualidad.

Tercero. Se nos dice que ese Universo está regido por unas leyes, que están ahí, y que las cosas evolucionan. Sí, pero la Física y la Cosmología, y la Cosmogonía actuales no solamente se limitan a describir más o menos hipotéticamente (como todo en la Ciencia, no parece sino que el hombre no puede llamar Ciencia más que a la sabiduría matemática), aunque cada vez con mayor viso de verosimilitud, que no solamente el Universo ha partido de un cierto estado inicial, por lo menos el Universo actual. (No me refiero al Universo como creación desde la nada; la Ciencia no tiene nada que decir ahí.) Es decir, la ciencia no sólo afirma que el estado actual del Universo deriva de un estado inicial en virtud de unas ciertas leyes, sino que ha tenido que observar que esa evolución no consiste simplemente en que se cambien las configuraciones del Universo (la producción de las galaxias; dentro de las galaxias del polvo interestelar, la formación de estrellas en la fragmentación, el choque, etc.). Pero hay algo más, y es que en su evolución cambian, justamente, las leyes del Universo. No está dicho en ninguna parte, tampoco en la Cosmología actual, que, por ejemplo, las leyes del campo gravitatorio hayan comenzado por ser actualmente existentes con todo su predominio en el estado inicial del Universo.

Y entonces habría que preguntarse qué es lo que explica ese cambio de las leyes: ¿Otras leyes superiores? Sin duda, esto dialécticamente no es imposible. Pero con ello, ¿a dónde vamos a parar? Las leyes del Universo pueden variar. Sí; pero entonces su variación no puede describirse en los términos que acabo de exponer.

Y finalmente, y sobre todo, se nos dice que el devenir es

procesualidad. Sí, pero la cuestión es qué se entienda por procesualidad. Que el proceso consiste en «*procedere*», esto es evidente; lo dice la misma palabra *procedere*, sobre todo en latín; en este caso la palabra griega no es tan clara: ἐκπόρευσις, salir de, marchar desde. Ahora bien, ese «*pro-*» del *procedere* no se nos dice en qué consiste. No se nos dice en qué consiste la procesualidad misma del mundo, sino que el devenir de cada cosa pende de unas leyes del campo dentro del cual las cosas están inmersas. Pero ¿qué es la procesualidad misma?

Repito una vez más que no trato de invalidar estas concepciones; sería absurdo. Pero sí, por lo menos, de ver justamente sus lados no claros: algunos de los lados no claros y deficientes que, a mi modo de ver, tienen esas dos concepciones.

Las dos concepciones parten de un dualismo entre las cosas que son y el devenir, llámesele como se quiera. Entiéndase que las cosas son los sujetos de los cuales parten las acciones, o, por el contrario, que las acciones resultan de las conexiones del mundo como puntos de aplicación del devenir, una cosa queda en pie: que siempre hay este dualismo. Y en ese dualismo las cosas desempeñan siempre la función de sujetos. Inexorablemente. En la concepción aristotélica, porque son los sujetos de los que salen las δυνάμεις, y a los que acontece precisamente el devenir. En la otra concepción no ocurre eso, ocurre lo contrario. Pero lo contrario consiste en que cada una de las cosas está sujeta al devenir.

Sujeto «*de*» o sujeto «*a*», esto no cambia la esencia de la cuestión. Es siempre el carácter subjetual de la realidad. En el primer caso es más claro que en el segundo, evidentemente; el carácter de subjetualidad que tiene lo real, pero en el segundo no es menos real.

Ahora bien, he tratado de recordar que, por lo menos a mi modo de ver, la realidad no es formalmente subjetual sino

estructural. Y es preciso entonces, sin invalidar las nociones que acabo de exponer, enfocar el problema del dinamismo desde el punto de vista de la estructura.

EL DINAMISMO ESTRUCTURAL DE LA REALIDAD

Voy a exponer mi enfoque del problema del dinamismo estructural de la realidad en cinco pasos. No los rotulo, simplemente los numero.

Primer paso

Indicaba en las páginas anteriores que la realidad es una sustantividad que está esencial y estructuralmente en condición de respectividad.

La respectividad, en primer lugar, afecta a la constitución de cada cosa. Es aquel carácter en virtud del cual ninguna cosa empieza por ser ella lo que es y luego se pone en relación con otras, sino justamente al revés: lo que cada cosa es, es constitutivamente función de las demás. En este sentido primario toda realidad es constitutivamente respectiva. En su propia constitución es función de las demás.

En segundo lugar, esta respectividad, como indicaba en la frase anterior, no es formalmente relación. Ante todo, porque toda relación supone relatos. Y aquí no tenemos relatos, puesto que cada cosa es función de las demás. Es algo que constituye el relato mismo; no se apoya en la índole del relato sino que lo constituye. Y en su virtud esta respectividad *in re* no es nada distinto de la cosa misma. Es justamente su interna, su intrínseca constitución.

En el orden de la realidad en cuanto tal esta respectividad

es lo que yo he llamado mundo. Es la respectividad que todas las cosas tienen entre sí nada más que por ser reales. No entro en este asunto; aquí no importa por ahora.

En el orden de la talidad esta respectividad es justamente lo que constituye el Cosmos. Esta respectividad en virtud de la cual cada cosa es lo que es —no simplemente el ser real, sino *lo que es real*—, la *talitas* de cada una de estas cosas es lo que cada una es constitutivamente, en función de la talidad de las demás.

En tercer lugar, esta respectividad tiene distintas dimensiones. Tiene un carácter de respectividad externa. Evidentemente, repito, una cosa es en función de lo que son las demás. Pero hay también una respectividad interna, que ya he recordado al comienzo de este capítulo: el carácter constructo de un sistema. Cada nota es justamente nota *de las demás*. No es lo que es sino respectivamente a las demás notas.

Hay el fuero interno de la sustantividad de las cosas en virtud de lo cual éstas son constructos. Y este carácter constructo es precisamente el carácter de respectividad interna que tienen todas las realidades sustantivas. Las notas de la sustantividad son en este sentido lo constructo de una estructura, la cual estructura no es lo que es sino plasmada en unas notas, cada una de las cuales no es lo que es sino en función de las demás. Por eso —lo he dicho muchas veces— el efecto formal y propio de una estructura sobre las notas no es el originarlas, sino el indicarles una posición determinada dentro del sistema. La respectividad de lo real es justamente aquello en virtud de lo cual la realidad justamente es algo *de suyo*, como ya lo he indicado anteriormente.

El de suyo es el carácter primario, no diré que define, pero sí que es aquello en que primariamente, a mi modo de ver, consiste la realidad. No consiste en ser existencia. Hay cosas existentes a las cuales negaríamos el nombre de reales, por ejemplo la figura de auriga que puede tener Júpiter para un griego en las calles de Atenas (ya lo mencionaba antes).

¿Por qué? Porque esa no es la figura que *de suyo* tiene Júpiter. Hay este carácter del *de suyo* en el cual, y dentro del cual, tienen que inscribirse tanto la esencia como la existencia de las cosas para que puedan llamarse realidades. Dicho desde otro ángulo, las cosas son *de suyo* respectivas. Cada una está intrínseca y formalmente vertida *de suyo* a las demás. Es decir, no hay τόξις, sino que de antemano cada cosa está constituida en respectividad externa hacia las demás, y está constituida en respectividad interna consigo misma, porque ninguna cosa es un acoplamiento ni una conexión externa de notas, sino justamente una estructura. No es algo extrínseco, sino que es algo intrínseco.

En sí misma, y por el mero hecho de ser real, toda cosa o momento de cosa es físicamente respectiva. En primer lugar, intrínsecamente, no por la interacción de otras notas o de otras sustancias; y además formalmente: porque nada es realidad sino en su carácter constitutivamente respectivo a todas las demás realidades, a la realidad de las notas, y a las realidades que hay en el Universo.

Intrínseca y formalmente respectiva es justamente la realidad algo *de suyo*, o si se prefiere puede decirse que *de suyo* es intrínseca y formalmente respectiva.

Segundo paso

Estas cosas reales son ante todo sistemas de notas. ¿Qué son estas notas? Solamente el indicarlo aclarará qué es la unidad estructural de la sustantividad. La respectividad no es un momento conceptual por así decirlo. No se trata, evidentemente, de que yo vea una cosa, la contemple, la posea exhaustivamente en mi inteligencia, y que luego haya otra cosa, y vea lo que la una es respecto de la otra. No. Esto sería una conexión extrínseca, y he empezado por decir que es una conexión intrínseca y formal.

La respectividad es una dimensión física de las cosas. Absolutamente física. No es una respectividad meramente mental o relacional, de carácter más o menos abstracto, ni tan siquiera concreto. Porque no es un concepto. Es un momento estrictamente físico en el sentido tradicional y filosófico del vocablo; real, con la realidad física de algo. La respectividad es de carácter formalmente físico. Las notas envuelven en sí, y formalmente, una versión física a las demás. Y precisamente porque esta respectividad es un carácter físico, y ninguna es lo que es más que referida a las demás, ninguna cosa produce efectos si no es vertida a las demás. Es decir, toda nota en su propia, intrínseca respectividad, *a fortiori* todo sistema sustantivo respecto de otro sistema sustantivo, tiene en su respectividad física un carácter físicamente de «acción».

Ante todo, ninguna sustantividad ni ninguna nota carece de este carácter de acción en su realidad. Es cierto que hay notas en que este momento, aparentemente, no es accional. Esto es fácil verlo. Se puede decir, por ejemplo, de un color que no es en sí mismo activo. Sí. Pero en cuanto se pasa de ese ejemplo a otros, ¿cómo podría negarse el carácter de acción de una sustancia? Un estómago, ¿qué sería un estómago como nota de un ser viviente, de un animal, si no fuese produciendo ciertos efectos, que no están agregados a su realidad gástrica, sino que la constituyen formalmente en cuanto tal?

El ejemplo del color es un ejemplo equívoco. Eso quiere decir que no percibimos, por así decirlo, el carácter accional que tiene el color. Hace falta estudiar muy poca física para saber que lo que llamamos el color es un sistema de acción más o menos quiescente; que se trata de una cosa estrictamente accional: una incidencia de la luz sobre determinadas formas, sobre un cuerpo, etc. Es verdad que no por eso se puede decir que las notas sean fuerzas activas, como decía Leibniz. No. En absoluto. Porque todas esas fuerzas activas tienen un *quale*. Y precisamente en la medida en que en ese

quale no percibo su momento dinámico, es cuando me aparecen las notas en ese estado de quiescentes: tal es el caso del color. Pero si tomo la nota en su realidad integral, cada nota es ciertamente en su *quale* propio una acción absolutamente determinada, en virtud de la cual las notas son activas en primer lugar *en sí* mismas. No hay duda ninguna: son activas en *sí* mismas. Segundo, lo son *por sí* mismas. No están estimuladas, excitadas por otras sustancias o por otras notas. Y en tercer lugar, son activas *formalmente*. Es decir, que la respectividad es intrínseca y formalmente accional. Y como esta respectividad es aquello que constituye formalmente la realidad *simpliciter* de las notas y de los sistemas sustantivos, quiere decirse que integralmente esta realidad sustantiva, y las notas que la componen, son formalmente de carácter accional.

Tercer paso

Esta realidad, decía, tiene una estructura sustantiva. Y esa estructura sustantiva consiste en que es lo que es *de suyo*.

Todo es real en la medida en que es *de suyo*. Todo deja de ser real en la medida en que no es *de suyo*.

Ahora bien, esto significa evidentemente que toda realidad es justamente un *en sí*, en una forma o en otra. Su propio carácter de *sustantividad* le confiere esta índole de ser algo *en sí*. Es *de suyo*, sí, y por ser *de suyo* es algo *en sí*. Ahora, las notas, decía, son en *sí* mismas y por *sí* mismas formalmente activas. Lo cual quiere decir pura y simplemente que *la realidad es en sí formalmente activa*. Lo cual significa que una *sustantividad* es lo que es, no simplemente en virtud del aspecto quiescente de unas notas, que de una manera abstracta podrían componer ese sistema, sino que es lo que es justamente en la unidad accional en que consiste el sistema mismo de notas.

Es decir, que una *cosa*, una realidad sustantiva, no es simplemente lo que es en virtud de las notas cualitativamente poseídas por ella, sino en la realidad física de todo lo que esas notas son accionalmente. Es, si se quiere, siendo lo que es, y todo lo que puede dar de sí. Todo lo que da de sí. El dar de sí es un momento intrínseco y formal de la estructura de las cosas.

Las cosas, precisamente porque son *de suyo*, tienen un momento activo que consiste en *dar de sí*. Y este *dar de sí* es la expresión misma de su actividad.

La *potencia*, *δύναμις*, no es nada que brota de la realidad, sino que *es la constitución* misma de la realidad en cuanto realidad. Toda realidad es activa en y por *sí* misma precisa y formalmente por ser real. Y esto es lo que yo llamaría dinamismo. Es la realidad en su constitutivo *dar de sí*.

Este dinamismo, este *dar de sí*, no es un sujeto, ni está sujeto a, ni es sujeto de, sino que es en *sí* mismo dinamismo: es estructura dinámica, formalmente, en tanto que tal.

Y en segundo lugar, este dinamismo, como ya lo he indicado, no es una vis, fuerza, en el sentido de la mecánica dinámica, ni en aquel otro para el que ha servido esta mecánica dinámica a su genial descubridor, Leibniz, en Metafísica. No se trata de una vis, de una fuerza. Hay momentos en la realidad que no son dinámicos. Lo que quiero decir es que esos momentos son sólo el aspecto o el *quale* de una realidad integral, la cual formalmente es activa en y por *sí* misma.

La *δύναμις* no es nada distinto de la realidad; es la realidad misma en tanto que real, pura y simplemente. Los efectos que esta realidad pueda producir, esto es otra cuestión. Una cosa no tiene por qué estar produciendo todos los efectos que puede dar de sí. Lo que quiero decir es que cuando los produce, está dando de sí. Y que ese dar de sí no es algo distinto de la realidad misma en la cual las cosas son constitutivamente lo que son.

Cuarto paso

Ahora bien, el cuarto paso consiste en tener en cuenta que el dinamismo y el devenir entendidos como un dar de sí, en primer lugar no son forzosamente un cambio. Ni mucho menos. Lo será tanto menos cuanto más rica sea la realidad que da de sí. Podrá ocurrir en algún caso excepcional que haya un dar de sí sin ningún cambio. El caso supremo está justamente en Dios, que por ser infinito da de sí todo lo que es sin perder ni cambiar nada. ¿Cómo se va a negar el dinamismo de Dios en la Creación?

Y en segundo lugar, es cierto que en las cosas todo dinamismo envuelve intrínsecamente un momento de cambio. Pero ese momento de cambio no es el que constituye el dinamismo, sino que es justamente la estructura concreta como ese dinamismo da de sí.

El cambio no es algo que constituye el dinamismo, sino que justamente es al revés: el cambio es aquello según lo cual, y en la forma en la cual acontece precisamente la realidad que está dando de sí, y el dar de sí de esa propia realidad (que son una sola y misma cosa).

No solamente ocurre eso; no solamente ocurre que efectivamente el dar de sí, el dinamismo, no es *formaliter* un cambio, sino que precisamente algo puede devenir, en el sentido más radical del vocablo, no en sí mismo sino justamente en otro, caso en el cual no cambia en sí mismo. Consideremos, por ejemplo, el caso del amor. Es un dinamismo. Pero quien deviene no es uno *en sí mismo*, sino uno *en otro*. El «en otro»: es ahí donde está el devenir, y no en uno mismo. Tanto menos si aplicamos este devenir, esta noción de dar de sí, al amor divino. Y si precisamente se ha dicho, y con razón, en la Metafísica medieval, que el amor va disparado no a las cualidades del amado sino a la realidad física de éste, es precisamente por eso, porque el amor consiste en un devenir, en un dar de sí, realmente, en la realidad efectiva de

otro. Es algo que no podría acontecer si el devenir fuese formalmente un cambio.

El devenir no es formalmente un cambio. Ciertamente, el cambio entra como una componente en todos los dinamis- mos del Universo, pero es una componente que no consti- tuye el dinamismo, sino que resulta de él o le da su interna estructura. El dinamismo no es otra cosa, sino la realidad en su dar de sí.

Quinto paso

De ahí, quinto y último paso, que el dinamismo así entendido como un dar de sí, no es ni devenir en generación o en corrupción, como decía Aristóteles, ni es tampoco un proceso. La realidad es en sí misma, por ser real, constitutiva y constitucionalmente dinamismo. Sólo en la medida en que el dinamismo envuelve un cambio, sólo en esa medida puede hablarse de un proceso. Pero el proceso es la expresión del dinamismo; no es el dinamismo mismo. Esta concepción procesual del dinamismo es una concepción sumamente externa. Es una mera descripción. Podrá servir para los fines de la Ciencia, que toma las cosas de una manera meramente funcional y externa. Esto no lo discuto. He empezado por decir que no trataba de invalidar ninguno de estos conceptos, pero sí de esforzarme cuando menos para incardinarlos en algo que yo estimo que es más radical.

Porque lo que es falso, a mi modo de ver, es decir que el mundo *tiene* un dinamismo. El mundo no tiene dinamismo. Es igualmente falso decir que el mundo está en dinamismo. El mundo no está en dinamismo, sino que el mundo es dinamismo. Y ser dinamismo no consiste en tener carácter procesual, sino que es, en su constitutiva realidad, un dar de sí, que no es otra cosa sino justamente estar siendo lo que efectivamente ya se es.

El dinamismo no es algo que se tiene, y no es algo en que se está —éste es justamente el error de toda la concepción procesual—, sino que se es dinámico. El dinamismo es algo formalmente constitutivo del mundo. El mundo es formaliter en su propia realidad algo que consiste en dar de sí. Y este dar de sí lo que ya se es, es justamente el dinamismo.

Hay grados en el dinamismo así entendido y en el dar de sí. Desde la mera acción y reacción de la materia, principio de acción y reacción que figura en las primeras páginas de los *Principia* de Newton, hasta la donación en amor. Pero esto indica que el dinamismo tiene sus estructuras propias y precisas, en virtud de las cuales es más o menos patente y efectivo el momento de cambio que hay justamente en el dinamismo y en el devenir.

Ahora bien, sería un ingente error pensar que las estructuras transcendentales del ser penden sólo de la estructura de los electrones o de la materia inanimada. Estamos siempre propensos a creer que cuando se alude al amor o a las personas se está hablando de unas cosas antropomórficas y metafóricas, pero que lo que cuenta son los campos electromagnéticos y los electrones. Pero ¿por qué? ¿Es que no son realidades aquellas otras cosas? ¿Es que el dinamismo no tiene efectivamente una estructura que afecta de una manera distinta, que se aplica de una manera analógica a las distintas estructuras del dinamismo? No es lo mismo la estructura dinámica del movimiento local, la estructura dinámica de los fenómenos físicos, que la estructura dinámica de un ser vivo, de una persona humana, y mucho menos del conjunto entero de la historia y de la sociedad humana. Y esto nos indica, evidentemente, que el dinamismo tiene estructuras precisas; que no se puede hablar de dinamismo sin más. De esas estructuras trato a lo largo de este estudio.

. . .

Queda expuesto en los capítulos precedentes, primero, que a diferencia de la concepción meramente ontológica del devenir, pienso que es la realidad la que deviene, y por esto he insistido en que es menester incardinar este problema en la realidad en cuanto realidad y no en cuanto que es.

En segundo lugar, esa realidad no es sustancia, «sujeto», sino que está constituida por estructuras; la realidad no está compuesta de sustancias, sino de estructuras; está integrada por estructuras.

Y en tercer lugar, esas estructuras tienen un dinamismo. Por dinamismo entiendo lo que esa estructura tiene justamente de accional. Y he señalado las dos concepciones existentes más importantes acerca de este dinamismo: la de Aristóteles, según la cual las *δυνάμεις* proceden y brotan de una sustancia, y la concepción del siglo XIX y también moderna, según la cual seían las cosas algo así como puntos de aplicación de un campo constituido por leyes de orden físico o de otro orden. He señalado, además, que las dificultades que, a mi modo de ver, ambos conceptos presentan hace necesario colocarse en un punto de vista algo distinto, y no con la pretensión de invalidar esos dos conceptos —lo cual sería por mi parte una insufrible pedantería y naturalmente una ingente falsedad—, pero sí para cuando menos integrar justamente y radicalizar el problema de este dinamismo.

Decía que el dinamismo consiste fundamentalmente en que cada realidad, precisamente ella, en sí misma y por sí misma es activa, y que por consiguiente las estructuras son estructuras de actividad, y en su virtud lo que llamamos realidad no está constituido simplemente por notas en cierto modo estáticas. La realidad es dinámica y activa por sí misma, y no en virtud de unas potencias que emergen de ella. Sobre esto insistiré más adelante.

En definitiva, la realidad es justamente lo que instantánea y momentáneamente es, y todo aquello que puede dar de sí. Y justamente en ese dar de sí es en lo que consiste el

1. ASIGNA
2. ASIGNA

dinamismo, en virtud de lo cual dinamismo no significa cambio: el cambio es un momento del dinamismo y del devenir. No se deviene porque se cambia, sino que se cambia porque se deviene.

Con esto queda enfocado el problema de en qué consiste esa idea de la estructura dinámica de la realidad.

¿Cuáles son efectivamente esas estructuras dinámicas de la realidad? Ese será el tema de la segunda parte de este estudio.

* * *

¿Cuáles son estas estructuras?

Lo primero que es menester subrayar es que no se trata de hacer una especie de balance de todas las estructuras dinámicas, que efectivamente ofrece el Universo considerado por varios lados. Esto sería una especie de balance científico de la realidad, muy importante, y que naturalmente no puede quedar del todo ajeno a mis consideraciones, pero no constituye el punto de vista formal y propio de éstas. Mi punto de vista es pura y formalmente filosófico. Por lo cual es, ante todo, necesario decir en qué consiste este punto de vista filosófico desde el que, repito, trataré de las estructuras dinámicas de la realidad.

Tradicionalmente (trataré luego de justificar esta entrada en materia), lo que constituye el problema del carácter concreto que efectivamente el dinamismo tiene en la realidad es lo que tradicionalmente se ha llamado la causalidad. En su dinamismo, la realidad es causal.

Por consiguiente, el punto de vista filosófico es, en definitiva, y para este problema, el punto de vista de la causalidad. Cosa muy distinta, o por lo menos sensiblemente distinta del estudio de los distintos modos de causaciones en

la realidad; no es lo mismo estudiar la causalidad que hacer un balance científico de las diversas maneras como se producen las cosas en el Universo. Me sitúo, pues, en el punto de vista de la causalidad, interpretando el dinamismo como un dinamismo causal.

SEGUNDA PARTE

LAS ESTRUCTURAS
DINAMICAS
DE LA REALIDAD

CAPITULO V
EL DINAMISMO CAUSAL

INTRODUCCION

Ante todo, y para saber con precisión qué es la causalidad, conviene centrar las oportunas consideraciones históricas en dos puntos.

I. *Aristóteles*

En primer lugar, el punto clásico, el que domina en toda esta cuestión, es el punto de vista de Aristóteles.

Aristóteles distingue cuidadosamente en sus palabras, y en sus rápidas definiciones la causa y el principio, pero en la práctica no los distingue: *πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν*, dice —y es lo único que Aristóteles define— «*principio consiste en que algo proceda de otro*». Aquello de donde procede ὅθεν «de donde» algo (procede), eso es justamente principio. «La causa» —*αἰτία*— «es un modo de principio»¹. Y no dice más.

Hubiera sido deseable que Aristóteles nos hubiera dicho

¹ Sic, véase *Met. V*, 1: 1013 a 17-18.

qué entiende por causa. Pero Aristóteles no lo dice. Dice, efectivamente, que las causas son principios, y ahí termina la cuestión. Naturalmente, termina la cuestión de una manera que va a ser muy decisiva en la historia de la Filosofía moderna. Porque va a parecer entonces que el problema de la causalidad es un caso especial del principio de razón. En Leibniz culmina esto que es la antítesis, a mi modo de ver, de lo que debe decirse de la causalidad. La causalidad no es un modo de razón suficiente: es cosa distinta. Comoquiera que sea, Aristóteles nos dice que αἰτία, causa, es un modo de ser del principio.

Aristóteles, muy en su modo de ser intelectual, inmediatamente menciona cuantas maneras de causación hay en el Universo, en la Realidad. Y cito un breve pasaje de Aristóteles para tener contacto directo con su pensamiento, y ver qué es exactamente lo que él nos dice acerca de la causa. De los mil sistios en que de ello habla elijo el capítulo segundo del libro *delta*: Αἷτιον λέγεται ἓνα μὲν τρόπον ἐξ οὗ γίγνεται τι ἐνυπάρχοντος...¹. «En un primer sentido se dice —de una primera manera se dice que es causa, αἷτιον, aquello de lo cual ἐξ οὗ, deviene algo, aquello que es intrínseco, que está en el fondo del ser que deviene; como el bronce respecto de la estatua, o la plata respecto de la joya, y los géneros de todo ello.»

He aquí el primer sentido de la causación para Aristóteles. Consiste en ser un principio interno a aquel que deviene y es causado, y principio interno del cual efectivamente algo deviene, a saber: su ὕλη su *materia*. Pero de otra manera, ἄλλον δὲ, decimos que es causa αἷτιον justamente el εἶδος², el παράδειγμα, dirá Aristóteles, la configuración entitativa de algo, y el paradigma —dejemos el paradigma de lado—; esto es la razón de que algo sea lo que es, ὁ λόγος τοῦ τί ἦν

¹ *Met. V, 2: 1013 a 24-5.*

² *Met. V, 2: 1013 a 26-7.*

εἶναι¹, y todos los géneros en que se divide esta noción, καὶ τὰ τούτων γένη². Así, por ejemplo, como ejemplo de géneros —dice— las partes de que se compone una definición, etc.

He aquí el segundo sentido, el segundo modo de causación: consiste en conferir una cierta configuración a la realidad tal como es: es la *causa formal*. τοῦτο δ' ἐστὶν ὁ λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι ...

En un tercer sentido, es también causa el primer principio de la transformación —del movimiento— o del reposo, «como el que quiere algo es causa, como lo es también el padre respecto de su hijo, y en general todo el que hace algo respecto de lo hecho, y el que transforma algo respecto de lo transformado.» He ahí el tercer sentido de la causalidad para Aristóteles: el de dónde viene la mutación, que es lo que tradicionalmente se ha llamado después, en latín, la *causa eficiente*. Y finalmente, dice: ἔτι ὡς τὸ τέλος⁴ —algo también es causa si actúa como un fin. Este fin ἐστὶ τὸ οὐ ἔνεκα⁵... el fin es aquello con vistas a lo cual hacemos algo, o es algo, como, por ejemplo, el pasear con respecto a la salud. ¿Por qué, efectivamente paseamos? —dice— διὰ τί γὰρ περιπατεῖ;⁶ —y contestamos: para estar sanos, para mantener la salud. Y diciendo esto εἰπόντες οὕτως οἰόμεθα αποδεδοκέναι τὸ αἷτιον⁷, creemos que hemos indicado lo que es una causa.

Aristóteles nos da en este párrafo, apretadamente, los cuatro modos de causación de la naturaleza, que son la causa material, la causa formal, la causa eficiente, y la causa final.

¹ *Met. V, 2: 1013 a 27.*

² *Met. V, 2: 1013 a 27-8.*

³ *Met. V, 2: 1013 a 26-28.*

⁴ *Met. V, 2: 1013 a 32-3.*

⁵ *Met. V, 2: 1013 a 33.*

⁶ *Met. V, 2: 1013 a 34.*

⁷ *Met. V, 2: 1013 a 35.*

Naturalmente, no puede negarse que nos llevamos una cierta desilusión, porque parece que Aristóteles debía decir, pero no lo dice, qué es lo que une entre sí a estos cuatro modos de causación. Dice, sí, que todas las causas son principios, pero no dice en qué consiste ser causa.

Y de hecho el sentido de la palabra causa ha sufrido una restricción importante en el curso de la historia, en la cual el concepto de causa material y formal, en tanto que causas, es más que discutible, y prácticamente ha desaparecido. La finalidad se estima que es una cosa propia y exclusiva de las acciones humanas. Y, por consiguiente, ha quedado reducido el problema de la causalidad al problema de la causa eficiente. Reducción lamentable, pero como quiera que sea, prejuzgada ya en la propia exposición del problema de la causalidad en Aristóteles. Entendiendo, además, que Aristóteles dice que causa eficiente es el principio primero de la transformación... el principio primero del movimiento o del reposo de algo. Ciertamente, este concepto metafísico es más que discutible. ¿Se puede decir que lo único que hace una causa eficiente, y para lo único para lo que hay causas eficientes sea para el movimiento? Esto es asaz problemático. Podría pensarse que una cosa más general que el movimiento es la acción, o la actividad. Evidentemente.

Como quiera que sea, Aristóteles no define en qué consiste la causación; la subsume bajo la categoría, bajo la idea de ἀρχή, y prepara el terreno para la limitación del problema de la causalidad —la causalidad eficiente— mediante una concepción que está lejos de ser evidente, pero que ha tenido una influencia decisiva en la historia del pensamiento.

II. Filosofía moderna

El mundo moderno impone reformas graves a esta noción aristotélica: reformas muy fundamentales. Reformas que

no consisten precisamente en modificar la idea de la causalidad, sino en llevarla a otro plano. Empieza por hacerlo Galileo.

Galileo, balbucientemente, como todo creador que va a iniciar una nueva época en la historia, aun sin saberlo, en sus *Diálogos sobre la nueva ciencia*, se debate para lograr la eliminación de este punto de vista de la causalidad eficiente. Él dice que quiere hacer una *nueva ciencia*, en la cual —no cito su texto porque la idea es bien conocida— nos va a decir cómo acontecen las cosas —él mide unas dimensiones, unas duraciones del tiempo...— Y no digo que midiera la fuerza, porque Galileo no se colocó en un punto de vista dinámico —eso fue propio de Leibniz o de Newton—, pero sí mide una serie de cosas, y ve cómo efectivamente puestos unos ciertos números hay unos resultados, que están expresados en otros números, función de los primeros. En definitiva, lo que hace Galileo parece ser un modo especial de estudiar las causas, las mismas causas de Aristóteles. Pero no es así. Porque la ley que va a enunciar Galileo no es una ley causal. En primer lugar, porque hay muchas cosas que, desde el punto de vista de la causa, quedarían fuera de la Física de Galileo. Galileo, efectivamente, no fue el creador del concepto, pero sí de la realidad del movimiento inercial. Un cuerpo abandonado a sí mismo si no tuviese influencias externas, choques o rozamientos, seguiría indefinidamente en un movimiento rectilíneo y uniforme. Ahora bien, se pregunta uno, ¿y en virtud de qué causa? La causa de un movimiento inercial queda fuera del sentido de la Física. La Física parte de que hay cuerpos que vencen a la inercia, pero en manera alguna se ha planteado el problema de la causa de los movimientos inerciales. Esta eliminación es grave para la noción de causalidad. Pero es real sin duda alguna.

En segundo lugar, aun reduciendo el ámbito de la causa eficiente a aquello a lo que Galileo pregunta al mundo, y a lo que el mundo le va a decir a Galileo, aun reduciéndolo a eso,

el problema y la respuesta de Galileo no son precisamente, aunque él lo creyera así, un problema de causalidad sino algo distinto: es un problema de ley. Galileo quiere decirnos cómo acontecen los movimientos en el Universo. Las causas, que las discutan Alberto de Sajonia y todos los que poco antes del tiempo de Galileo discutían sobre la «dificilísima cuestión», que ellos denominaban «la caída de los graves». Discutían sobre si, efectivamente, cuando un cuerpo gravita en el espacio está o no compuesto el movimiento de caída con los movimientos de translación que pueda tener ese cuerpo. Parece que la cosa era sencilla de resolver: se puede desde un barco dejar caer una piedra, ver cómo cae ese cuerpo, y hacer ese mismo experimento cuando un barco pasa debajo del ojo de un puente, y saltar desde la barandilla del puente a la altura misma del mástil. Nadie hizo semejante experimento. Decían que bastaba con la idea del movimiento. Es curioso que nadie intentara ese experimento. Una cosa curiosa: siempre me ha chocado a mí eso. En fin, comoquiera que sea, la ley de inercia, el principio de inercia, no es una ley causal en el sentido aristotélico. Es una ley que vincula los distintos factores que en ella entran en juego; los vincula en un concepto que no es directamente un concepto de causalidad. Y tan no lo es, que podrían invertirse los términos de la ley, y en lugar de decir —como más tarde se dice en la dinámica, por ejemplo de Newton— que la fuerza es lo que produce la aceleración en la masa, se podría decir que la masa es el sujeto de la ley, y que es el cociente de la fuerza por la aceleración, etc.

No son leyes causales. El problema de la causalidad que había quedado reducido al plano de la causalidad eficiente ha pasado del plano de la causalidad eficiente al plano de la ley, de la *lex*. Ahora bien, frente a esta ley que necesariamente vincula unos términos a otros, se yergue la crítica filosófica con Hume, que dice: ¿esto de las leyes... qué es?

Hume critica acervamente la idea de la causalidad. Yo no

podré tener nunca experiencia de que el tirón de una cuerda es lo que produce el sonido de una campana. Lo que puedo decir es que regularmente, con una perfecta normalidad, cada vez que hay un tirón de la cuerda en determinadas condiciones se produce un sonido en la campana. Pero que lo primero sea causa de lo segundo, esto escapa por completo a los sentidos. Lo que llamamos leyes son pura y simplemente hábitos de constatar la sucesión o la coexistencia de determinados fenómenos que se ofrecen a la percepción sensible. No existe, naturalmente, una percepción de la causalidad. Esta causalidad, si existiera, tendría que ser cuestión de puros conceptos. Como, evidentemente, por otro lado Hume va a hacer la crítica empirista de los conceptos, quiere decirse que la idea de causalidad queda reducida —él mismo lo dice— a la idea de un hábito o de una costumbre.

Cosa que a Kant le parece irresistible. Pero conviene citar su texto para ver en qué forma le parece irresistible a Kant esta crítica de Hume. No nos hagamos ilusiones.

Kant en la Introducción a la Segunda Edición de la *Crítica de la razón pura* dice: «Tomemos la proposición 'todo lo que acontece tiene su causa'. En el concepto de algo que acontece, yo pienso ciertamente en algo que existe, antes del cual [de esto que existe] había un cierto tiempo, y después, naturalmente, habrá otro tiempo, después otro, etc.; y de este concepto puedo deducir cuantos juicios analíticos quiera»¹. Es decir, yo puedo tener el concepto de una cosa que comienza, ver que ese comienzo está incurso dentro de un tiempo antecedente y de un tiempo consiguiente, y hacer toda clase de análisis físicos y metafísicos directos de esa cosa. Pero el concepto de una causa, a saber: el concepto de que existe algo distinto de aquello que acontece, esto jamás podrá obtenerse del análisis del concepto de aquello que acontece².

¹ Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft* B 13, 5-9=A 9, 5-9 (ed. Felix Meiner, Hamburg, 1930, p. 47, 47*).

² Cf. *Ib.*, B 13, 9-11.

En lo que acontece, yo sí puedo hacer todos los análisis que quiera, como decía Leibniz. Jamás encontraré en esto la apelación a otra cosa, distinta de aquello que acontece, en la cual estaría justamente la causa del acontecer de la primera. Esto no es cuestión que se puede obtener con juicios analíticos. No se puede obtener más que con juicios sintéticos —dice Kant. Es decir, la apelación a una segunda cosa es una síntesis respecto del análisis de la primera. Claro, la cosa sería sencilla si, efectivamente, el fundamento de esta síntesis se encontrara en la experiencia. Ahora, ahí se ha encargado Hume de demostrar que esto es imposible.

Por consiguiente, el principio de causalidad no es un principio de realidad, es un puro principio de conocimiento; un tema en el que aquí no hay por qué entrar.

Quede claro que lo que Kant pretende decir es que el valor de la causalidad no está fundado en un análisis de conceptos ni en una percepción de realidades, sino que es una condición de inteligibilidad propia del intelecto humano.

Y, en segundo lugar, Kant no solamente hace esta exposición del problema de la causalidad, sino que yo creo que por vez primera (por lo menos siguiendo a Leibniz, quizá en Leibniz estuviera la cosa también tan expresamente como en Kant) el problema de la causalidad, que desde Aristóteles hasta este momento ha sido un problema de análisis, o de una percepción —llámese como se quiera— de unas cosas que efectivamente acontecen en el mundo, que son las causaciones; a partir de ahora en cambio se habla de «*principio de causalidad*».

Un principio de causalidad del cual se dice que tiene que tener un valor absoluto, frente a quienes dicen que no tiene un valor absoluto. Ya no se discute la causalidad sino su carácter de principio. Es inocuo para este problema el que se trate de decir con Kant que la forma de la causalidad eficiente —y ésta es la única de la que aquí se trata— es precisamente temporal. En esto Kant insistirá mucho. La forma temporal de

la causalidad es para Kant la condición para que se aplique el principio de causalidad a las cosas reales. Pero el principio por sí mismo es un principio. Y como principio no expresa sino las condiciones de inteligibilidad del propio intelecto humano.

Esta idea de la forma temporal de la causalidad asociada a lo que antes he dicho con respecto a Galileo va a cobrar en el siglo XIX un carácter un poco distinto. Se va a decir que efectivamente la Ciencia no tiene nada que ver con la causalidad, cosa que es absolutamente verdad. La Ciencia sólo trata de explicar cómo ocurren las cosas.

Acaso sea cierta presunta modestia la que ha llevado a decir que la Ciencia no estudia más que el cómo ocurren las cosas. Y los «*cómos*» especialmente buscados son aquellos que se presentan con regularidad.

Esos «*cómos*» de la Ciencia son leyes, pero en modo alguno son causas. Y en esos «*cómos*», en segundo lugar, se trata de estudiar, dado un fenómeno determinado, cuáles son todas las condiciones y fenómenos que han contribuido a que este segundo fenómeno aparezca en la realidad. Y el gran postulado para esto, sin el cual no habría ciencia, es que el fenómeno en cuestión está rigurosamente determinado por todos sus antecedentes: lo cual es absolutamente verdad en todas las cosas imaginables. Es un determinismo riguroso. No hay nada en el efecto que no esté rigurosamente determinado por el antecedente, por sus antecedentes, o por todo el sistema de antecedentes que tenga. Es lo que se ha llamado el Determinismo. Con absoluta razón como exposición de la labor científica. Un Determinismo que ha tenido que ir ampliando lenta y penosamente su ámbito. Desde el dominio de la Mecánica al resto de la Física y de las demás Ciencias de la Naturaleza. (Ya era más problemático aplicarlo a la Biología, y también entró en ella.) Pero, ¿qué es el concepto de ley aplicado a la sociedad, a la Sociología? ¿Qué es el concepto de ley aplicado a la Historia? Esto es más problemá-

tico. Como quiera que sea, se han ido encontrando unas leyes y unas regularidades que, si no son leyes y regularidades en el sentido de una deducción matemática absoluta, por lo menos son unas regularidades tomadas en conjunto: unas ciertas regularidades estadísticas. Y en su conquista de las leyes determinadas de la realidad, aunque hay muchas realidades que escapan cada una elementalmente al determinismo, sin embargo en conjunto hay un determinismo estadístico sobre el cual están fundadas las Ciencias de la Realidad.

Esto es absolutamente innegable, pero no deja de tener graves inconvenientes desde un punto de vista filosófico, que es el único que aquí me importa.

Importa subrayar que la Ciencia no solamente procede así, sino que tiene que proceder así. Lo contrario sería incumplir su propio principio científico. Cosa distinta es determinar si esto roza o no roza el problema de la causalidad. No solamente porque no está dicho en ninguna parte que el determinismo sea la causalidad: una causación que no fuera más que única en la Naturaleza, ¿dejaría por eso de ser causalidad? No solamente sería una causalidad, aunque no estuviera en el rigor de los términos incurra en unas leyes deterministas, sino que, ¿está dicho en alguna parte que todo cuanto acontece en la Naturaleza esté obedeciendo precisamente a un determinismo? En fin, todo el mundo tiene presente lo que acontece en la Física actual, la Física de las partículas elementales. Difícil de admitir. Los científicos dicen muy tranquilos «—sí—». Pero los creadores de la Mecánica del átomo no lo han creído nunca: ni Einstein, ni Dirac, ni Schrödinger, ni Planck.

Me acuerdo de la impresión que me produjo, cuando a mí, personalmente, me dijo Planck que moriría con la tristeza de ver que no podía aceptar la Física que se ha hecho a base de su descubrimiento. Esto se lo he oído yo a Planck.

Pero, como quiera que sea, hoy por hoy, a pesar de todos los ensayos fallidos en contra —y todos los ensayos en contra

han sido fallidos— el indeterminismo de las partículas elementales es absolutamente innegable.

Pero hay un tercer inconveniente, éste más grave, que afecta a la Filosofía.

Lentamente, en una exposición así, rápida, de estos temas como la que acabo de hacer, si se compara lo que dijo Aristóteles de las causas con lo que digo aquí del determinismo, hay una *μετάβασις*; filosóficamente ha habido un deslizamiento, un grave deslizamiento.

Aristóteles no ha definido lo que son las causas, ha descrito lo que es cada una de ellas. Y por eso he transcrito el párrafo donde dice lo que la causa aporta al efecto. Por ejemplo, la materia es aquello que permaneciendo intrínseco (no inmanente, como dicen las malas traducciones, porque *ἐνυπάρχων* es intrínseco) al deviniente, hace que éste esté engendrado desde su materia; la forma le da una determinación; la causa eficiente le da un principio de transformación; la causa final un *τέλος*, una terminación. Sin duda. Ahora compárese esto con lo que le acontece a un físico que enuncia una ley, en virtud de la cual encuentra que un fenómeno en cuestión le parece muy extraño, muy raro; investiga unas condiciones, enuncia unas leyes, incluso crea y forja unas hipótesis geniales, y con ellas da una explicación de este fenómeno, del fenómeno en cuestión. Coloquémonos en esto, en el más optimista de los casos. Sí. Pero hay una diferencia profunda. Es que Aristóteles ha partido de la causa. Y el científico ha partido del efecto. Y ésta es una diferencia esencial.

Esta visión determinista del mundo es una visión partiendo del consiguiente, partiendo del efecto. Sin embargo, queda el problema de cómo sería esa visión del mundo partiendo de la causa. Y si no se quiere hablar de causa, por lo menos partiendo del antecedente. Que una vez ocurrido, el mundo esté determinado en esa forma..., sin duda esto es una gigantesca tarea el encontrarlo. Ahora bien, el encontrar

cómo efectivamente, de una manera primaria y radical, no secundaria y derivativa, un antecedente va a determinar el curso de los fenómenos, es ya otra cuestión. La ciencia no se plantea nunca este segundo problema que, sin embargo, es un problema radical y fundamental. Con lo cual quiere decirse que, a pesar de esta exposición, nos quedamos en cierto modo enfrentados ante el mismo problema: ¿Qué se entiende por causalidad? ¿Cuál es la interna estructura que vincula la causalidad al dinamismo real y efectivo, cuyos caracteres fueron rápidamente esbozados en páginas anteriores?

He aquí el problema.

LA FUNCIONALIDAD DE LO REAL

En primer lugar, partiendo de la crítica de Hume y de Kant, es menester preguntarse, para no perderse en el vacío, ¿de dónde le viene al hombre esta visión de la causalidad; esta visión de las cosas como causa?

Kant dice que Hume le despertó de su sueño dogmático. Y ya he dicho que Kant acepta la crítica integral de Hume para hacer ver que no hay nada en las percepciones sensibles que nos dé la visión de la causalidad. No cabría más recurso que acudir a los conceptos tal y como lo hacía Leibniz, que pretendía reducir el principio de causalidad al de razón, y el de razón al de identidad o al de contradicción. Para Kant esto es imposible por las razones ya dichas. Con lo cual el problema de la causalidad queda convertido en un problema de puro entendimiento humano. Y ahora, sobre el punto de partida que es la crítica de Hume, he de recordar lo que he solido decir en varias ocasiones. Y es que efectivamente todo el Empirismo tiene la idea de que la percepción sensible, percepción en el sentido vulgar del vocablo, está constituida por lo que todos sabemos: vemos mesas, luces, colores,

oímos sonidos de la campana que tañe, etc. Todo esto son percepciones. Tenemos, como decía en páginas anteriores, la percepción del tirón de una cuerda, y la percepción de un sonido en la campana. Dos percepciones sucesivas, la una termina y empieza la otra. Y esta sucesión no es una ley, y menos es una causa. Lo cual, así dicho, es absolutamente verdad. Salvo que queda por preguntar si el contenido humano de una percepción se reduce al contenido específico y talitativo que tiene en virtud del puro sentir. Y esto es cosa distinta.

He escrito muchas páginas para convencerme a mí mismo por lo menos, si no logro convencer a los demás, de que efectivamente el sentir humano es un sentir intelectual. Que el hombre no siente solamente verde, azul, rojo, punzante, caliente, sino que siente *realmente* lo caliente, *realmente* lo punzante, *realmente* lo rojo. Este momento de realidad es al que he llamado *impresión de realidad*. No porque sea una segunda impresión añadida a la primera, sino porque es la formalidad misma con que las impresiones sensibles se le presentan al hombre a diferencia del animal, para el que estos contenidos talitativos son meramente estímulos.

El hombre es esencialmente en este punto una inteligencia sentiente. Es decir, el hombre siente intelectivamente no sólo las cosas calificadas como reales, sino la realidad misma de ellas. La impresión de realidad forma parte de la percepción.

Con lo cual nos encontramos en una situación un poco embarazosa para Hume y para Kant. Porque en una sucesión de percepciones —entre el tirón de la cuerda y el sonido de la campana citados— esa sucesión tiene dos elementos: Uno, ciertamente, el que el sonido de la campana no se nos presenta aquí sólo como un sonido calificado puramente como sonido, sino como algo que acontece. ¿Dónde acontece? En la realidad, sin duda. Antes, *realmente* no había sonido y ahora *realmente* hay sonido. Y este momento de

realidad pertenece al sentir. Y, en segundo lugar, no solamente este momento de realidad pertenece a las cosas sino que innegablemente el que percibe que en la realidad comienza a haber un sonido, percibe que por lo menos la aparición del sonido *en la realidad*, su logro de realidad, es algo que depende de ciertas condiciones; aunque no sean causas, aunque fueran puros hábitos mentales o psicológicos, que diría Hume. Me daría igual. Porque esto bastaría para decir que, en ese caso, la producción de un sonido —en el ejemplo que he puesto—, la aparición del sonido seña algo que está por lo menos funcionalmente condicionado por otros fenómenos.

Ahora bien, como esta funcionalidad no concierne al contenido talitativo del sonido sino al carácter de realidad que tiene el sonido, de realidad en cuanto tal, nos encontramos con que en la percepción sensible hay una percepción de la funcionalidad de lo real en tanto que real. Esto es justamente la causalidad. La causalidad, a mi modo de ver, es pura y simplemente la funcionalidad de lo real en tanto que real.

Lo cual deja en pie el grave problema de cuál es la causa. Y esto es otra cuestión. Pudiera tener perfectamente razón Hume al decir que el tirón de la cuerda no es la causa del sonido de la campana. Ante este ejemplo trivial todo el mundo diría que se trata de una sutileza. Tal vez; pero vayamos a la ciencia; cuantísimas masas de ejemplos hay en los que se ha creído que la causa de determinado fenómeno era ésta o la otra, cuando en realidad no lo era en verdad: era una causa distinta la que ha producido dos efectos simultáneos o sucesivos, etc. El averiguar cuál es la causa es problema distinto al de averiguar cuál es la condición de la causalidad.

Y lo mismo debe entonces objetarse a Kant que acepta integralmente la crítica de Hume. Es cierto que la idea de la causalidad no puede obtenerse por un análisis de conceptos. Pero no es cierto que no pueda obtenerse, y se obtenga de

hecho, en una percepción sensible si se tiene en cuenta el cuidado de definir la percepción humana, la percepción sensible, como una percepción intelectual; es decir, una percepción en la que se percibe no solamente *lo que es real*, sino que *es real*.

De aquí es de lo que hay que partir. De la idea de que la funcionalidad de lo real —es a lo que llamo causalidad— puede entenderse justamente desde dos vertientes.

a) Puede entenderse desde la vertiente de aquello que va adquiriendo realidad, como por ejemplo el sonido de la campana que antes no era y ahora es; pero puede entenderse también desde el punto de vista de eso que llamo su funcionalidad. Cualquiera que sea la cosa respecto de la cual el sonido de la campana sea función en su aparición real —sea el tirón de la cuerda, o lo que quiera que sea, o la libre voluntad de Dios—, da lo mismo para lo que estoy diciendo.

Finalmente, qué es la causalidad desde el punto de vista metafísico? No lo es. Podrá ser un error de hecho; esto es cuestión aparte. Pero no es un imposible metafísico.

b) Pero puede entenderse desde la causa. Si hay causalidad real y efectiva, sea cualquiera esa causa, algo es efecto suyo, porque depende de lo que se llama causa. Y lo que se llama causa tiene alguna influencia sobre la realidad del efecto. Es la influencia de lo real en tanto que real. Estas dos nociones son las que componen pura y simplemente la funcionalidad en que la causalidad consiste: la dependencia del efecto y la influencia de la causa como momento de la formalidad de lo real *qua* real. La ciencia moderna, como antes indicaba, ha tomado la funcionalidad y la causalidad pura y simplemente desde el punto de vista del efecto. Lo cual es una limitación. Independientemente de que lo que quiere buscar en estos efectos no es su efeción propiamente dicha sino la ley. Ahora bien, la causalidad, decía, no es lo mismo que la causa. Se puede percibir y se percibe directamente la funcionalidad de lo real en tanto que real, y en la

inmensísima mayoría de los casos no se percibe cuál es la causa. Esto es una cuestión distinta. No es lo mismo el problema de la causalidad que el problema de la causa. Jamás, naturalmente, falta lo primero en una percepción sensible, pero jamás se da de una manera inmediata lo segundo. ¿Cuál es efectivamente la causa? Hay una funcionalidad que es causalidad, que remite a una causa, y en esta remisión es justamente donde hay que colocar el problema estricto de la causalidad como momento del dinamismo. La funcionalidad de lo real en tanto que real, a saber: la causalidad es un momento del dinamismo. Entendiendo por dinamismo lo que indicaba —recordándolo— al comienzo de este capítulo: que es un dar de sí. Y entonces el problema de la causalidad así enfocado se cifra en tres puntos:

En primer lugar, dinamismo y causalidad.

En segundo lugar, qué es la causalidad desde el punto de vista de la determinación causal de la causa.

Finalmente, qué es la causalidad desde el punto de vista del efecto.

Un punto de vista, como puede verse, distinto al meramente científico.

DINAMISMO Y CAUSALIDAD

Tengo que repetir, monótonamente, los puntos de arranque de las ideas que he venido exponiendo para no quedar en el vacío.

En páginas anteriores insistía en que la realidad es intrínseca y formalmente respectiva. Nada es real si no es respectivamente a otra realidad. Y en virtud de esto la realidad, tanto la de cada cosa sustantiva como la realidad de la conexión de unas cosas con otras, es constructa. A saber, cada cosa es *cosa-de* las demás. Donde el *de* no es un aditamento posterior o póstumo a la realidad de algo, sino

que forma parte formal y estricta de la realidad misma de algo. Es posible que, por abstracción, yo no hable de ese *de* y de esa construcción, y me limite a ver el *quale* de la nota o de la realidad determinada. Pero en su integridad física, ese *de* pertenece intrínseca y formalmente a la realidad. El constructo es esencialmente respectivo. Ahora bien —como decía—, este constructo es la expresión de una unidad primaria y real en que la sustantividad consiste: una unidad que no brota de ningún sujeto, sino que es la unidad misma del sistema, del constructo. Una unidad que se expresa precisamente en el carácter constructo de las notas que tiene una realidad, o de un sistema de realidades sustantivas. Y esta expresión de la unidad en el constructo, y lo que el constructo tiene de expresar la unidad, es justamente lo que llamo estructura. La realidad es estructural precisamente porque está actualizada en un sistema de notas en estado constructo.

En segundo lugar, todo lo real es activo por sí mismo. La palabra activo es aquí una palabra impropia. (Las lenguas no se han hecho para perder el tiempo en filosofía, como yo hago, y es siempre difícil encontrar palabras que signifiquen exactamente lo que se quiere expresar.)

Leibniz, por ejemplo, decía que la realidad es *vis*, es fuerza. Tenía algo muy concreto en su mente: la dinámica que acababa de crear.

Aquí no se trata de que la realidad sea una *vis* en este sentido. Claro es, podría pensarse, que por lo menos es una actividad. Pues no: tampoco. Porque la actividad, como precisaré, deriva de lo que voy a decir y de lo que estoy diciendo, pero no es aquello en que consiste la realidad. Porque habría que apelar más bien a una noción, a algo así como a una realidad que es activa por sí misma.

A propósito de un problema que no tiene nada que ver con esto, decía algún sutil escolástico que, por ejemplo, el fuego es un principio activo por sí mismo. No necesita nada que lo active. Basta con poner la leña y la leña arde. El fuego

sea nada más que un sistema de regularidades? Todas las objeciones que se han puesto a la idea de la libertad proceden siempre de decir lo siguiente: He aquí un acto, por ejemplo la persona que ha elegido una cosa...

—Espere usted un poco, se nos dice, yo voy a hacer la ficción leibniziana de un análisis infinito, y si yo fuera capaz de determinar hasta el infinito todas las condiciones precedentes y concomitantes de este acto libre, de esta decisión libre, yo vería que efectivamente esta decisión libre está rigurosamente determinada por sus antecedentes y concomitantes. Lo cual es absolutamente verdad.

Pero ese no es el problema de la libertad. El problema de la libertad está en quién y cómo pone los antecedentes. Esta es la cuestión. Supuesto que la decisión exista, yo podría hacer un análisis y determinar todas sus condiciones, y ponerlas en una ecuación diferencial. Ahora bien, cosa completamente distinta es saber quién ha puesto precisamente esos antecedentes. ¿Existen simplemente ahí como realidades que derivan del Cosmos? ¿O es un Yo el que propiamente pone esos motivos, que en su virtud no podrán llamarse nunca antecedentes? ¿Dónde está dicho que los motivos de un acto libre sean antecedentes? Son determinantes, pero no son antecedentes.

El acto libre está rigurosa y deterministamente determinado por todos sus antecedentes. Lo que pasa es que no por eso deja de ser libre, porque esos antecedentes en alguna medida están puestos por el propio sujeto. Es autoposición. Y, por consiguiente, se salen del esquema «*antecedente-consiguiente*».

Por donde quiera que se tome, cualquiera que sea la vertiente por la que nos dirijamos al problema de la causalidad y de la causación de las realidades del mundo, nos encontramos con que la causalidad es un momento de la actividad, y no una consecuencia de ésta. Ahora bien, esto parece que es restringir metafísicamente de un modo enorme

el problema de la causalidad. Porque, ¿dónde queda entonces el llamado valor absoluto del principio de causalidad?

Que al fin y al cabo el mundo sea una actividad; bien. Esto podrá ser un hecho. Pero si la causalidad se inscribe dentro de ese hecho, ¿dónde queda el valor necesario y metafísico del principio de causalidad? Es una pregunta muy justificada que, sin embargo, se volvería contra el que la formula, si se le arguyese: ¿quiere usted enunciar en qué consiste el principio de causalidad? Nadie duda en formular el principio de contradicción, salvo en si la idea del tiempo entra o no en la formulación del principio de contradicción. Las cosas no pueden ser y no ser al mismo tiempo, decía Aristóteles. Kant opinaría que el tiempo está ahí de más, pero en definitiva la estructura del principio es la misma. ¿Se me quiere dar una formulación igualmente unívoca del llamado principio de causalidad? ¿Dónde está y en qué consiste?

Yo sé que hay polemistas muy aguerridos. Todo ente finito es compuesto de esencia y existencia. Y aquí estaría el principio de causalidad. Sí. Pero la distinción entre esencia y existencia, yo por ejemplo no la admito, ni tampoco muchísimos otros que no son yo, y son más grandes que yo. Dentro de la Escolástica misma, ¿cuál es la formulación del principio de causalidad al cual se quiere dirigir el calificativo de absoluto?

Está por enunciar unívocamente el principio de causalidad. Eso, en primer lugar. Y en cuanto a mi modo de ver, no es que yo me niegue a contestar cuál es la idea de causalidad en ese principio; lo que hago es dejar de lado la forma de «principio» del enunciado. He dicho, en efecto, que toda realidad que se presenta en función de otra es real en y por un dinamismo causal: porque la causalidad consiste pura y simplemente en la funcionalidad de lo real en tanto que real. Ahora bien, el todo a que yo aludo tiene unos caracteres peculiares. Tiene ciertamente unos caracteres falitativos —el Todo estuvo instituido, por ejemplo, por un cubo donde

estaría la energía, donde hay algunos electrones, unos cuantos fotones, y ese cubo explota, el espacio se dilata, se producen las galaxias, etc. Todo esto es absolutamente verdad, y en este sentido el Todo tiene un carácter talitativo. Sin embargo podría, de hecho, haber sido de otra manera; no hay duda. No está dicho además que no lo haya sido nunca antes del estado inicial. Pero es que la realidad no solamente tiene una talidad, sino que tiene, además, un carácter de real. Ahora bien, la respectividad no afecta únicamente al contenido talitativo de la realidad —cosa a la que yo he llamado Cosmos—, sino que afecta a la realidad en cuanto tal, que es respectiva en cuanto tal —que es a lo que yo he llamado Mundo.

Ahora bien, desde el punto de vista talitativo, eso que he llamado el Todo es una condición puramente de hecho: efectivamente, el Cosmos es así, podía tal vez haber sido de otra manera. Lo ignoramos. Y si no podía ser de otra manera, habría que probar que no ha podido ser de otra manera —para el caso es lo mismo.

Pero hay una respectividad en un sentido distinto. Es la respectividad de lo real en tanto que real. Porque efectivamente ese cosmos, ese sistema que no pasa de ser un sistema estructural, es un sistema estructural que, como sistema, será la unidad primaria que está plasmada en el constructo. Recíprocamente: esa unidad no tiene realidad más que en el sistema en que se plasma. Por consiguiente, a su modo, es función del propio sistema estructural. De ahí que la realidad, en cuanto realidad, no esté exenta de estas consideraciones acerca de la causalidad. Y, por consiguiente, por muy apurados que nos viéramos para definir —y nos veríamos— el llamado «principio» de causalidad, sin embargo me parece obvio que la causalidad se inscribe dentro de la actividad, y responde por tanto a una condición de lo real en tanto que real. No otra cosa se puede pedir a una consideración metafísica.

Lo demás, el carácter absoluto de una especie de principio colgado del cielo es perfectamente quimérico. Así es como la causalidad aparece en la causa.

Naturalmente, puede preguntarse inmediatamente, ¿y cómo aparece en el llamado efecto?

Es el tercer punto.

CAUSALIDAD Y EFECTO

Y decía que el efecto está rigurosamente determinado, sin que esto sea un determinismo en el sentido plenario de la palabra. Porque el determinismo es siempre determinación según ley. Según una *lex*. Y la ley es una regularidad en el «cómo».

Ahora bien, es evidente que la causa no es ley. Puede haber causas que no obedezcan a leyes en este sentido. Y es evidente, a su vez, que la ley no es causa. ¿Cómo se va a pretender que una ley sea causa? Una ley enuncia precisamente la necesidad intrínseca como algo acontece, pero enmudece acerca del carácter necesario de esta funcionalidad. No es éste el problema de la Ciencia.

La Ciencia no se preocupa de las causas en sentido metafísico, sino en el sentido vulgar. Por ejemplo no distingue, ni tiene por qué distinguir, lo que quiere significar un metafísico al decir solemnemente, y se ha dicho muchas veces en la historia: «Esto no son causas, son condiciones.» Es una cuestión en sí discutible, pero carente de sentido para un científico. Evidentemente.

La ciencia toma la palabra causa en el sentido de determinación, en un sentido muy lato. No la toma en un sentido riguroso, estrictamente metafísico. La Ciencia busca el cómo.

Y, en segundo lugar, ese cómo es rigurosamente talitativo. La ciencia parte de que la realidad está ahí, de que la realidad deviene, de que el hombre hace cosas con la realidad. No se

plantea el problema de qué significa empezar y dejar de ser en la realidad. A un científico le dejaría completamente frío el que se dijera que el consiguiente de una ley es término de una creación nueva en cada caso, o que se dijera que es una especie de emanación o prolongación del primer término. Esto al científico nada le importa para su ciencia. El enuncia una ley: la A y la B las vincula entre sí, con una ecuación, o con una consideración más o menos necesaria de tipo funcional, pero no cabe en él pensar que es algo que afecta a lo real en tanto que real. El cómo que la ciencia busca es un cómo meramente talitativo. Jamás es un cómo que afecta a la realidad en cuanto tal.

Y, en fin —tercero—, es un cómo, además, relativo. A ciertos niveles hay regularidades y leyes en cierto nivel; pero esa misma ley deja de serlo en otro nivel. Por ejemplo, si lo que yo hago es tomar un sistema de lentes, no demasiado afinado y riguroso, evidentemente tengo una ley de propagación rectilínea de la luz. La idea de los rayos de luz es tan vulgar y vieja como la humanidad. Pero lo es con tal de que no haga pasar ese presunto rayo de luz por un orificio que tenga unas dimensiones del orden de magnitud de la longitud de onda, porque en ese caso la luz no pasa como un rayo sino que se difunde como un abanico. Es decir, la ley de la propagación rectilínea de la luz deja en ese nivel de ser una verdad, y la verdad es una cosa distinta; que la luz es de naturaleza ondulatoria, y no precisamente un rayo que se propaga en línea recta.

Hay esencialmente en la talidad, a su vez, niveles. Pero el «cómo» que no es causalidad es, sin embargo, en el orden de la realidad aquello que *manifiesta* la causalidad. Es decir, la funcionalidad legal es la expresión talitativa del dinamismo causal. Manifiesta la causalidad no porque manifieste que el antecedente de una ley es justamente causa del consiguiente —lo cual no lo sabremos jamás, ni tenemos por qué averiguarlo—, sino porque manifiesta evidentemente que en esa

funcionalidad transparece o se manifiesta algo, que es justamente la causalidad que está ejerciendo el Universo entero, del cual este fenómeno determinado es una manifestación y una participación.

Por esto queda siempre y constitutivamente la puerta abierta a otros tipos de determinismo, de determinación, que no son formalmente legales.

En la causalidad así entendida es, a mi modo de ver, donde hay que plantear filosóficamente el problema de cuáles son las estructuras dinámicas de la realidad.

La causalidad es precisamente, en concreto, la forma del dinamismo procesual. El proceso, decía, no es dinamismo, pero expresa el dinamismo. Ahora digo que la legalidad de este proceso no es la causalidad, pero expresa la causalidad.

La realidad, en su radical unidad, es por esto dinamismo causal.

En consecuencia se hace necesario considerar cuáles son las estructuras de este dinamismo causal.

* * *

He considerado las estructuras que la realidad posee, comenzando por señalar el carácter de estas estructuras dinámicas que en una o en otra forma se expresan y manifiestan en lo que llamamos causalidad.

Por causalidad, decía, que en primer término se entiende la funcionalidad de lo real en tanto que real. Y, en segundo lugar, que en esta funcionalidad es como lo real, que es real en tanto y en cuanto es formalmente un *de suyo*, esta realidad *da efectivamente de sí*. Este dar de sí en funcionalidad de lo real en tanto que real es justamente la causalidad.

A continuación he señalado tres puntos, a saber: la relación entre el dinamismo y la causalidad, primero. En segundo lugar, el dinamismo y la causa. Y en tercer lugar, el dinamismo y el efecto.

Con respecto al dinamismo y la causalidad hacía ver cómo es menester distinguir cuidadosamente la *causalidad* de la determinación de una *causa*.

La causalidad es la funcionalidad de lo real en tanto que real. Ahora bien, a veces es posible averiguar cuál es la causa que produce eso, y a veces no lo es. En última instancia toda solución será siempre problemática, y además hipotética. No se trata de identificar la causalidad con la determinación de una causa.

Entrando directamente en el tema, recordaba, una vez más, que la realidad es constitutivamente respectiva. Ahora bien, los momentos de esa respectividad son activos por sí mismos, carácter que es completamente distinto del de la *vis* de Leibniz —una especie de actuosidad—. Y en virtud del carácter que tiene la realidad de ser activa por sí misma, puesta en respectividad de actuosidad, por razón de su acción, determina justamente una actividad.

La *actividad* está fundada en la *actuosidad*, y esta actuosidad está fundada en la *respectividad*. Y la actividad, en tanto que determinante de cuanto en ello acontece, es justamente la *causalidad*. De ahí que el primer momento formal de la causalidad sea la distinción de la determinación con respecto a la causa.

El segundo punto tratado ha sido el problema de la causalidad visto desde el punto de vista de la causa. De nuevo repito que todo lo que la causalidad tiene de algo inmediatamente dado en la aprehensión de la inteligencia sentiente, tiene a un tiempo de problemática la determinación concreta de la causa. Y esto no es sólo una dificultad práctica, es una dificultad que radica en el punto de partida del problema. Y es que, efectivamente, hablamos en plural de muchas sustantividades; cuando la verdad es que en realidad (prescindiendo del hombre en algún aspecto de su realidad) ninguna cosa tiene plenitud de sustantividad: todas son momentos más o menos abstractos y extractos de una única sustantividad que

compete al todo. De ahí que la determinación de una causa está siempre pendiente de la variación del punto de vista según se considere la sustantividad de una cosa en plenitud —cosa que sería falsa— o en la respectividad del todo. Este todo no es un sujeto ni tampoco una raíz; en él consiste la pura estructura de la respectividad en tanto que en y por sí misma es activa. De ahí que, en definitiva, la verdadera causalidad se encontraría en el todo en cuanto tal.

Esto plantea un último problema, a saber: la causalidad desde el punto de vista del efecto, acerca del cual me he limitado a decir que esta causalidad no puede confundirse en manera alguna con lo que se ha llamado el Determinismo.

El Determinismo es un cierto aspecto de una cosa, aspecto a su vez muy determinado de la causalidad en el efecto, que es la determinación de la ley. No todo cuanto acontece en el Universo tiene el carácter de ley. Y, sobre todo, el que un efecto tenga una realidad en virtud de la causa no quiere decir ni que este efecto ni que esta causa sean repetibles. Es decir, el Determinismo es a lo sumo un esquema de un tipo especial de causalidad, pero no es la causalidad en sí misma.

Tomada la causalidad como momento del dinamismo, esto es, tomado el dinamismo causal en su integridad, expondré a continuación cuáles son las estructuras concretas de este dinamismo.

* * *

En primer lugar, es menester tener presente que el dinamismo consiste en un dar de sí. La realidad es en y por sí misma activa en cuanto realidad. Y en virtud de ello la respectividad en conjunto —la respectividad tanto interna como externa— en su dar de sí es lo que reviste el carácter de causalidad.

El dinamismo es por esto, formalmente, causal.

En segundo lugar, el dinamismo se funda en la respectividad. Por tanto, será menester recurrir a ella para concebir cuáles son los distintos tipos de dinamismo causal.

Claro es que la respectividad no es unívoca. La respectividad que hay entre las realidades provisionalmente sustantivas —las sustantividades, decía, son fragmentos de un todo— tiene un carácter notoriamente distinto según las esencias.

Por un lado, toda esencia consiste en una unidad coherencial primaria de notas que son formalmente constitutivas: aquellas notas cuyo sistema unitario, coherencial y primario, es necesario y suficiente para que una cosa tenga todas sus notas constitucionales, y pueda tener todas las notas adventicias. Es el *extracto* «de suyo» y por tanto constituye el «sí» del «dar de sí». Entonces es menester decir que éstas, las esencias, desde el punto de vista de su unidad coherencial, y desde el punto de vista de su constitución, pueden ser de dos tipos completamente distintos.

En primer lugar, tenemos el tipo de aquellas esencias que ciertamente son en sí unos sistemas constitutivos de notas necesarias y suficientes para que la realidad de quien son esencia tenga por lo menos todos los caracteres que competen a su sustantividad, y la posibilidad de recibir caracteres o notas por interacción de una fuente externa a la sustantividad: son, por consiguiente, en este sentido, realidades en sí. Pero estas esencias tienen una particularidad: y es que son realidades en sí, y «nada» más. De ahí que su respectividad es una respectividad mucho más fácil de aprehender que en otro tipo de esencias, porque cada una de las sustantividades es algo en sí, pero es intrínsecamente respectiva a algo que es extrínseco respecto de la sustantividad en cuestión.

Hay un segundo tipo de esencias en las que esto no acontece. Son aquellas esencias cuya estructura es tal que se comportan en su momento de actividad y de su dinamismo no solamente con la talidad de aquello que estas esencias son, y de lo que son las demás cosas con las cuales están en

respectividad, sino que se comportan formalmente con el propio carácter de realidad que tiene la propia esencia. Esto es lo exclusivo de las esencias que son inteligentes y volentes. La inteligencia y la voluntad no están abiertas primariamente porque están referidas a cosas que no son ellas. A lo que primariamente están referidas, y en aquello en que consiste formalmente su apertura, es en estar referidas a su propio carácter de realidad. Y lo primero que hace la inteligencia, sépalo o no lo sepa, dese o no cuenta de ello, es tratar de los problemas que la inteligencia primariamente tiene que resolver, tomándolos precisamente como problemas de la realidad, es decir, comportándose con la realidad propia de esa inteligencia y de esa voluntad. Cosa que no acontece en el caso de las esencias cerradas. Para que un electrón ejerza sus acciones eléctricas y activas o pasivas no serviría de nada que se añadiera el que, además, el electrón se comporta respecto a su carácter de realidad. No hay ningún parámetro ni ningún factor en la estructura de las ecuaciones del campo electromagnético que permita introducir el momento de realidad. En cambio, tratándose del hombre, no basta con decir que digiere, piensa, siente, etc., sino que es preciso decir que tiene una inteligencia en virtud de la cual ese hombre se enfrenta consigo mismo como una realidad. Esa es la diferencia fundamental entre las esencias abiertas y las esencias cerradas. De ahí que desde el punto de vista del dinamismo estas dos esencias se comportan de una manera estructural y esencialmente distinta.

De una manera distinta porque, mientras las esencias cerradas no hacen más que ser lo que en sí son, y estar en respectividad con otras esencias que son en sí; en las esencias abiertas acontece algo completamente distinto. Pero algo que, sin embargo, no escinde por completo la esencia abierta de la esencia cerrada. Sería una ingente equivocación pensar que en la esencia abierta su apertura consiste en un «añadido» de tipo relacional a las notas que hacen a la esencia —en este

caso del hombre— una esencia cerrada, algo en sí. Esto sería absolutamente falso. Al fin y al cabo ha sido la raíz de todos los subjetivismos del siglo XIX, que han creído que el hombre empieza por ser una realidad cerrada sobre sí misma, que después tiene la ingenua pretensión de creer que se pone o no en conexión con algo que no es ella misma. Esto es completamente quimérico en su punto de partida. La apertura de la esencia abierta no está añadida a las estructuras en virtud de las cuales esta esencia es algo en sí.

Pero tampoco se puede decir que la apertura de la esencia abierta reposa sobre sí misma. Ha sido el gran error desde la Filosofía de Heidegger, que pretende hacer montar a la apertura sobre sí misma como si cuanto fuera a ser posteriormente en sus acciones la esencia abierta, fuera el precipitado que decanta la pura apertura existencial de la esencia. No es ni una cosa ni otra. La apertura de la esencia es una modificación intrínseca y formal de algo que es «en sí», modificación que procede de que esta esencia que es en sí tiene unas notas, llamadas inteligencia y voluntad, notas en virtud de las cuales esta esencia se comporta respecto de sí misma en su propio carácter de realidad.

Sí no tuvieran estas notas en virtud de las cuales cada una de estas esencias humanas es algo en sí, no habría lugar a hablar de apertura. En esta diferencia entre las esencias abiertas y las cerradas es en la que hay que apoyarse para ver los distintos tipos de dinamismo causal, que existen en el Universo.

Estas estructuras dinámicas, digo y repetiré hasta la saciedad, son los modos de dar de sí que tienen las sustantividades por razón de su estructura esencial. Pero como las esencias abiertas presuponen siempre, básicamente, que esta esencia es algo en sí, quiere decirse que, de un modo o de otro, no solamente son distintos los dinamismos de la esencia abierta y los de la esencia cerrada sino que el dinamismo propio y peculiar de la esencia abierta, en tanto que abierta, está

montado sobre, y es una modificación del dinamismo que esta misma esencia tiene en tanto que esencia cerrada, en tanto que algo en sí.

Es decir: primero, los dinamismos son distintos y diversos, pero, además, segundo, están organizados en cierta forma. Unos dinamismos están fundados precisamente sobre otros.

El dinamismo de una esencia abierta en tanto que abierta está fundado, en una forma que habrá que averiguar, sobre el dinamismo de la esencia como una realidad en sí.

Y, tercero, esta idea de la organización de los dinamismos no la confundamos con la que tradicionalmente en los libros se ha llamado el orden de las causas. No se trata de esto. No se trata de tomar cuatro causas —material, formal, eficiente y final— multiplicadas en muchísimos tipos de realidades, que todas ellas convergen en un orden maravilloso, que es el orden del Universo. No.

Aquí se parte de una respectividad inicial y radical, en virtud de la cual cada sustantividad es *in re* esencialmente y constitutivamente respectiva. Aquí no se trata de un orden de causas sino de algo distinto: de una *fundamentación de causalidad*. Me atengo al *puro tipo de la causalidad* —por lo menos para comenzar— a diferencia de la causa, y digo que los distintos dinamismos son *diversos*, se encuentran *organizados*, porque los dinamismos, sus diversos tipos, están *fundados* los unos sobre los otros. Los dinamismos más elementales son por esto los dinamismos básicos. Y, recíprocamente, los otros dinamismos no se reducen en manera alguna a los básicos —es cosa que no puede ocurrir—. Pero no podrían ser lo que son si no es fundados en los dinamismos elementales y básicos. Esto se ve claramente en el problema de un cierto tipo de dinamismo: la variación y el cambio. Se propende a pensar que el cambio y la variación es justamente el prototipo del devenir.

De Platón data la idea de que el mundo sensible con sus variaciones es un puro devenir, y que en cambio el mundo de

las ideas reposa sobre sí mismo y es el ὄντως ὄν, el ente realmente verdadero.

Ahora bien, desde el punto de vista de lo que aquí —torpe y balbucientemente— he expresado, la situación es completamente inversa. En la variación hay el máximo de cambio y el mínimo de devenir. A medida que se sube en la escala de las realidades, hay más devenir y menos variación.

Cuanto más rica sea la sustantividad, tanto más da de sí y tanto menos cambia. Pero esto no quiere decir que el cambio no sea justamente el dinamismo básico de todos los demás dinamismos.

Inicio el estudio de estos distintos dinamismos causales, comenzando por el dinamismo básico.

CAPITULO VI

DINAMISMO DE LA VARIACION

INTRODUCCION

Este dinamismo básico está montado sobre la diferencia que existe en toda sustantividad, y en toda realidad sustantiva entre las notas que le son constitutivas y constitucionales y aquellas notas que son adventicias. Notas que son adventicias porque proceden de la respectividad extrínseca en que, efectivamente, se hallan todas las sustantividades en cuestión.

Estas notas inesenciales o adventicias —llámeseles como se quiera— no han pasado desapercibidas para la Filosofía Clásica. Pero esa Filosofía Clásica ha visto estas notas como notas *in-herentes* cuya razón formal de ser es justamente la *inherencia* a un sujeto. Ahora bien, esto es más que problemático. No voy a repetir de nuevo lo que con razón o sin ella dije a propósito de la subjetualidad de lo real: el ser sujeto no es la característica formal de la sustantividad sino que ser sustantividad quiere decir ser un sistema de notas suficientes en el orden de la constitución. De ahí que estas notas no son rigurosamente *in-herentes*. Porque la *res* a quien serían inherentes no es un *subjectum*. Por emplear algún vocablo,

yo las llamé en *Sobre la esencia*¹, cuando traté de ello, *adherentes*. Aquí la palabra adherencia no tiene el sentido físico de una adhesión de un papel a una mesa porque está húmeda, por ejemplo. No se trata de esto. Se trata del sentido etimológico de *ad-haerere*, así como también debe tomarse en su sentido etimológico el *in-haerere*.

Pues bien, a mi modo de ver, el constitutivo formal de estas notas no es *in-haerere* sino un *ad-haerere*. Está en el «*ad*», y no en el «*in*». Se trata de un *ad-esse* y no de un *in-esse*. Como saben quienes sepan mucho más que yo, no se trata aquí de tomar el *ad* en el sentido del *esse-ad*, que es el carácter de un accidente determinado dentro del aristotelismo, que es la relación. Aquí trato del *ad-haerere* en el sentido puramente elemental, a saber: que están adheridas al sistema en una o en otra forma.

Ahora bien, estas notas no se sobreponen simplemente al sistema sustantivo. Por el contrario, la cosa es siempre una sola cosa. Lo cual quiere decir que aunque estas notas, por sí mismas, no sean *res*, sin embargo aquello que es la *res* (que es la esencia a la que estas notas son adherentes) ejerce una función transcendental respecto de estas notas en virtud de la cual decimos que estas notas pertenecen a la *res*, y cobran adherencialmente el carácter de *res*. La esencia no solamente es *res* sino que *reifica*. No significa esto hacer que esas notas sean «*res*», sino hacer de ellas en la esencia una *res*. Y estas notas determinan reificadamente la *res* que es precisamente la esencia o la realidad sustantiva.

De ahí que estas notas adherentes sean, en una o en otra medida, la expresión de un aspecto irreductible de la respectividad misma en que se encuentran instituidas en la realidad las realidades sustantivas.

Pues bien, hay un dar de sí en la sustantividad que concierne a la capacidad de tener distintas notas adherentes.

¹ S. E., 478-9.

Y esta capacidad, y este dinamismo con el que se obtienen es lo que llamamos la variación. Variar, en el sentido más trivial del vocablo, significa que varían justamente las notas más o menos adherenciales o adherentes, que tiene una realidad en su respectividad con otras. Pero, conviene precisar un poco este concepto de variación.

En primer lugar, recordando que se trata aquí de un dar de sí. Cosa que puede parecer paradójica. Porque si son notas que, al fin y al cabo, le vienen por su relación con otras realidades, ¿cómo puede decirse que la cosa da de sí? Sin duda, esto es verdad hasta cierto punto. Y no sólo hasta cierto punto es verdad sino que es una verdad rigurosa. Pero no es toda la verdad.

Tomemos la nota adherente más extrínseca al fin y al cabo —y más tangible en la realidad— a un cuerpo: su lugar. A un cuerpo no le es esencial estar en este lugar; podía estar en tal otro. Evidentemente: el lugar no le es esencial. Pero sí le es esencial estar en alguno. Lo cual es otra cuestión.

De ahí que el dar de sí ni es ajeno a ellas, ni está ausente de todas estas determinaciones adherenciales. Ciertamente, a un cuerpo le puede ser indiferente o no ser esencial estar aquí o allí. Pero le es esencial estar en alguna parte. La esencia, aunque no esté constituida por estas notas, que le son adherentes, fija, sin embargo, en su constitución esencial y formal el tipo posible de notas adherentes de que esa esencia es capaz. Pues bien, la estructura misma del dar de sí significa en este caso «prefijar».

Dar de sí, en este sentido básico y elemental —que no puede ser más elemental, pero tampoco más básico— consiste en fijar aquello que adherentemente puede ser una realidad sustantiva. Dar de sí significa fijar.

Y digo que el lugar es un ejemplo muy trivial pero radical. No en vano en griego para decir que algo es absurdo (cosa que parece ser una contradicción de conceptos), en griego se dice que es *ἄτοπον*: algo que se refiere justamente a esta

nota adherente que es el lugar. Es absurdo lo que existe en ninguna parte.

A su vez, el dinamismo de esta prefijación es el que más incluye el momento de cambio. Por consiguiente, contra lo que aparentemente pudiera parecer, el cambio y la variación es el menor dar de sí, y el menor dinamismo que hay en la realidad. El cambiar es justamente un dar de sí, pero es el mínimo. De ahí que sea el menor de los dinamismos, y por consiguiente la menor de las causalidades. Sin embargo, el momento del dar de sí (del devenir) no está ausente. ¿Por qué? Por lo que ya he indicado. Porque la sustantividad prefija el campo de las notas adherentes que puede tener, y porque precisamente el momento de variación es, si no lo que lo hace posible, lo que está inscrito por lo menos en algo positivo, que es dar de sí. En páginas inmediatas aclararé lo que esto significa en concreto.

Y tercero, y finalmente, vuelvo a repetir que no se trata de que en la variación haya un sujeto de la variación, sino que se trata de unas notas adherenciales, que por consiguiente conforman inesencialmente a la realidad entera, y por tanto hacen de esta realidad sustantiva entera no un sujeto de una variación sino una sustantividad que *está en variación*. La variación afecta a la realidad entera. No a la realidad en tanto que sujeto.

En una o en otra medida, todo devenir está apoyado en una variación, en este sentido, así explicado, no porque el devenir sea formalmente una variación, sino porque la variación es la forma básica del dinamismo de todos los dinamismos de la realidad.

Por tanto, hay que decir concretamente *cuál es el dinamismo de la variación*. Y hay que considerar que el dinamismo de la variación pende de los tipos de variación que se puedan registrar en la realidad.

Considero, pues, aquí los distintos tipos de variación que hay en la realidad.

Aristóteles llamó a todas estas variaciones que voy a citar *ἀλλοίωσις*. El refirió más bien el concepto de *ἀλλοίωσις* al orden de la cualidad; no importa ahora; tomo la palabra *ἀλλοίωσις* en el sentido más genérico de variación. Por tanto, como sinónimo de movimiento o *κίνησις*. Ahora bien, Aristóteles dice que hay nada más que tres tipos de variaciones, para determinar los cuales le basta con recorrer las categorías. No hay movimientos o variaciones en torno a la relación, etc. No hay más que tres tipos posibles de movimientos accidentales. A saber: los movimientos que afectan a la cantidad —el movimiento de aumentar o disminuir la cantidad—. Hay también la variación de la cualidad. Y puede haber una variación de lugar. Hay pues el movimiento local, el movimiento cuantitativo y el movimiento cualitativo. Y esta división tripartita de las *κινήσεις*, de las variaciones, ha gravitado de una manera pertinaz a lo largo de la historia de la Filosofía, de una manera un poco desconsiderada. Y no porque no sea verdad, que lo es, ¿cómo no va a serlo? Pero esa verdad está manejada de una manera un poco imprecisa en esta concepción tripartita de Aristóteles.

En primer lugar, tomemos los movimientos locales, que dice Aristóteles. Se propende a identificar, y el propio Aristóteles lo hace así, el movimiento local con el movimiento mecánico. Ahora, esto es absolutamente falso. En tiempo de Aristóteles esto era claro. Pero desde la segunda mitad del siglo XIX esto es completamente falso. Hay cambios de lugar que son movimientos locales, y que, sin embargo, no son de carácter mecánico. Efectivamente, las variaciones de lugar de un campo... las variaciones de lugar que produce la propagación de un campo electromagnético, ¿cómo no van a ser cambios de lugar? La prueba es que con aparatos de radio, etc., se van alcanzando sus ondas a distancia, mientras se van propagando. Y esos movimientos y variaciones no son de carácter mecánico. Todo el intento de reducir el campo electromagnético a fuerzas mecánicas resultó absolutamente

fallido. Hay que tomar el campo electromagnético como un campo irreductible a un movimiento mecánico. Un movimiento mecánico es aquel que es función nada más que de las masas y de las distancias, y cuya fuerza se dirige en la línea que une los centros de gravedad de las dos masas en cuestión: ese es el movimiento mecánico. Ahora bien, esto no acontece en el campo electromagnético, donde la variación de un vector eléctrico horizontal produce la aparición de un vector magnético que le es ortogonal. El intento de haber reducido esto a fuerzas de elasticidad de un posible medio hipotético, que fue el éter, ha resultado siempre fallido en la historia de la Física. No es en manera alguna identificable un cambio de lugar con un cambio de carácter mecánico.

En segundo lugar, en esta enumeración parece que se trata simplemente de una diversidad. Esto tampoco es exacto rigurosamente hablando. No hay duda ninguna de que al fin y al cabo, con toda su elementalidad y su ramplonería metafísica aparente, el cambio de lugar, la variación local, es la estructura dinámica básica de cuanto acontece en la realidad. Básica: no otra cosa. No se trata de decir que es formalmente el único tipo de actividad. Esto sería un mecanicismo grotesco. Pero digo que sin movimiento local no existen ni son posibles todos los demás dinamismos que hay en la realidad. Piénsese en el crecimiento. El crecimiento no es simplemente un cambio de volumen. Se debe a algo. En las plantas se descubrirán las auxinas, los factores de crecimiento, etc. Todas estas reacciones físico-químicas incluyen en buena parte un movimiento local, un desplazamiento en virtud del cual se produce el crecimiento. El crecimiento no es, sin más, ese desplazamiento. Pero no habría crecimiento sin ese desplazamiento local. En las diferencias cualitativas acontece lo propio. Pero si se toma la teoría cinética de los gases, la teoría termodinámica, la teoría cinética de la temperatura, ahí, sin duda, el desplazamiento es una estructura básica para todo cambio cualitativo, etc. Ahora bien, Aristóteles

se limita a distinguir estas especies de movimiento, y dice que de todas maneras el movimiento local es el más aparente de todos los movimientos.

En tercer lugar, en su concepción del movimiento y de esta clasificación de los movimientos, Aristóteles parte —y no puede menos de ser así, es un punto de partida bien obvio— de las sustancias que componen el Universo. Como si el movimiento fuese algo que, por las razones que sea, emerge activa o pasivamente del sujeto que se está moviendo.

Ahora bien, en lo aquí expuesto he tratado de hacer ver que todo dinamismo, y en este caso el de la variación, no tiene sentido sino desde el punto de vista de una respectividad. Aristóteles omite por completo este punto de vista en su concepción filosófica de la variación y del dinamismo.

Se trata, por consiguiente, de partir de una estructura básica y primaria de respectividad del Universo, una respectividad en la cual, evidentemente, las sustantividades están en respectividad y son activas por sí mismas. Y manteniendo juntos este carácter de respectivo y de activo por sí mismo, que queda actualizado precisamente en la totalidad de la respectividad, es cuando tenemos justamente la estructura misma del dinamismo variacional.

Es preciso ahora preguntarse respecto de este dinamismo: en primer lugar, en qué está, en qué consiste este dinamismo radical y elemental. Y, en segundo lugar, decir brevemente por qué y en qué sentido este dinamismo de variación es un dinamismo radical, que afecta no solamente al mundo físico, sino a la realidad entera.

PRIMER PUNTO: LA RESPECTIVIDAD BASICA

En primer lugar hay que considerar la respectividad más elemental, que es la respectividad de las realidades materiales.

Sin embargo, insisto: nada hay que esté exento de una referencia a un lugar. Precisamente, como decía, para indicar que algo es absurdo se dice en griego que es ἄτοπον.

Todo lo que es real, está en alguna parte. Se discutirá en qué forma está. Esto es otra cuestión: volveré sobre ello. Pero como quiera que sea, sin esa referencia al lugar no hay posibilidad ninguna de hablar de realidad. De ahí que, en este sentido, todo este dinamismo de la variación está fundado primariamente sobre el hecho de que las cosas están en un lugar, en una o en otra forma, y de que la respectividad fundada en el lugar es por consiguiente la respectividad básica de todo dinamismo o variación. Más aún. El dejar de estar siempre en un sitio, y ir a otro sitio es algo que no tiene sentido más que en la respectividad. Sería un grave error, en el cual se puede caer por vías muy distintas —una la de Aristóteles y otra la de Newton— el absolutizar, en cierto modo, el lugar que las cosas ocupan. Es absurdo empezar por ahí, y luego referirse a sí, en efecto, en el mundo hay otras cosas respecto de las cuales el lugar que ocupa la primera está en relación con ellas. El lugar de una cosa es siempre constitutiva, y esencial, y formalmente respectivo a las demás cosas.

Aristóteles pretendía encontrar un lugar absoluto en el Universo. Y esto es quimérico. Pero Newton, dando un viraje por el lado opuesto, pretendía decir que los cuerpos están en el espacio, y que, por consiguiente, el lugar se define respecto del espacio y no respecto de las demás cosas. Ahora bien, esto es quimérico, naturalmente.

El lugar es esencial, constitutiva y formalmente respectivo; si empleo la palabra respectivo es, en este sentido, respectivo a los lugares de las demás cosas.

Las cosas están, pues, en respectividad por razón del lugar que ocupan, y ésta, digo, es la respectividad básica, que ha de colocarse en la raíz misma de toda consideración sobre el dinamismo variacional.

Hay que preguntarse, por tanto, en primer lugar: en qué consiste esta estructura básica.

En segundo lugar, cuál es el carácter dinámico del movimiento local puesto que es la forma más elemental.

Y, en tercer lugar, la pregunta es acerca del dinamismo local como respectividad básica de toda variación.

I. La estructura misma del espacio

Hay que partir del lugar —bien entendido, lo digo una vez más—, un lugar que un cuerpo ocupa respectivamente, relativamente a los demás. Aquí partimos —inmediatamente pondré la sordina, que es menester poner para que se convierta esto en Metafísica general y no en un problema de Cosmología—, parto de que el lugar que tiene un cuerpo lo tiene ocupándolo. Donde por ocupación se entiende una especie de correspondencia biunívoca, que diría un matemático, entre los puntos del cuerpo y sus partes y esa especie de periferia externa que llamamos lugar, que se llama justamente su τόπος. Y esta correspondencia biunívoca, en virtud de la cual a esta parte del cuerpo le corresponde este lugar, y así sucesivamente, es lo que llamamos ocupar el lugar: llenarlo. Una manera, pues, de estar en el lugar, la más elemental, es estar ocupándolo.

Ahora bien, la respectividad que se funda precisamente en esta ocupación del lugar es lo que llamamos el espacio. El espacio es la respectividad de las cosas reales por razón del lugar ocupado por ellas.

Insisto en la palabra ocupación, en la palabra realidad y en la palabra respectividad.

De ahí que lo que llamamos el espacio —una idea naturalmente del todo ajena a la Metafísica de Aristóteles, y falseada como indicaba en la Física de Newton—, la idea del espacio, es mucho más compleja en su propia estructura de lo que a primera vista pudiera parecer.

No voy a tratar de decir cosas que nadie haya dicho del espacio; lo que quiero es decir las de modo que aparezcan desde el punto de vista en que yo me coloco. Porque que el espacio tiene tres estructuras está en todos los libros de Matemáticas; ahora se trata de ver por qué. Y digo: la respectividad en que están unos cuerpos con respecto a otros, por razón del lugar que ocupan, en primer lugar da motivo a una estructura, que es justamente lo que he llamado *estar «junto a»*. En ese caso, la respectividad no tiene más carácter que el que unas cosas estén junto a otras: es el espacio como conjunto de puntos; es lo que desde el punto de vista de la estructura del espacio constituye el objeto de una ciencia: la Topología. Se puede decir que el espacio es continuo o discontinuo, es o no es conexo, tiene lagunas, si el orden de conexión múltiple es o no compacto, etc. Es la *estructura topológica del espacio, del estar «junto a»*.

Pero en la respectividad no hay solamente el estar junto a, hay también el estar en dirección hacia. Es decir, hay una determinada dirección paralela, respecto de la cual todas las demás direcciones puedan ser definidas. Ahora, esto es lo que un matemático llamaría *la afinidad*. El desplazamiento paralelo es justamente el que determina la dirección de los puntos en el espacio. Por ejemplo, suponiendo que fuera verdad lo que Galileo pretendía, que los cuerpos por inercia se mueven en un espacio euclidiano, evidentemente, la translación paralela, la afinidad, estaría definida justamente por la propiedad que de chicos nos enseñaban: nos daban dos definiciones de la línea recta: la más corta entre dos puntos —de ésta no tenemos por qué hablar en este momento—; y aquella otra definición: la línea cuyos puntos están todos en la misma dirección. El problema está en definir las direcciones. Esta estructura es justamente la afinidad. «Junto a» da lugar a la topología. En «dirección hacia» es la afinidad, el paralelismo.

Pero, en tercer lugar, hay una respectividad que es

colocar un lugar, y por tanto el cuerpo que lo ocupa, a distancia de otro. Y esto es justamente la *Métrica*.

Junto a, en dirección hacia, y a distancia de, son las tres estructuras fundamentales y esenciales que tiene el espacio. La continuidad, el paralelismo y la distancia. Ahora bien, lo curioso de estas estructuras es que una estructura no determina de ninguna manera la estructura siguiente. Si se toma una estructura topológica determinada, se puede definir una translación paralela y una dirección de infinitas maneras. La topología no determina una afinidad espacial. Y siguiendo la consideración, ni la topología ni la afinidad definen unívocamente una métrica. Sería absurdo que fuera posible. En cambio, lo único que la matemática puede hacer, y lo ha hecho hace muy pocos años, es encontrar las condiciones necesarias y suficientes para que un espacio topológico sea metrizable, es decir, sea susceptible de ser definida una distancia en él. Se trata de unas ciertas condiciones cuya determinación constituye el teorema de Nagata y Smirnov. Pero que sean condiciones necesarias y suficientes no quiere decir que estén forzosamente cumplidas. Hay espacios topológicos que no son distanciables, que no son metrizable, etc. En cambio, la recíproca sí que es absolutamente verdadera. Una métrica determinada implica una afinidad determinada, y además induce una topología absolutamente determinada.

Puesto que la realidad tiene una métrica determinada, en esta estructura del espacio es donde se inscribe precisamente el momento, el carácter dinámico de la variación local, que es el segundo punto que interesa examinar.

II. La estructura del espacio como respectividad

La estructura del espacio es una respectividad *in re*. Estoy refiriéndome al espacio de la Física, no aludo a la consideración de la Geometría, que es otra cuestión.

In re es una respectividad en variación local. No hay duda ninguna. Al fin y al cabo lo que llamamos el espacio es el espacio que dejan las cosas para... Y la primera prolongación de ese «para» sería para «estar» las unas entre las otras, y sobre todo poder «moverse» las unas entre las otras. Justamente ahí, el momento de variación local es esencial para esta consideración del espacio. El espacio como libre juego de los movimientos mecánicos, de los movimientos locales.

No solamente esto es así, sino que precisamente lo que llamaríamos las estructuras geométricas y espaciales del espacio físico no son otra cosa sino el precipitado, en definitiva, que las cosas que ocupan el espacio decantan en él. ¿Qué es, por ejemplo, una línea recta en el ejemplo que he puesto antes de la inercia de Galileo? Es un movimiento inercial que lo consideramos en un espacio euclidiano de tres dimensiones, etc., y que es una línea recta. Sí. Pero se podría concebir una cosa distinta: se podría concebir que este espacio no es euclidiano, y que no hay líneas rectas, que es otra cosa distinta, sin embargo el movimiento inercial seguiría existiendo: como línea geodésica. El espacio por sí mismo no tiene estructuras, no tiene más estructuras que las que le imponen los cuerpos que lo ocupan, cada uno en su lugar, y además el sistema de desplazamientos: esto es de índole puramente física. Y los desplazamientos considerados en su pura respectividad es lo que constituye la estructura del espacio físico. Ahora bien, de estos factores físicos que determinan sus estructuras hay esencialmente tres: la luz, la gravitación y la acción.

La luz, que determina precisamente el límite de la velocidad tope en la realidad. La gravitación, que determina su curvatura. Y la acción que, en definitiva, no sabemos lo que determina, ni lo que determinará en el futuro. Es la mecánica cuántica. Si saldrá o no de su indeterminación y de su carácter ondulatorio, y qué será de ella, ¿quién puede saberlo? A sus grandes creadores nunca les ha parecido que se

podría eliminar la determinación de unas trayectorias, etc. En fin, los puros accionistas, como por ejemplo, Heisenberg, dicen que sí.

Comoquiera que sea, la luz, la gravitación y la acción son las grandes determinantes de lo que llamamos la estructura física del espacio. Naturalmente, se entiende siempre que el cuerpo que se mueva en el espacio no esté sometido a la acción de fuerzas. Es decir, que un movimiento, un cuerpo abandonado a sí mismo en condiciones físicas, a saber, en luz, en gravitación y en acción, determina estas estructuras del espacio.

Esto supuesto, el movimiento tomado en sí mismo no es un estado del móvil. Esto fue precisamente lo que constituyó, a mi modo de ver, la superación del concepto de movimiento elemental en Galileo, respecto de Aristóteles. En el movimiento Aristóteles busca, ante todo y sobre todo, el *ens mobile*. Porque partía precisamente de que hay un *ens*, una sustancialidad que tiene un estado de movimiento y de variación. Y entonces dice Aristóteles de este sujeto que se mueve, que el movimiento es ἐντελέχεια τοῦ δυνάμει ὄντος ἢ τοιοῦτον¹ que es la actualidad de la potencia en tanto que potencia, es decir, el acto imperfecto, como él decía, ἄτελής². Ahora bien, esto no es nada evidente ni obvio. Porque lo primero que hay que decir como cosa obvia, es que el movimiento es siempre una respectividad en que se encuentra el móvil respecto de otros cuerpos. ¿Respecto de quién se va a mover el cuerpo? ¿Respecto del espacio, del espacio absoluto? Si no existe el espacio absoluto. El espacio es la respectividad de unos cuerpos con otros. El movimiento envuelve esencial y constitutivamente una relatividad, un principio de relatividad. Relatividad no es el movimiento mismo; al contrario: el movimiento tiene un carácter muy absoluto. Lo que es relativo es saber

¹ Phys. III, 1: 201 a 11.

² Phys. III, 2: 201 b 31; De An. III, 7: 431 a 6.

quién se mueve y quién está quieto, porque esto no tiene sentido decirlo de un modo absoluto. Depende de a quién queramos considerar en movimiento y a quién queramos considerar en reposo. El movimiento es esencial y formalmente una respectividad variable, es decir: es una estructura o parámetro que existe en la realidad. Sería quimérico seguir la discusión con Aristóteles o con Leibniz, porque lo que habría que decir es: que lo que no es verdad es que el movimiento mecánico como tal, el movimiento local, nazca de las condiciones de un sujeto. No nace de las condiciones de un sujeto sino que el Universo entero está *en* movimiento. El llamado movimiento es un parámetro independiente en la consideración del Universo.

El Universo no está constituido por unas sustancias de las cuales resultara que hay un movimiento local. No. Si nos colocamos desde el punto de vista de la Creación, Dios ha creado unas cosas, pero, además, las ha creado en movimiento. Y no hay más que decir. Es un parámetro independiente. Es absolutamente inocuo, impropio, pretender explicar el movimiento partiendo justamente de la condición del móvil.

El ejemplo del principio clásico de Relatividad en los movimientos rectilíneos mecánicos es bien tópico (la estación de ferrocarril en que, evidentemente, uno no sabe qué tren se mueve), no es menos verdadero, según pretendió demostrar Einstein, en la Relatividad especial, etc. Incluso en el caso de los campos gravitatorios. Se podrá decir —volvamos a los trenes— si se para el tren de un frenazo, y cae una maleta sobre mis pies, a quien le ha caído es a mí y no al otro tren que está enfrente. Sí. Pero no se trata de esto. Se trata de saber si me ha caído a mí porque mi tren tiene un campo gravitatorio positivo, o al revés, porque el tren que está enfrente ejerce un campo de gravitación negativo, por el cual hace que la maleta se caiga. La estructura de la gravitación es la curvatura del Espacio. La cual abarca a los cuerpos que están dentro de ella. Pero la gravitación, para Einstein, no es

una fuerza; lo voy a exponer enseguida. Es como en el caso de la inercia, una estructura del espacio.

El movimiento es un estado, un invariante dinámico en el Universo, naturalmente en un sistema determinado. El movimiento puede, a su vez, variar. Pero siempre es que las cosas se mueven precisamente porque el Universo está en movimiento. No está el Universo en movimiento porque las cosas, por una interacción de las unas sobre las otras, se ponen en movimiento las unas a las otras. La estructura del Universo es, en y por sí misma, constitutivamente dinámica. Y en este sentido evidentemente debe decirse que cambia porque *de* viene, es decir, porque hay un dar de sí previo, que es precisamente el que constituye la actividad de la respectividad del todo en cuestión.

Naturalmente, esto no hace eludir el problema sino aparentemente; lo que hace es al revés: centrar el problema de la causalidad en el movimiento. ¿Dónde está la causalidad en el movimiento, en el movimiento local? Aparentemente, uno apelaría a la propia mecánica, a la fuerza como la causa del movimiento. Sí; pero ésta es una respuesta absolutamente impropia. Y por varias razones:

En primer lugar, no todo movimiento en la Física está producido por una fuerza; en manera alguna. En el caso de un movimiento inercial, cualquiera que sea su origen, o aunque Dios lo hubiera creado en puro estado de inercia, este movimiento inercial no lleva en su seno una fuerza. Todas esas especulaciones medievales sobre el ímpetu, etc., no pasan de ser especulaciones carentes de sentido. Evidentemente no todo movimiento está producido por una fuerza.

Para lo que hace falta una fuerza es para algo distinto: para cambiar la velocidad del movimiento. Esto sí; para producir una aceleración. Esta es la definición misma de Newton: la fuerza es el producto de la masa por la aceleración. Esto es absolutamente verdad, si bien hace que no se

pueda identificar ni remotamente el concepto de causa de movimiento con el concepto de fuerza.

Pero, en segundo lugar, es que el concepto de fuerza es en sí mismo y en toda su universalidad, aun limitado a este caso de las aceleraciones, absolutamente problemático dentro de la Física. En fin, hasta Einstein se pudo hablar de las fuerzas, por ejemplo de la fuerza de la gravitación. Ahora bien, Einstein ha relativizado por completo el concepto de fuerza. Para Einstein no hay más realidad que los campos: el electromagnético y el gravitatorio; y lo que llamamos fuerza es la manera como el hombre siente la intensidad del campo en un punto determinado. Pero no es una fuerza la que produce el campo. La fuerza no tiene carácter causal. La gravitación es una estructura: la curvatura del Universo. No existe para Einstein fuerza de gravitación. Ni remotamente.

Por estas razones físicas, por tanto, no solamente no es lo mismo causa que fuerza, sino que, ahora por razones filosóficas, esta identificación no puede hacerse. Y es que en esa identificación se confunden la causalidad y la causa. Y son cosas distintas.

A pesar de todo lo que tiene de imposible el decir cuál es la última raíz de los movimientos locales que hay en el Universo —de los «locales» trato, no de otros—, tiene sin embargo el movimiento inexorablemente ese momento de ser algo que está aconteciendo en la realidad, y que el hombre en su inteligencia sentiente está percibiendo precisamente —el movimiento de variación de lugar, por ejemplo— como una funcionalidad dentro de lo real. Toda variación es variación de realidad y en la realidad. Ningún movimiento se produce de una manera arbitraria y azarosa, sino que todo movimiento es una variación respecto del lugar que se ocupara por la razón que se quiera (pero no entro aquí en este problema de las razones); evidentemente hay la percepción de una funcionalidad de lo real en tanto que real, y en este caso lo real en tanto que tiene esta nota adherente que

llamamos lugar. Justamente, esto es lo que he llamado causalidad. Aquí hay, naturalmente, una diferencia esencial entre la Filosofía y la Ciencia. El científico que leyese esto que escribo diría que eso a él no le interesa. Naturalmente. Como que yo no pretendo hacer Mecánica. Ni integrar ecuaciones diferenciales de movimiento. Lo que digo es cuáles son las condiciones que la realidad debe cumplir para que haya esos movimientos, cuyas ecuaciones el científico describe. Y lo que digo es que esa condición es que haya causalidad. Ahora, en manera alguna, queda con esto dicho que se haya determinado cuál es la causa del movimiento. Porque la verdad es que *puede preguntarse si existe realmente la causa del movimiento*, en el sentido de que es una cosa lo que desencadena el movimiento. Esto es una pura hipótesis, todo lo obvia que se quiera, pero completamente arbitraria. ¿Dónde está dicho que el movimiento del Universo sea algo desencadenado por las cosas, y mucho menos por una cosa? El Universo está en movimiento en y por sí mismo. No hay nadie ni nada que haya desencadenado el movimiento del Universo. Si se quiere hablar de causa, habrá que decir que es la totalidad del Universo. La respectividad integral, el todo en cuestión es el que sería la causa de las variaciones de lugar que acontecen dentro del Universo. Pero no porque haya una cosa especial y determinada que ha desencadenado el movimiento en una sustancia determinada, y se propaga a otra, etc. Esto no pasa de ser una pura hipótesis imaginaria. La causa del movimiento es pura y simplemente la índole activa de la realidad en su lugar, ni más ni menos, ni menos ni más; y la realidad tomada en su respectividad, a saber: en la totalidad del Universo.

El Universo está en movimiento. No hay ninguna cosa que haya desencadenado un movimiento o los movimientos del Universo (hablo de los movimientos locales, bien entendido).

Pues bien, este dinamismo consiste en un dar de sí, y, decía, hace ver todo lo que puede dar de sí un cuerpo, por

razón de sus estructuras y de sus notas, para ocupar distintos lugares en el espacio. Cosa que no es obvia: no cualquier cuerpo puede ocupar cualquier lugar en el espacio. Pero es esencial que ocupe alguno. Probablemente es esencial que pueda variar, pero esto no quiere decir que el elenco de posibles lugares sea accesible a todos los cuerpos. Una botella no puede estar en el Sol; no por nada, sino porque se desintegraría. Un cuerpo puede ocupar muchos lugares, pero no todos los imaginables.

Y precisamente porque no puede ocupar todos los lugares imaginables, decimos evidentemente que es un dar de sí. Da de sí, dadas sus condiciones físicas y sus notas, el elenco enorme, pero no indefinido ni infinito, de lugares que un cuerpo puede ocupar en el espacio. De ahí que en este caso, aunque el devenir sea mínimo y sea máximo el cambio, sin embargo no está exento el movimiento local de la condición del devenir. Cambia, en definitiva, porque deviene. Porque se pone en juego la capacidad que tiene de ocupar distintos lugares en el espacio, y una capacidad que se pone en juego, no porque sea una potencia distinta de la sustantividad y que la excite otro, que está fuera; no, sino sencillamente porque es el cuerpo, incluso en su nota espacial, el que es activo por sí mismo, y tiene forzosamente que estar en actividad espacial y tónica, respecto de las demás sustantividades del Universo.

III. *El dinamismo local como respectividad básica de toda variación*

El movimiento local es la base de todas las demás variaciones tanto cuantitativas como cualitativas. Y lo es, por la misma razón por la que, según los escolásticos, la cantidad es el *accidens radicalis*. Pues bien, el movimiento *radical* es el cambio de lugar.

Naturalmente con cierta razón preguntará el lector a qué

se debe esta pesada explicación que he hecho acerca del espacio, cuando lo obvio parece ser que el Universo, y la respectividad de las cosas que están en él, no tiene solamente estructura espacial sino también temporal. Y ¿por qué no he hablado del tiempo? Porque, aunque esto pueda parecer una herejía, el tiempo no afecta directamente a la realidad en cuanto tal. Afecta a la actualidad que tienen las cosas en su respectividad. Esto sí. Y la actualidad de la variación de lugar, de esta dinámica variacional en la respectividad espacial del Universo, es justamente lo que llamamos el ser de ese dinamismo.

Pues bien, el modo de ser del dinamismo, en tanto que transcuriente, es lo que llamamos tiempo. El tiempo es el acto ulterior; un acto ulterior respecto del movimiento. Cosa que no le acontece al espacio.

El tiempo es un modo de ser del movimiento, pero no es aquello que formalmente constituye el movimiento. Así considerado, el tiempo tiene también una compleja estructura. Muy paralela a las estructuras espaciales. Tiene, en primer lugar, un carácter como espacial —digo un carácter de continuidad, una especie de topología del tiempo, una *cronología*. Evidentemente, el pensamiento indio, o por lo menos mucha parte de él, pensaría en que la estructura atómica del tiempo no sería continua, etc. Es un problema topológico.

En segundo lugar, el tiempo tiene una estructura de afinidad completamente determinada: transcurre unilateralmente en una dirección única: unidireccionalmente del pasado hacia el futuro. La posible reversión del tiempo no acontece más que un poco artificialmente en determinadas ecuaciones de la Física cuántica, en las colisiones de partículas de alta energía. Pero quede la cosa en suspenso, porque cuantas veces he querido que eso se me explique, ... incluso se lo he pedido al propio Heisenberg, que siempre me ha soltado grandes discursos, pero nunca me ha resultado clara su exposición.

Y, en tercer lugar, el tiempo tiene una estructura mensurable, que es la cronometría.

La cronología, la estructura unidireccional del tiempo, y la cronometría son las estructuras del tiempo, entendido como el acto ulterior, o la actualidad del dinamismo real y físico espacial de los cuerpos, desde el punto de vista de la actualidad en la respectividad.

SEGUNDO PUNTO: CARACTER BASICO DE ESTA RESPECTIVIDAD

Esta estructura de la variación local, que, como indicaba, se encuentra en una o en otra forma inmersa en la base radical de todas las variaciones cuantitativas y cualitativas, incluso tomada en su máxima generalidad de orden material, es menester tomarla con una amplitud mucho mayor, para que se vea, o por lo menos se pueda barruntar en qué medida es radical y básica esta apelación a la respectividad que diré espacial.

Y es que, efectivamente, hasta ahora he partido de la realidad material, caracterizada por un modo especial de estar en el lugar, que es ocuparlo. Pero no es la única manera de estar en un lugar, ocuparlo. Por ejemplo, el espíritu humano está en el cuerpo de cada uno; sin embargo, no lo ocupa en el sentido que lo hemos definido. No se puede decir a qué punto del cuerpo corresponde un punto del espíritu. Cuantas veces se ha intentado semejante averiguación, por ejemplo en el paralelismo psicofísico con el cerebro, se ha visto inmediatamente que eso es un caldo de cabezas. Algo que no tiene sentido. Y, sin embargo, el espíritu de cada hombre, dentro de los límites más o menos definidos de su cuerpo, naturalmente está en él, y no está en el cuerpo de otro.

Ocupar el espacio es un modo de estar en el lugar, es

estar en él *circunscriptivamente*, que dirían los escolásticos, que también dicen cosas buenas.

Pero hay otro modo, acabo de citarlo, que es estar *definitivamente*. Es decir, está definida la actuación y la presencia de una realidad en el espacio, sin que por eso esta definición sea ocupar el espacio. Y entonces se ve inmediatamente la enorme transcendencia que tiene el espacio, el lugar, en todas las entidades que hay en el Universo. No hay nada que esté exento de alguna referencia al espacio, como quiera que sea, tomada en esta máxima amplitud. Incluso, considérese la Historia. No tiene sentido ninguno el pretender, por ejemplo, tomar una gran obra literaria, digamos una tragedia griega, o una comedia, y atribuirle a cualquier pueblo de la tierra. No lo tiene. Atribuirle a un pueblo, sí; pero a un pueblo que ocupa un determinado lugar, y no otro. La cultura de China no es comparable, es distinta por cuarenta millones de razones de la cultura griega; empezando porque la una está en China y la otra en Grecia. Esto es evidente. Hay siempre en alguna forma referencia intrínseca y constitutiva al espacio según las distintas maneras de estar en él. De todas ellas, sin embargo es básica la que acabo de mencionar: el que las realidades materiales en su variación cuantitativa y cualitativa estén presuponiendo un movimiento de τόπος, un movimiento de lugar, que no es movimiento mecánico, y no tiene forzosamente por qué serlo, y esa variación está inscrita precisamente en la estructura formal de la respectividad en cuanto tal.

El mundo está real y constitutivamente en movimiento. Y precisamente por eso se mueve en cada una de las cosas, y ese moverse de las cosas consiste en un dar de sí de ellas, es decir, en acontecer dentro del ámbito de notas, que variacionalmente tiene prefijadas la estructura de una esencia constitutiva de la sustantividad.

* * *

Al comenzar el estudio de las estructuras dinámicas de la realidad, escribía en el capítulo V lo que en éste he repetido porque era necesario tenerlo ante los ojos. Hay que partir, a mi modo de ver, de la esencial y constitutiva respectividad en que están todas las realidades del Universo. Una respectividad que no es consecutiva a su modo de realidad, sino que es formalmente constitutiva de él.

Estas estructuras, y las notas estructurales que las componen, son activas por sí mismas. Con lo cual he querido dar a entender muy expresamente que no se trata de que la realidad sea actividad —esto sería la tesis de Leibniz— sino de algo más sencillo: la realidad es activa por sí misma. Recordaba en parte lo de aquel escolástico que decía que el fuego es un principio activo por sí mismo, que si no siempre quema es porque no tiene combustible, pero que de suyo bastaría ponerle combustible para que quemara. Pues bien, el combustible del Universo está dado precisamente en la respectividad misma. De suerte que, efectivamente, el mundo está en actividad por y porque cada uno de sus momentos estructurales es formalmente activo por sí mismo. La actividad reposa sobre este carácter de ser activo por sí mismo.

Ahora bien, las diversas realidades que componen el Universo, decía, no son precisamente sustancias sino que son sistemas estructurales. La realidad está compuesta no tanto de cosas substancias sino de cosas estructuradas: de estructuras. Y estas estructuras son unas estructuras que reposan sobre sí mismas, en cuanto tienen una suficiencia de notas en orden a lo que llamamos suficiencia constitucional. Y este sistema de notas constitucionales reposa dentro de la sustantividad misma en un cierto sistema básico, más radical y más profundo, de notas no solamente constitucionales sino constitutivas; son las que constituyen precisamente por su unidad coherencial primaria lo que llamamos la esencia de una cosa: aquello que es la realidad *simpliciter* de las cosas en el mundo.

Y este sistema de sustantividades puede tener, y tiene efectivamente, un sistema de notas que no pertenecen a la esencia, ni dimanar de las notas constitutivas; unas notas que tradicionalmente se han llamado accidentales, expresión que me parece a mí hartamente ambigua. Yo he preferido llamarlas adherentes, por oposición a lo que tradicionalmente se ha dicho del accidente, que su esencia consiste en ser in-herente. Y esta diferencia estriba en que precisamente aquello a que son adherentes las notas constitucionales, no es aquello a que son in-herentes los accidentes: los accidentes son inherentes a un sujeto, a una sustancia. En cambio, aquí, se trata de unas notas que por ser adherentes determinan de una manera últimamente concreta el sistema sustantivo al que son adherentes.

De ahí hay que partir para estudiar cuáles son las estructuras del dinamismo del Universo.

He empezado justamente por aquellos momentos dinámicos que afectan a las notas adherentes, y este dinamismo es lo que he llamado variación. He tratado de hacer ver que todas las variaciones se fundan en última instancia, radicalmente, en la variación más elemental: aquella en virtud de la cual se varía aquello en que consiste, a primera vista por lo menos, algo que es tan peculiar de la realidad de una cosa, que es estar en alguna parte. Efectivamente, las cosas pueden estar, están todas en alguna parte; algo que no estuviera en ninguna parte, por lo menos intramundamente, sería un *ἄτοπον*, sería por consiguiente un absurdo, no tendría realidad. Y en tener esta nota, puramente adherencial sin embargo, decía, consiste lo que he llamado el dinamismo, desde el punto de vista de un dar de sí, de la variación local. Porque si bien es efectivamente verdad que a una cosa, a un vaso por ejemplo, no le es esencial estar allí donde está, y bien podría estar en otra parte, sin embargo, en primer lugar, no podría estar en cualquier parte, y en segundo lugar, le es esencial estar en alguna. Con lo cual los posibles cambios de lugar son

otros tantos momentos, todo lo elementales que se quiera, de un dar de sí de las cosas.

Ahora bien, en este dinamismo básico del desplazamiento se fundan en una o en otra forma todas las demás variaciones. Pero entrar a estudiar los distintos tipos de variación no es aquí del caso.

La variación es un dar de sí. Y el dar de sí consiste, en este sentido, en prefijar desde sí mismo el elenco de notas adherenciales, inclusive de lugares, en que puede estar una realidad.

Este dinamismo causal no es el único. No es el único dinamismo causal porque las realidades no tienen simplemente notas adherentes, sino que son sistemas estructurales en sí mismas. Y aquí aparece otro punto en el que hay que hacer incidir la reflexión acerca de la estructura dinámica de la realidad.

CAPITULO VII

EL DINAMISMO DE LA ALTERACION

INTRODUCCION

Ante todo, repito, todas las otras variaciones, y las demás variaciones que no son locales, el elenco entero de variaciones, sean o no locales, son el dinamismo básico sobre el que están apoyados o montados todos los demás dinamismos. Y no quiero decir con esto que los demás en modo alguno se reduzcan a esto. En idioma bancario esto sería jugar a la baja. No se trata de esto. Tampoco se trata de que los demás dinamismos sean simplemente una complicación de estos dinamismos elementales. Lo que trato de decir es que todos los demás dinamismos, en una o en otra forma, se apoyan o están basados en realidades que gozan, o sufren, de este dinamismo básico y elemental que es la variación. Después haré ver qué es este estar basado.

Ahora bien, estos dinamismos, que no son la pura variación, conciernen a las propias estructuras constitutivas de la realidad, de las realidades sustantivas.

Vuelvo a recordar y a insistir en que todas las realidades del mundo son intrínseca y formalmente respectivas. Y que los propios sistemas esenciales, y ellos en primer lugar, están

esencialmente constituidos en respectividad interna, intrínseca, los unos a los otros. Por consiguiente, el problema del dinamismo afecta no solamente a las notas adherenciales sino que afecta a las propias estructuras. Esto ya es un estrato más complicado del dinamismo, porque afecta a estas estructuras no sólo en el conjunto de sus notas constitucionales —esto por supuesto— sino además en sus propias notas constitutivas, en el sistema básico y radical, en aquello que es su propia esencia.

Y estas esencias, que por esta razón las llamo esencias constitutivas —constituyen efectivamente lo que es cada una de las cosas—, son las que constituyen el término de un nuevo dinamismo, en una respectividad dinámica.

Una respectividad dinámica en la que, repito, se entiende por respectividad dinámica por sí misma el hecho de que estas esencias, que componen el mundo, son unas esencias activas no solamente en sí mismas sino por sí mismas; por su propia condición intrínseca y formal. Lo cual no quiere decir en manera alguna que haya que definir estas estructuras diciendo que son inestables. Esto es otra cuestión. Serán o no inestables a consecuencia de lo que sean ellas en sí mismas. Pero la inestabilidad no es el carácter primario de este dinamismo de las esencias, así como tampoco significa que una esencia, por tener unos caracteres constitutivos, sea metafísicamente estable, y también inmutable. De ninguna manera. Quiero decir pura y simplemente que estas esencias, en su carácter constitutivo, y en tanto que esencias constitutivas, son activas por sí mismas. Es decir, no pueden ser lo que son sino dando de sí aquello que se traduce en sus acciones.

Ahora hay que atender a algunos caracteres que tiene esta respectividad, que como vamos a ver es dinámica.

En primer lugar, a poco que se reflexione se comprende que todas las sustantividades del Universo, por lo menos aquéllas a las que es accesible una experiencia, en su más amplio y ancestral recorrido, son constitutivamente *emergen-*

tes. Ninguna reposa sobre sí misma; en una o en otra forma emergen precisamente, ¿de qué? Por lo menos emergen en el mundo, en esa respectividad de la cual forman parte y de la que son momentos internos. Aquí, la palabra emergencia no tiene el significado que se le da cuando se alude con ella a una puerta de emergencia. No. Emerger, *e-mergere*, significa «salir de»: tal es el sentido de la emergencia.

En segundo lugar, estas cosas, las realidades sustantivas, las sustantividades, no solamente son emergentes, sino que esta emergencia tiene un *carácter substratual*.

Toda esta emergencia, sea cualquiera el sentido de esa emergencia, se apoya en un substrato. Aquí, el *substratum* no significa una especie de materia prima, de cuya complicación resultara aquello que va a emerger. No se trata de esto, sino pura y simplemente de algo en definitiva puramente descriptivo. Ninguna sustantividad, en su momento y en su carácter de emergencia viene de la nada, así directamente, sino que está *apoyada* en algo anterior. A lo cual, ciertamente, podrá no reducirse, y generalmente no se reduce, pero que es un *substratum* sin el cual esa emergencia no hubiera podido tener lugar.

De cualquier sustancia y en cualquier punto del Universo no puede emerger cualquier sustantividad. Emergen siempre sobre un *substratum* determinado, sobre la base de un *substratum* determinado.

Este *substratum*, que es el que aquí importa, es un *substratum inmediato*. Porque pueden encontrarse substratos mediatos que no son, sin embargo, el substrato que aquí me importa. Importa aquí el substrato inmediato sobre el que se apoya una esencia constitutiva para poder emerger en el Universo.

Este *substratum*, precisamente por serlo, es relativamente indeterminado. No es que lo sea completamente, pero sí es relativamente indeterminado; si así no fuera no habría posibilidad de emergencia ninguna. Habría simplemente una repeti-

ción monótona de realidades sustantivas en el Universo. Así pues, en la respectividad de las sustantividades, estas sustantividades son, en primer lugar, emergentes. En segundo lugar, están montadas sobre un *substratum*. Y, en tercer lugar, el *substratum* no opera por sí solo aisladamente, sino que está inmerso en una cierta configuración determinada. Esto es esencial: con configuraciones distintas, un mismo *substratum* y unos mismos caracteres dinámicos darían lugar a sustantividades muy diferentes. La configuración es esencial, absolutamente esencial a un *substratum* para explicar justamente este dinamismo de la producción de sustantividades y de esencias constitutivas.

Hay una emergencia, una substratualidad, y esa substratualidad está en una configuracionalidad radical y primaria.

Ahora bien, esta configuración, como todo cuanto acontece en la respectividad, es intrínseca y formalmente dinámica, y precisamente el dinamismo a que aquí voy a referirme ahora, es la configuración dinámica en tanto que configuración, es decir: un tipo de dinamismo causal completamente distinto del dinamismo que he examinado en la variación.

En la variación se trataba precisamente de un dinamismo en que varía una sustantividad, que esencialmente queda siendo la misma; aquí el dinamismo incide sobre la sustantividad en cuanto tal, y por consiguiente no es variación: es rigurosamente hablando *alteración*. Produce un *alter*.

La alteración es un dar de sí distinto de la variación. Mientras la variación consiste en prefijar el elenco de notas adherenciales que puede tener una realidad, o por lo menos en prefijar el campo de esas notas, la alteración es algo completamente distinto: es un dar de sí, en el que lo que se da de sí es justamente un *alter*, otro. Dinamismo de una gran riqueza. Sin embargo, de una gran riqueza que no está simplemente yuxtapuesta a lo anterior, sino que está apoyada precisamente en lo anterior.

Insisto una vez más en que los dinamismos del Universo

no simplemente son distintos sino que están organizados. Donde la organización no significa una teoría del concurso de causas sino que tomada la causalidad en sentido integral están organizados unos sobre otros en el sentido de que se apoyan, también dinámica y substratualmente, los unos sobre los otros. Así, por ejemplo, hay que decir que sobre el fenómeno primario de la variación, justamente de lugar, están fundados todos los demás dinamismos, como vamos a ver.

Efectivamente, el dinamismo éste de colocar las cosas en su lugar, o en lugares distintos, es un *distanciamiento*. Y el distanciamiento es la forma más elemental, pero ineludible, de la *distinción*. Toda distinción, a última hora, en una o en otra forma, está substratualmente apoyada sobre un distanciamiento. Y en este distanciamiento se produce como es natural una alteración, un *alter*. Importa ahora saber cuál es la estructura de este dinamismo de la alteración, de estos «otros» que se producen en el dinamismo que afecta a la esencia.

Este dinamismo tiene tres tipos posibles.

PRIMER TIPO: LA TRANSFORMACIÓN

En primer lugar, en este dinamismo, que incide y que afecta a las estructuras esenciales constitutivas de una realidad sustantiva, puede ser que, por su conexión respectiva con otras sustantividades, por su respectividad, se produzca lo que vulgarmente llamaríamos, y es rigurosamente hablando, una *transformación*. Efectivamente, una sustantividad se transforma en otras sustantividades. Qué se entiende por transformación: éste es el problema.

Aquí, una vez más sale al paso la concepción de Aristóteles, que al comienzo de su *Física* trata precisamente de las transformaciones. Y no puede menos de partir de las transformaciones empíricas que se constatan en la propia experiencia. Por ejemplo, el desplazamiento local. Prescindo ahora de

lo anteriormente dicho acerca de la insuficiencia de esta concepción.

Aristóteles necesita un sujeto, un sujeto móvil que se mueve, que se traslada de lugar. Mucho más hay un sujeto subyacente si tratamos, por ejemplo, de variaciones cualitativas o cuantitativas. Una planta que crece, un objeto que cambia de color, etc. Hay siempre un término *a quo* y un término *ad quem*, y además un sujeto que pasa de un término hacia el otro término.

Ahora bien, Aristóteles transpone estas consideraciones descriptivas, bastante pobres en definitiva, pero inexorables, innegables, al orden de lo que él llama las sustancias. Y entonces dice que ahí hay que concebir *la idea de una transformación que él dice sustancial*. Para Aristóteles hay una transformación sustancial, algo que de una manera monótona se repite en la Edad Media, y perdura en los siglos XVI y XVII, hasta en los libros de teología; transformación según la cual cuando me como una cosa la transformo en mi sustancia. Esto es, sin duda, una manera de hablar. ¿Cuál es mi sustancia para que se transforme un pedazo de pan en sustancia mía? Esto ya es cuestión aparte. Pero, como quiera que sea, Aristóteles tiene la idea de que una transformación sustancial envuelve siempre dos términos: uno, aquello que formalmente constituye una sustancia, por ejemplo que sea carne, que sea una encina, que sea un vegetal cualquiera determinado, etc., y aquello en que se va a transformar, que es una realidad distinta. Por ejemplo, si yo como carne, se transforma en mi sustancia. Hay otro tipo de transformaciones sustanciales, por ejemplo, en el caso de la generación, la cual consiste en que una forma sustancial distinta, por lo menos numéricamente de la primera, aparezca en la realidad. Pero, ¿en qué realidad? En el sujeto subyacente a ella. Ahora bien, como se trata de una sustancia, no hay un sujeto sustancial entero. Y Aristóteles tiene que forjar esa sutil y maravillosa idea, que ha pasado al lenguaje corriente, de la

materia prima. La materia prima que no es una materia, una cosa determinada, sino que es el principio potencial, indeterminado, en virtud del cual esa materia que pierde una forma sustancial, adquiere por influencia de la primera una nueva formalidad sustancial. De esta manera la transformación sería para Aristóteles, rigurosamente hablando, una transmutación. Es decir, una sustancia determinada tiene una forma sustancial; esta sustancia por la acción de otra sustancia pierde esta forma sustancial, y la acción de la sustancia que produce esta pérdida es la que *educe* —diría un escolástico— precisamente de la materia prima, la nueva forma sustancial, y le da un carácter sustancial nuevo. Ahora bien, esta idea de la transformación sustancial, por muy transformante que sea, no es fácil de admitir sin más. Porque esa transformación ¿es rigurosamente hablando transformación? Sería una sustitución de una forma sustancial por otra. Todo lo causada que se quiera por interacción con otra sustantividad: esto es otra historia. Pero sería el que una materia prima, dotada de una forma A, después aparezca dotada de una forma B. ¿Se puede decir que se ha transformado la sustancia? No. ¿Se transforma la materia prima? Tampoco. Aristóteles recurre entonces a un expediente: se transforma el «compuesto». Pero ¿cómo se puede decir que se transforma el compuesto? ¿Es que se admite que a perpetuidad existen las formas sustanciales en la naturaleza? Es lo que Aristóteles creía, indudablemente. No voy a entrar aquí en la crítica de este aspecto del aristotelismo que llevaría demasiado lejos. Como quiera que sea, a primera vista esto no sería una transformación sino una especie de sustitución de formas. Pero prescindamos de ello y supongamos que fuese transformación.

La concepción de Aristóteles tiene algunas dificultades.

En primer lugar, el problema vuelve a aparecer en todos los dinamismos, evidentemente. Aquello que es término de una transformación no es sujeto sino una sustantividad. La idea de la materia prima en Aristóteles no puede tener un

acto propio. Pero ya Suárez empezó por decir que tenía un acto propio: Suárez comprendía —al fin y al cabo hombre de los siglos modernos— que era un poco difícil esta idea de la materia prima puramente indeterminada.

Como quiera que sea, no se trata de una sustancia sino de una sustantividad. Esto es lo que está justamente en transformación; hay una sustantividad. Y una sustantividad que está constituida formalmente por un carácter estructural, no por un carácter subjetual, de unos accidentes. Ni tan siquiera de unas formas sustanciales. Sino que formalmente hablando es una estructura, y por consiguiente para que la transformación sea verdaderamente transformación, lo que tiene que hacer es transformar la estructura. No simplemente sustituir estructuras sobre una materia prima.

Y, efectivamente, ¿dónde está entonces la transformación de la sustancialidad en la concepción aristotélica? No aparece en ninguna parte. Aparece una materia prima dotada de dos formas sustanciales distintas, causada la segunda por una sustantividad que hace desaparecer a la primera, y educa de la materia prima una segunda. Pero, en primer lugar, eso realmente no es una transformación.

En segundo lugar —voy seriando dificultades, incluso en su aparición histórica—, los medievales cayeron rápidamente en cuenta de ello —sobre todo los escolásticos—, cuando comenzaron a averiguar las cosas de la Química. Existía entonces lo que ellos llamaban *el problema del mixto*, το μικτόν, *el problema de la mezcla*. Se juntan diversas sustancias, y se produce una reacción química, diríamos en términos modernos, y en esta reacción química se produce un cierto cuerpo nuevo. Naturalmente, hoy pondríamos una fórmula estructural de átomos, de los átomos que componen la molécula. Pero prescindiendo de esto tomo la cosa como la tomaban ellos, muy descriptivamente, como es natural, porque en su momento no se conocían los átomos ni las moléculas. (Pensemos que, todavía en 1888, Bergson escribía

que es más que problemática la existencia de un átomo, de modo que no inculpemos a los escolásticos de no hablar de átomos.)

En aquel entonces se preguntaron inmediatamente si los elementos componentes existen en el mixto de una manera actual o no. Y hubo las dos opiniones. Para los unos, en el ácido clorhídrico, por ejemplo, estarían el cloro y el hidrógeno actualmente como tal cloro, y como tal hidrógeno. Mientras los otros decían, pues no: se forma una sustancia nueva, completamente nueva, con su materia prima y su forma, y naturalmente los elementos, el hidrógeno y el cloro, los cuales se obtienen en un análisis, pero es volviéndolos a producir. Allí no están *actualmente*, están nada más que *virtualmente*. Son las dos tesis: de la *presencia actual* y de la *presencia virtual*.

Ahora bien, yo he pensado siempre que no es verdad ni lo uno ni lo otro. Porque las dos concepciones, de la presencia actual y de la presencia virtual, están constitutivamente montadas sobre la idea de la sustancialidad. Pero el ácido clorhídrico, al igual que todas las realidades del mundo, es un sistema estructural. Y si el ácido clorhídrico es un cuerpo nuevo no es porque las sustancias que han conducido a él se mantengan ni actual ni virtualmente, sino porque esas sustancias han dado lugar a *propiedades sistemáticas nuevas*, que no son distribuibles entre los elementos que han dado lugar a la aparición del ácido clorhídrico.

Si el ácido clorhídrico no tuviera más propiedades que las aditivas, es decir: si no tuviera más que las propiedades intermedias de peso, de volumen, etc., de las sustancias que lo componen, no sería un cuerpo nuevo, sería una mezcla. No sería lo que en la vieja Química se llamaba una combinación, que es cosa distinta. Si tenemos un cuerpo nuevo es porque tiene unas ciertas propiedades sistemáticas que no se pueden distribuir aditivamente entre las partes que lo componen. Para poner un ejemplo bien trivial: tómese el caso de la

energía potencial. La energía cinética, es bien sabido, de un sistema de puntos discretos es la suma de la energía cinética de cada uno de los puntos que componen el sistema. Esto es una verdad mecánica muy elemental y muy trivial. Ahora, ¿se puede hacer esto con la energía potencial? No se puede. La energía potencial es función del sistema, no se puede distribuir entre cada uno de los puntos que componen el sistema. Esta es una propiedad sistemática.

Las propiedades sistemáticas no se reducen a una adición y a una complicación meramente aditiva de propiedades elementales, sino que son propiedades nuevas. Y en la medida en que lo son, entonces es cuando rigurosamente hablando debe llamarse al resultado transformación. No se trata de la sustitución de una forma por otra —a reserva de discutir sobre la presencia de las formas anteriores dentro del llamado mixto—, sino que es una *trans-formación*: que es cosa completamente distinta.

Si la causalidad que Aristóteles invoca para las transformaciones es justamente una causalidad *formal*, hay que resignarse a admitir que en las transformaciones podrá intervenir la forma, si existe, pero de una forma *trans-formal*. Justamente por eso hay transformación. La causalidad *trans-formal* es completamente ajena al aristotelismo. Con su idea de la educción se trata de una sustitución causal de formas; pero no es una verdadera transformación de una estructura en otra, que es aquello que da todo su contenido a lo que llamamos transformaciones en el Universo.

En tercer lugar, consideraré, a título de confirmación, algunas de las transformaciones más importantes que hay en la realidad. ¿Hasta qué punto se compadecen con la concepción aristotélica? No considero más que dos transformaciones. Una de ellas, por ejemplo, la transformación de la materia en energía: la ecuación de Einstein. Se es muy propenso a imaginar que lo que un físico entiende por energía es una especie de fluido más o menos evanescente, y

que la masa es una cosa sólida. Esto no es lo que un físico entiende por energía. Un físico entiende por energía una cosa muy concreta, aunque parezca muy abstracta, que es la capacidad de producir trabajo. Pura y simplemente esto. Y lo que la ecuación de Einstein significa es que la masa, por sí misma, es capacidad de producir trabajo. Y que, a su vez, el trabajo por sí mismo tiene cualidades de masa. Esta es la equivalencia. Ahora, es bien obvia la transformación de masa en energía. Desgraciadamente, ahí están las bombas atómicas para probarlo. Pero, ¿cuál es el sujeto, y qué materia prima es sujeto de esa transformación?

No solamente en este caso en que la diferencia entre la materia y la energía es meramente cuantitativa, como acabo de decirlo, sino que en otros casos, por lo menos en reacciones de altísima energía, de máxima energía accesible hoy en los grandes aparatos de investigación, la colisión de partículas puede producir toda clase de partículas, y entre ellas puede producir la transformación de pura energía en materia, y de materia en energía, y la aparición de partículas dotadas de toda clase de propiedades. Dejo de lado —problema de Física en el que no tengo por qué entrar— si estas partículas son realmente independientes en el sentido radical del vocablo, o si representan, como pretendía Weisskopf, estados de resonancia de partículas elementales. Esto es accesorio para el caso. La cosa es que hay una transformación de fotones, que en un choque con electrones producen por materialización un electrón o recíprocamente. ¿Dónde está el sujeto? No es fácil admitir esto. Y, sin embargo, es una transformación estructural.

La transformación no consiste en que una sustancia, una materia prima, esté dotada sucesivamente de formas sustanciales diferentes. Consiste en que una estructura, ella, desde sí misma, en tanto que estructura, dé lugar desde sí a una estructura completamente distinta.

Y ahí está el momento *trans-formal*: en que una estructura

cambie y dé de sí otra estructura —el hidrógeno y el cloro por sus características eléctricas, por sus características atómicas, por sus posiciones en el sistema periódico, etc., dan lugar, y por esa razón y no por otra, a una estructura nueva. Y eso es justamente la transformación. Todo lo que no sea interpretar transformalmente el dinamismo de las estructuras, es eludir el problemas de la transformación.

La transformación es el dinamismo de una estructura que da de sí otras estructuras. Y como se ve, está constitutivamente montada sobre un desplazamiento. Si es que no se pusieran en proximidad los elementos que lo integran, no se produciría reacción. Y esto no se refiere tan sólo a acontecimientos en la Química. Podría referirse a la generación de los hombres o de cualquier animal. Es decir, sin una aproximación local no habría posibilidad de que se produjera esta transformación. Ahora bien, no es el único tipo de dinamismo causal que afecta a las estructuras.

SEGUNDO TIPO: LA REPETICION

Hay un segundo tipo de dinamismo que, aunque parezca una paradoja, a mi modo de ver está montado sobre el que acabo de describir. Y es el siguiente: En la transformación de las estructuras, por interacción respectiva, puede ser que lo que dé de sí el dinamismo no sea una estructura nueva en el sentido que acabo de considerar —si el hidrógeno y el cloro dan lugar al ácido clorhídrico—; puede ser que en esa interacción la transformación dé lugar simplemente a la producción de una partícula o de un elemento igual precisamente que aquellos que han reaccionado. En ese caso tendríamos la repetición.

Ahora bien, *no hay ninguna duda: la repetición es un caso particular de la transformación*. Si no hubiese un proceso como el que acabo de describir no habría posibilidad de

replicar en una realidad B aquello que constituía la realidad A. Por ejemplo, los electrones o los neutrinos que pueden obtenerse por un choque de partículas elementales.

El dinamismo de la repetición es un momento del dinamismo de la transformación. Y el resultado de esta repetición es enormemente importante. Porque la repetición lo que produce es una *multiplicidad* de elementos que son iguales. Como son iguales, por lo menos en principio, esta multiplicidad no excluye la singularidad de cada uno de los electrones, pero no hace más que incluir esta singularidad. Son *singuli*, no son *individuos*. Son *singuli*, son como unidades numéricas; las puedo alterar, puedo cambiar las unas por las otras, la una no es la otra. Y toda su realidad consiste —aparte de las cualidades que tiene: su carga, su masa, su radio, etc.— en no ser el otro electrón.

Son *singuli* y constituyen una mera multiplicidad.

Pues bien, la transformación que tiene por efecto la producción de una multiplicidad de *singuli* en este sentido es justamente lo que da a todos estos *singuli* el carácter de lo que yo he llamado una clase natural. Son *clases naturales*.

El dinamismo de la multiplicidad es el *dinamismo del enclasamiento*. En este dinamismo hay menos cambio que en el dinamismo de la transformación. Pero hay, en cambio, un más dar de sí. Efectivamente, un electrón —y no sé si un electrón produce otro electrón, pero entiéndaseme lo que quiero significar: que unas partículas producen otras que sean iguales, etc., por mecanismos, que no es del caso exponer en estas páginas, y que por ellos hay más devenir, en el sentido de que hay más dar de sí. Pero hay menos cambio que el que había en la transformación. Es el dinamismo del enclasamiento. Ahora bien, el enclasamiento no es nunca una especialización.

Se ha presentado siempre el problema de la especie como si fuera una abstracción de aquello que componen los *singuli*, o los individuos, con lo cual la especie no vendría a

ser más que una especie de etiqueta más o menos justificada *in re* para individuos o singularidades, que no tienen entre sí más que una diferencia de mera multiplicidad. Ahora bien, esto, a mi modo de ver, no es exacto. Para que haya especie no basta con que haya una multiplicidad de individuos; es preciso que el mecanismo que conduzca a ella sea real y formalmente un mecanismo de multiplicación. Solamente cuando la multiplicidad es resultado de una multiplicación es cuando tendremos un resultado dinámico distinto: que es la producción de una especie.

Cuando el segundo tipo de dinamismo causal, que es éste de la repetición, tiene un carácter que vamos a llamar, a *potiori*, evolutivo, entonces tenemos un tercer tipo de dinamismo, por multiplicación, que de una manera general llamaré génesis, pero al que también puedo llamar *evolución*, calificando el fenómeno a *potiori*. Es el tercer tipo de dinamismo causal: la génesis.

El primer tipo era la transformación. El segundo, la repetición. Y el tercero, la génesis.

TERCER TIPO: LA GENESIS

Se trata aquí de una génesis de estructuras. Por consiguiente de una génesis esencial.

Las esencias, las realidades *simpliciter* que constituyen la base del Universo, están en todo instante sometidas a una fundamentación, a un dinamismo genético. Decía que la multiplicación es esencial para que haya génesis. Para que un proceso de dinamismo sea de multiplicación, a mi modo de ver, tiene que envolver algunas condiciones.

En primer lugar, que se trate de un dinamismo causal de cada una de las sustantividades. Es evidente. Imagínese que esto no fuera así, sino que *de potentia Dei absoluta*, Dios produjera la sustantividad de B, en el momento en que tienen

una cierta interacción la sustantividad A y la sustantividad P. Esto no sería rigurosamente hablando una multiplicación. Sería la producción de un ente distinto. Para que sea realmente multiplicación, en el sentido activo de la palabra, se precisa que la producción venga determinada por las sustantividades *ellas mismas*.

Y, en segundo lugar, que esta acción que está ejecutada por sí misma tenga carácter de homonimia; es decir, que en una o en otra forma aquello que en la multiplicación se produce tenga un carácter homónimo respecto de las sustantividades que lo han producido. Dicho en otros términos: es menester que esa acción sea *paradigmática*, que en una o en otra forma los productores, las sustantividades productoras de la génesis, sean en una o en otra medida paradigmas que se conservan y se perpetúan a través de las sustantividades efectadas.

Ahora bien, precisamente la unidad de los diversos términos de un dinamismo causal de este orden, por multiplicación, tiene por consiguiente una unidad paradigmática, y esta unidad es la que, por lo menos estrictamente hablando, yo llamaría un *phylum*. Los vocablos, naturalmente, están en Biología, pero no les confiero aquí un sentido biológico.

Yo quiero decir que se trata de un *phylum*, justamente de una línea homónima, y de carácter paradigmático.

Ahora bien, el *phylum* es una realidad real en el Universo, y más para un biólogo, tan real como pueda ser para un físico el campo electromagnético o el gravitatorio.

No se trata de una relación póstuma entre una sustantividad y otra; se trata de algo esencialmente constitutivo: que una sustantividad, la sustantividad hija, no sería lo que es sino en tanto en cuanto pertenece a un *phylum* determinado. Y solamente entonces es cuando rigurosamente hablando tenemos algo más que clase, tenemos *especie*: Es el *dinamismo de la especiación*.

La multiplicación no se limita a producir una esencia más

o menos homónima de la primera. Esto no es verdad. La verdad es que todas las esencias son constitutivamente individuales, y que en su individualidad son esencialmente irreducibles las unas a las otras. Las esencias causales en el *phylum* genético, las esencias genéticas ejecutan una acción dinámica concreta, en virtud de la cual los progenitores no «transmiten» simplemente una naturaleza —esto son abstracciones— sino que formalmente son la acción «constitutiva» y constituyente de la nueva esencia en cuestión, de la esencia filial. Es una acción constituyente y no sólo una acción transmisora. Y en tanto en cuanto la nueva realidad tiene una homonimia filética con la realidad de sus progenitores, decimos que pertenece a una especie, y por pertenecer a una especie, decimos que la nueva realidad pertenece al *phylum*, y recíprocamente que el *phylum* es lo que ha permitido que la esencia, que no era más que constitutiva, se haya convertido en lo que yo he llamado una esencia quiditativa, una esencia específica.

Repito que es una acción *constituyente*, no simplemente una *transmisión*. Es un verdadero dinamismo.

Ahora bien, este dinamismo causal de la génesis, en concreto puede tener dos modos de funcionamiento: Uno de ellos, el más inmediato, es la génesis que he llamado por *generación*. Efectivamente, los progenitores, por ejemplo, engendran unos hijos; así, en términos biológicos. Pero la generación no es formalmente idéntica a la multiplicación. La multiplicación será generación si los momentos característicos de esa multiplicación envuelven unas determinaciones especiales. En primer lugar, que la multiplicación se dé desde la estructura formal y constitutiva de los propios progenitores. Y, en segundo lugar, que la homonimia no sea simplemente una imitación de los padres, sino que sea una verdadera transmisión. Entonces la multiplicación realmente tiene un carácter de generación.

La acción *constituyente* es una acción generante en la

medida en que las sustantividades son las que formalmente *van constituyendo* la realidad de su efecto.

No se trata de que eduzcan de una materia prima, como Aristóteles pensaría, una forma sustancial; se trata de que precisamente elaboran de una manera dinámica, absolutamente real, la acción constituyente de la nueva sustantividad. Es una «determinación genética».

Naturalmente, esta determinación no es una determinación que pende exclusivamente de la índole de las esencias constituyentes de los progenitores. Porque, efectivamente, un hijo será muy parecido a su padre, pero idéntico no lo es nunca.

En una o en otra forma, en los progenitores hay lo que he llamado un *esquema constituyente*. Y precisamente ese esquema es el que sirve para la constitución de la esencia constituyente del generado.

La acción dinámica causal realizada conforme a plan esquemático, de un esquema ya previamente desgajado en el interior de las esencias constituyentes, es lo que constituye la posibilidad de una generación.

La generación consiste en dar de sí conforme a un esquema, ya desgajado dentro de la esencia constituyente. Es un dar de sí esquematizado. Cosa que no siempre tiene por qué ocurrir, como diré inmediatamente. Por lo pronto, sin embargo esa es la generación.

El dar de sí supone por consiguiente que las realidades que dan de sí no tienen simplemente una prefijación, como en el caso de las variaciones de un elenco de amplitud mayor o menor de notas adherenciales. No. Tienen justamente algo distinto. Se dirá que si hay *potencia* es para producir efecto. Esto no es forzoso. No creo que se trata simplemente de potencias; se trata de algo más concreto, que son *potencialidades*. Son justamente las *potencialidades genéticas*. Esto sí. La sustantividad de los padres, volviendo al ejemplo de la biología, es un dar de sí de las potencialidades internas y

constitutivas, como tales potencialidades, de las esencias constitutivas de los progenitores. Son potencialidades de constitución. Y precisamente el dar de sí propio de la generación consiste en poner en juego, desde sí mismo, las potencialidades internas de constitución que tienen los generantes. No cualquier generante tiene potencialidades para cualquier generado. Por esto, como diré a continuación, las potencialidades tienen una estructura sumamente precisa y determinada.

Pero puede ocurrir —es el segundo tipo del dinamismo genético— que no se transmita el esquema íntegro, porque haya interferencias en el dinamismo causal y en las estructuras dinámicas de este orden en los progenitores. Es una intervención que haría que cambiase algo, y a esos cambios se llama *mutaciones*.

En ese caso el efecto que se puede obtener evidentemente es muy vario y muy problemático. Generalmente lo que pasará es que se destruya la sustantividad en cuestión. Esto es lo más frecuente y lo más usual. Pero puede ocurrir que no sea así, sino que la estructura en la que ha recaído esta mutación no pueda perdurar más que integrando la mutación dentro de su propia estructura. En ese caso no tendríamos rigurosamente hablando una generación. Tendríamos una mera *originación*, pero no generación. Una *originación* en la que, verosímilmente, el término que ha sobrevivido no sería del mismo *phylum* que sus progenitores, puesto que tiene un esquema distinto. Pero tampoco será completamente ajeno a él. Sería absurdo decir que esto es una generación. Sería absurdo pensar que el ave primera ha tenido como padres unos reptiles. Lo que es verdad es que las aves tienen su origen en los reptiles, que es cosa distinta.

Y esto es rigurosamente hablando lo que constituye una *evolución*. Es posible que el término primero de esta evolución no sea viable. Y en ese caso es un individuo que como tal ha sido originado y desaparece. Pero es posible que el

nuevo individuo sea a su vez realmente especiable. Y entonces con ese individuo ha comenzado un *nuevo phylum*.

El dinamismo causal que es un dar de sí, en virtud de las transformaciones y de las mutaciones, ha dado lugar a una nueva sustantividad, a una nueva esencia constitutiva.

La evolución no es la mutación. Sino que es justamente al revés: es la capacidad de integrar la mutación. Es dar de sí lo que es, justamente integrando la mutación.

Esto es lo contrario de un cambio. Es un devenir mucho más hondo y radical, en el que precisamente lo que se hace es dar de sí, desde el punto de vista de la sustantividad. La mutación es el momento condicional —justo como las variaciones— para un cambio de estructura constitutiva. Pero el momento propiamente evolutivo está en el momento positivo. El momento positivo según el cual una estructura, la de un reptil determinado, tiene la suficiente vitalidad para integrar la mutación, y sobrevive precisamente en forma de ave.

Ahora bien, aunque los ejemplos mencionados proceden de la Biología, esto no es una exposición meramente biológica del problema, sino que es una Metafísica estructural —una estructura metafísica de la génesis esencial.

Todas las esencias de este mundo emergen, como decía; tienen un carácter emergente en su *substratum*. Y el dinamismo que las produce es precisamente el dinamismo que acabo de exponer: a través de unas transformaciones, y a través de unas repeticiones van apareciendo genéticamente unos términos generados, o unos términos originados. Lo que llamamos en este último caso una evolución es justamente un proceso genético en el cual se van produciendo formas específicamente nuevas, desde otras anteriores, en función intrínseca y determinante de la transformación de éstas. Pero la evolución no está en el momento de transformación. Sino al revés, en el momento de dar de sí bajo la forma de integración de la mutación.

La evolución no es actualización de virtualidades, sino la

potencialidad de determinar nuevas virtualidades. La evolución es la actualidad de las potencialidades y no de las virtualidades. Potencialidad es algo superior a actualidad y virtualidad.

Ciertamente se dirá que es un poco difícil concebir que la génesis esencial, así entendida, sea algo más que un problema de realidades físicas concretas que componen el Universo. Al fin y al cabo, todas las generaciones, todas las evoluciones, todas las transformaciones, se llevan a cabo por la *talidad* que evidentemente tienen las sustantividades en cuestión, por ser tales o cuales. Las aves nacen de los reptiles, los cuales son reptiles por unas ciertas estructuras, y no nacen de las amebas, por lo menos directamente, sino de otra estructura determinada. Y por consiguiente no se ve de una manera exacta qué es lo que eso puede tener que ver con la estructura de la realidad en cuanto tal.

Sí. Esto sería verdad si nos empeñáramos en decir que lo que llamamos la realidad en cuanto tal es como el concepto del ser en la Filosofía escolástica: una especie de máximo abstracto. No se trata de esto.

Toda talidad, cualquiera que sea y en todos sus momentos, tiene lo que yo he llamado una función transcendental. Determina aquello que es un *tale en realidad*, solamente por el *tale* que es. No es una especie de contracción de «la» realidad en abstracto a este *tale* determinado. No. Sino que el *tale*, por ser determinadamente tal, por tener esa determinación (más bien que una determinación) constituye precisamente a esa talidad en su carácter de realidad. Pues bien innegablemente, la génesis descrita afecta a lo que las estructuras sustantivas tienen de realidad. Porque es justamente la función transcendental en que la génesis talitativa da lugar a la modificación del carácter mismo de la realidad en cuanto tal. Y por esto es esta génesis la *génesis del «de suyo»*.

Toda realidad es de suyo. Y hay que decir (si se toman por lo menos las líneas ascendentes de la evolución) que son

más de suyo los términos superiores que los términos inferiores. Y por ser más de suyo son más sí mismos.

Si se piensa en el concepto meramente formal del «de suyo», entonces esto sería una nadería. Pero *in re* es más suyo un primate que una ameba. De esto no hay duda ninguna.

Se trata, pues, de una *génesis de la realidad en cuanto tal*. Y ahora bien, cuando se ha dicho que en la realidad en cuanto tal no cabe evolución (se es o no se es), justo lo que se ha hecho es volver al argumento de Parménides. Es decir, el ser, la realidad es o no es. Sí. Pero puede ser de muchas maneras.

Aquí los grados de realidad están determinados por las potencialidades de la realidad que tienen las cosas en virtud de su talidad.

Las potencialidades en cuestión no son simplemente potencialidades en el sentido biológico de la palabra, sino que son potencialidades precisamente para que algo pueda ser real de una forma determinada. Como diré a continuación, la evolución afecta a la realidad en cuanto tal precisamente en forma de determinar en ella los grados de realidad. Los grados de realidad no son una serie, una especie de escala de las realidades que hay en el Universo, sino que tienen un carácter estrictamente dinámico, en que van apareciendo formas superiores de realidad o formas inferiores: pueden ocurrir las dos cosas. Y éste es precisamente el devenir.

Es un devenir mayor en el sentido de dar de sí; es mucho más dar de sí el producir una nueva sustantividad, por ejemplo que los reptiles produzcan las aves, que el transformar el hidrógeno y el cloro en ácido clorhídrico o el repetir las partículas elementales o el cambiar de lugar como en el caso de la simple variación. Es más devenir. Y es también menos variación, dígame lo que se quiera. Porque, aunque haya unas mutaciones, el momento evolutivo consiste precisamente en integrarlas en la realidad sustantiva, y no en dejarse arrastrar pasivamente por un cambio que no fuera más que extrínseco.

Se trata de un devenir; de un devenir en el sentido estricto del vocablo. Y este devenir, para no perderse en consideraciones ulteriores, es preciso acotarlo contra dos conceptos que fácilmente podrían confundirse con él.

Ante todo, podría pensarse con lo que acabo de decir, que este devenir, tal como lo describo, se parece un poco al *élan vital* de Bergson. Ahora bien, esto no es así, en manera alguna. Bergson supone que la realidad está constituida, por lo menos en su dimensión más profunda y más importante, por un *élan vital*, por un ímpetu vital, por una especie de fuerza cósmica que se va abriendo paso de distintas maneras en el Universo, y esas distintas formas que va adoptando, en su abrirse paso por el Universo, serían cada uno de los seres vivientes, y a *fortiori*, cada una de las especies. Ahora bien, esto me parece absolutamente quimérico. Porque la vida es un *élan vital*, sí, si se quiere llamar *élan vital* a eso que llamamos ímpetu cuando decimos: «Fulano de tal tiene mucho ímpetu vital». Dejo de lado el caso del hombre, ahora, porque tiene otras complicaciones. Hay primates más débiles que otros, unos son más enfermos que otros, y todos acabarán un día muriéndose. Evidentemente. Pero éste es un sentido de la palabra *élan*, que no es el que entra aquí en juego. Porque pretende Bergson que el *élan vital* es un proceso de invención en que la vida va encontrando nuevos cauces, inventando nuevas maneras. Pero la vida no inventa nada en este orden. Porque lo que le pasa al ser viviente para evolucionar es que le sobrevienen unas mutaciones generalmente extrínsecas. ¿Cuáles? Pueden ser rayos gamma, o rayos cósmicos, o lo que se quiera; pero evidentemente es algo que le sobreviene al ser viviente. Quien ejecuta ese maravilloso gesto, espléndidamente descrito por Bergson en *L'évolution créatrice*, no es el *élan vital*, sino precisamente el choque de unas estructuras con otras. Ahora bien, el devenir no está en eso: el devenir está precisamente en integrar esa mutación.

El concepto que yo he expresado no es el de un impulso vital sino de unas *potencialidades*. De unas potencialidades de realidad, y de unas potencialidades evolutivas, cosa completamente distinta a un *élan vital*.

Estas potencialidades, en segundo lugar, es menester añadirlo, no son potencialidades en el sentido aristotélico de la palabra, es decir: unas potencialidades más o menos indeterminadas. Alguna indeterminación tienen, evidentemente. Pero esta indeterminación no es absoluta. Y no lo es de un modo muy preciso. En primer lugar, porque en su punto de partida todas las potencialidades están incursas en una configuración. Esto es evidente. Si no fuera por la configuración en que están, esas potencialidades no darían de sí lo que dan. Esto es absolutamente esencial. Y las configuraciones no dependen solamente de la estructura a la que están configurando.

En segundo lugar, estas potencialidades, dentro de la estructura, dentro de la configuración, no son una especie de pura *δύναμις* indeterminada. No. De ninguna manera. Tienen una estructura muy precisa. Tan precisa, que la propia potencialidad en tanto que potencialidad va variando en el curso del dinamismo. Desde una célula germinal que, como tal, es más o menos totipotente (para los efectos de muchas formas derivadas de ella) hasta la forma que tiene en el momento de nacer, y ya entonces no es evidentemente susceptible de una nueva forma, se va restringiendo y modulando el sistema de potencialidades que tiene una realidad —de potencialidades biológicas—. Cada esencia tiene por consiguiente un sistema muy preciso y muy determinado de potencialidades, que solamente de una manera estructural, y a lo largo del tiempo, y a lo largo del dinamismo se van actualizando.

En tercer lugar, esas potencialidades van dando formas, van adoptando formas que no son de ninguna manera formas como sembradas en el universo a voleo. Unas configu-

raciones nacen de configuraciones anteriores, y conducen a configuraciones ulteriores. Hay toda una cascada de configuraciones.

Cuando se ha hecho la crítica de la constitución de las moléculas por este sistema de configuraciones se ha dicho: ¿Cómo se va a pretender que jugando con los electrones libres en el Universo se produzca la molécula de la más elemental de las proteínas? Claro que esto sería evidente si las cosas fueran así. Pero no son así. Es que los elementos del Universo en una primera configuración han producido una realidad A. Y esta realidad en configuración, al cabo del tiempo, ha dado la realidad B, etc. Y todavía ahora, en un momento determinado, aparece la molécula de proteína. Es que las configuraciones no están sembradas a voleo en el Universo, sino que están encadenadas, en cascada rigurosa, en la cual se van actualizando, de una manera muy precisa y muy formal, las potencialidades de los términos evolutivos.

Y en esta cascada, aunque todo esto pueda parecer una especulación, se van constituyendo nada menos que las realidades más tangibles del Universo. Tan tangibles, que Aristóteles no dudó en partir de ellas como si fuera algo obvio y determinado.

En primer lugar, por esta estructura de potencialidades (repito: he puesto ejemplos de Biología, para que se vea más claro, pero me refiero a todas las esencias del Universo) se produce justamente una cierta *posición jerárquica* de unas sustantividades respecto de otras. Precisamente es la *τάξις* aristotélica.

La *τάξις* aristotélica es el primer resultado de la evolución, y no un supuesto de ella. El Universo va teniendo, ha ido adquiriendo esta forma más o menos táxica gracias precisamente a una evolución. Pensemos en la diferencia profunda que habría entre el *primordium* de una galaxia y lo que es ahora nuestra galaxia —una nebulosa espiral, perfecta-

mente organizada, y dotada de un Sol y de unos Planetas, y dentro de los Planetas, el Planeta Tierra que conocemos.

La *τάξις* es justamente el logro de la evolución.

En segundo lugar, interviene algo que parece muy chocante, pero que es una verdad, aludo justamente a la *individuación*. Las partículas elementales son *singuli*, pero no son individuos. Y la constitución progresiva de la individualidad, de la individuación, es justamente un logro de la evolución. Tan logro de la evolución, que individualidades rigurosamente estrictas no existen más que en el caso del hombre. El cual es un producto de la evolución en la forma que haré ver más adelante.

En tercer lugar, precisamente en este curso evolutivo de potencialidades y de potenciación, se produce la *especiación*. Se van constituyendo ciertos *phyla* genéticos en virtud de lo cual el Universo tiene una estructura filo-genética. Es decir, tiene una especiación. Abarca no solamente a unos individuos, sino a estos individuos constituidos en especies.

Cuarto. Se van constituyendo en esta evolución distintos *tipos de materia*. (No se trata de una sucesión de puntos, sino de mera enumeración.) Pensemos que hablamos de materia, incluso de materia segunda, de una manera muy unívoca. Y esto no es correcto. ¿Es imaginable qué tiene de común la materia, por ejemplo la materia «corriente» de una enana blanca, como es la compañera de Sirio, con la materia de Sirio que, por estar absolutamente ionizada tiene una densidad tal que cada centímetro cúbico pesaría más de once mil toneladas? ¿Qué tiene de común la materia de la Tierra, que preferentemente es molecular, con la materia que puede contener, por ejemplo el interior del Sol, donde algunas moléculas hay, aunque bien pocas, de oxidrilos? Etc. El Sol no tiene estructura fundamentalmente molecular sino atómica, y además de ser atómica, ionizada casi siempre. Se van produciendo, pues, distintos tipos de materia. La vida misma no puede aparecer indiferentemente, de manera cualquiera.

Aparece sólo en algunos tipos moleculares determinados con una cierta estabilidad. Y eso es logro de la evolución.

Hay también distintos tipos de espacio.

Puede parecer que esto sea una paradoja con respecto a lo dicho al comienzo de este capítulo. No lo es. Y por esto es por lo que señalaba que la distinción se va apoyando en una distanciaci3n. Esta distanciaci3n es la que produce dentro del Universo, el Espacio. El Universo no est3 en el Espacio. Es espacioso porque aloja dentro de s3 al Espacio. El Espacio lo va produciendo dentro del Universo su propia, interna evoluci3n. Va produciendo un distanciamiento, digo, y con eso el espacio. Y adem3s lo produce con unas estructuras determinadas. Si tomamos un trozo del Universo, podemos considerarlo en un cierto nivel como euclidiano. Y pudo pensarse que 3sta era la estructura del Espacio Universal. Pero se ha visto que no, que el Universo tiene una estructura geom3trica muy distinta. La estructura, por ejemplo, determinada por el tensor de Ricci, es no euclidiana. Si el tensor es nulo, el espacio es en el vac3o una variedad totalmente geod3sica. Y si no es nulo, el espacio no es sino localmente geod3sico. Igualando este tensor al tensor interno, tenemos la ley de la gravitaci3n. Esto es verdad, pero Einstein no estuvo nunca seguro, a lo largo de su vida, de que esto fuera una ley universal, sino que ante ciertas dificultades debidas a la cronolog3a c3smica, estim3 que hab3a que pensar que la gravitaci3n fuera un fen3meno m3s o menos local, limitado a nuestra galaxia o a las galaxias m3s pr3ximas. Despu3s se solvent3 la dificultad con que ah3 se tropezaba, pero esto no obsta para que el tipo de producci3n de Espacio sea tal vez una cuesti3n todav3a muy controvertida entre astr3nomos por la expansi3n del Universo.

La expansi3n del Universo es relativamente clara. Primero aparece en la explosi3n de una primera configuraci3n de la materia contenida en esa configuraci3n; y en segundo lugar, de la dilataci3n misma del Espacio, en virtud de la inestabili-

dad intr3nseca de esta primera constituci3n, resulta un tipo nuevo de espacio muy problem3ticamente curvado a3n. Si la expansi3n sigue aceler3ndose en la forma que sigue, all3 en el l3mite, el Universo 3tendr3 una estructura euclidiana, tendr3 una estructura cerrada, una estructura el3ptica, o m3s bien parab3lica y hiperb3lica? Es un asunto que est3 *sub judice*. Pero en todo caso es bien claro que la producci3n de tipos de Espacio es un logro de la evoluci3n.

En este logro de la evoluci3n se producen, adem3s, distintos tipos de leyes.

Estamos habituados a considerar que no hay m3s leyes en el Universo que las *leyes accionales*, aquellas leyes que vinculan unos antecedentes y unos consiguientes. Pero esto no es rigurosamente hablando verdad.

A medida que el Universo va evolucionando y se va configurando, aparecen tipos de leyes mucho m3s sutiles, m3s dif3ciles de detectar, que f3cilmente el hombre ha propendido a creer que son leyes de acci3n, y que son simplemente *leyes de estructura*, leyes estructurales. Por ejemplo, la propia gravitaci3n. Einstein puso el dedo en la llaga: no hay fuerza de gravitaci3n, la gravitaci3n es la estructura de la curvatura del Universo.

Qu3 duda cabe que, en gran parte, las leyes cu3nticas del 3tomo son leyes estructurales pero estad3sticas, que determinan una distribuci3n, pero no determinan acciones que puedan explicar (ser3a inadmisibles hoy por hoy) por qu3 un electr3n tiene un sistema fundamental determinado en lugar de tal otro. Se pueden dar distintas posibilidades, cada una con un coeficiente num3rico distinto. Y el coeficiente num3rico de una posibilidad es justamente lo que he llamado una probabilidad. Y aparecen entonces leyes accionales, leyes estructurales y estas otras leyes que, sin embargo, ofrecen una cierta uniformidad, que es estad3stica.

Y, finalmente, y lo que es m3s azorante, el Universo no se compone 3nicamente de leyes y de configuraciones iniciales:

se compone de esas cuatro o seis misteriosas realidades, que son las *constantes universales*: la constante de acción de Planck; la constante de la velocidad de la luz; la constante de la carga eléctrica de un elemento, etc. ¿Qué hacen estas constantes dentro del dinamismo causal?

Algún gran astrónomo, como Eddington, ha pensado que en la evolución se cambia también el sistema de constantes universales. En fin, no soy lo bastante técnico en la materia para poder opinar. Pero, como quiera que sea, en su forma actual, no cabe duda de que las constantes universales son un producto de la evolución.

* * *

Tomada así, la realidad, decía, es estructuralmente emergente. Y la emergencia consiste en dar de sí una alteridad. Y, repito, esta emergencia y esta alteridad no están definidas para los efectos que aquí importan por la talidad sino por la función trascendental de esta talidad, que es algo completamente distinto.

Suele decirse que en la línea del ser no cabe evolución. Pero esto es falso si «ser» significa «realidad». Tomada la talidad en función trascendental, y solamente tomándola así, puede y ha de decirse que cabe hablar de evolución en la realidad. La evolución de la realidad significa una evolución justamente del «de suyo». Y en este sentido hay *grados de realidad*. Naturalmente, no es que sea más real un hombre que un orangután, si por realidad se entiende que tenga existencia física; no se trata de esto. Se trata de tomar la cosa *in re*. Aquello que constituye el «de suyo» propio del orangután es mucho menos de suyo que aquello que constituye el «de suyo» propio de un hombre. Ni qué decir tiene del de un ángel. *A fortiori*, naturalmente, de Dios. Esto es una cosa completamente distinta.

El dinamismo causal de la talidad, en función trascendental, es el dinamismo causal de la realidad, en tanto que

realidad, que envuelve no sólo un sistema de puros actos quiescentes, ni sólo de potencias sino también de estrictas potencialidades. Potencialidades que constituyen precisamente el carácter activo que tiene por sí misma la realidad en cuanto tal, en respectividad. Por eso la potencialidad no es el $\delta\nu\nu\acute{o}\mu\epsilon\iota\ \delta\upsilon\nu$ de que Aristóteles hablaba sino algo en cierto modo opuesto. Es justamente la $\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ de la mismidad en la variación estructural. Es la capacidad que tiene lo real de ser *el* mismo justamente integrando las alteraciones. Esto es la evolución. La evolución no consiste en cambiar sino en dar de sí integrando.

Yo sé que muchos considerarán que poco tiene que ver esto con lo que dice la Teología. Aunque muy brevemente, porque no está en el tema actual de este estudio, diré lo que tiene que ver esto con la Teología.

Dios ha querido producir no solamente un mundo de realidades distintas de El. Estas realidades podía haberlas hecho de otra manera. Pero las ha hecho en forma tal que estas realidades se conduzcan (aun partiendo de la materia más elemental) lo más divinamente posible, es decir: dando de sí lo que son en sí mismas en su propia realidad. Por esto, la realidad es evolvente en su propia y formal estructura. Pero dejen aquí de lado la Teología, porque no hace falta aquí para mi exposición.

La sustantividad es activa por sí misma. Y esta alteridad en configuración tiene la triple posibilidad de ser *transformación*, de ser *repetición*, y de ser *genética*. Cada una de estas dimensiones está constitutivamente apoyada en la anterior. Sería imposible una repetición sin transformación. Sería imposible una evolución sin una cierta repetición. Comoquiera que sea, vamos viendo de qué modo se organizan unos sobre otros estos dinamismos causales.

Naturalmente, no he hecho, en cierto modo, sino empezar mi explicación. Todo este sistema de dinamismos da lugar a dinamismos mucho más hondos. De ellos trataré seguidamente.

CAPITULO VIII

EL DINAMISMO DE LA MISMIIDAD

INTRODUCCION

Voy a continuar el estudio del dinamismo de la realidad en sus estructuras concretas. Se trata de un dinamismo, es decir, de un carácter según el cual la realidad en cuanto real es activa por sí misma. No necesita ser activada; necesita únicamente aquello sobre lo cual podría traducirse este ser activo propio en actividad. Y decía que este dinamismo es causal: interviene y constituye la funcionalidad de lo real en tanto que real. Precisamente en esta medida —en la medida en que se trata de un dinamismo causal así concebido— es algo que no acontece más que en y por la respectividad en que constitutivamente están cada una de las realidades del mundo respecto de todas las demás. Y este dinamismo, por consiguiente, en virtud de esta respectividad, consiste pura y simplemente en dar de sí. En este sentido, el dinamismo es lo contrario de un cambio, aunque esté fundado de una o de otra manera en el substrato de un cambio. Estos dinamismos —así en plural— son, en primer lugar, distintos, pero además están organizados: los unos suponen los anteriores, y por consiguiente el más elemental de todos ellos, que es la variación, es precisamente aquel dinamismo que es básico para todos los demás.

De estos dinamismos, el primero en este sentido es simplemente la variación, aquel dinamismo que afecta a las propiedades adherentes que tiene un sistema estructural y sustantivo, por ejemplo, el más elemental de todos ellos, el de ocupar un lugar determinado: la respectividad es aquí el llamado espacio.

Hay un segundo tipo de dinamismo que se refiere no a la variación de las notas adherentes sino a la estructura sustantiva misma: y es el que he considerado bajo el nombre de alteración. Donde por alteración entiendo no que se altere la estructura de una realidad sino que esta estructura produce por su dinamismo otra alteridad, otra sustantividad. Aquí la alteración se aplica al hecho de producir, no a que se altere el sujeto. La alteridad tiene distintas posibilidades, distintos planos. Hay, en primer lugar, una alteración por transformación; es decir, una sustantividad o varias, que por alteración producen una sustantividad distinta. En segundo lugar, una alteración por repetición en la cual, además de elementos transformantes, puede haber repeticiones en las propias estructuras que han actuado entre sí. Y, en tercer lugar, y sobre todo, hay una génesis de estructuras, las unas generadas por las otras. Una génesis que precisamente constituye un *phylum*, una unidad filética de las realidades, que se da especialmente en los seres vivos. Una unidad filética en virtud de la cual se constituyen las esencias constituyentes en esencias quidificadas o específicas. Y esta génesis puede lograrse por vía de *generación* —es un caso corriente en todos los seres vivos— o bien por algo más difícil de descubrir, pero que la Ciencia, con bastante razón, a mi modo de ver, ha pretendido descubrir, que es, justamente, la *Evolución*.

Muchas veces he llamado a toda esta génesis evolución, no porque identifique la evolución con todos estos momentos, pero sí porque la evolución resulta ser lo más visible y lo más voluminoso de la alteración. Esta evolución envuelve naturalmente una mutación: sin duda. Es el problema de las

mutaciones. La mutación no es propiamente la evolución; la mutación es el factor de la evolución. Pero no trato ahora de esta distinción que afecta a la Ciencia y no a la Filosofía. La mutación, por donde quiera que se tome, no constituye la evolución. La evolución es la integración de la mutación, que es cosa distinta. Es dar de sí en formas específicamente nuevas, desde unas sustantividades otras sustantividades distintas, en función intrínseca y determinante de la transformación de las primeras. Por esto, decía que la evolución propiamente hablando no es generación. Cuántas veces ha querido decirse, por ejemplo, que los Estoicos y los primeros Padres de la Iglesia eran evolucionistas porque admitían los λόγοι σπερματικοί, las razones seminales. Pero esto no tiene nada que ver con la evolución. No se trata de la evolución de un germen, de gérmenes que florecen. Ni tampoco se trata de una actualización de virtualidades; esa ha sido la tesis de todos los neo-escolásticos que han querido enfrentarse con la evolución apelando a los actos virtuales. No. Se trata de algo mucho más radical y más hondo, que es una actualización, pero una actualización de *potencialidades*, en virtud de la cual se va produciendo un sistema de virtualidades que, a su vez, funcionarán o no como virtualidades para las especies o los individuos en cuestión. La evolución no es actualización de virtualidades sino actualización de potencialidades para producir nuevas virtualidades. La evolución produce nuevas virtualidades a diferencia de la generación que produce sólo la actualización de virtualidades. En la evolución no se actualiza la virtualidad sino la potencialidad.

Y esto que aparentemente no es más que algo que concierne a algunas cosas reales, por ejemplo a los seres vivos, tiene sin embargo una función transcendental. Es efectivamente aquel proceso en virtud del cual el «de suyo» que consiste en un dar de sí, lo que hace por evolución es construir nuevos ámbitos y nuevas formas del «sí» del «de suyo». Y este devenir es estrictamente metafísico. Afecta,

decía, a los grados de realidad en tanto que realidad. No se trata de unos grados en el sentido de una gradación, sino se trata de una gradación dinámica, es decir: de un verdadero dinamismo metafísico en el orden de la realidad en cuanto realidad, en virtud del cual los llamados grados superiores en una o en otra forma están desgajados y son emergentes de grados inferiores.

Esta alteración está fundada en la variación. Envuelve un momento de mutación. Y por esto especialmente la evolución envuelve justamente un momento de transformación, aunque no consista formalmente en la transformación. Este es uno de los casos en que evidentemente hay una fundamentación de un dinamismo en un dinamismo anterior.

Y, sin embargo, hay otro dinamismo en la realidad que se funda ciertamente en los anteriores, o por lo menos es congénere con ellos, y en este sentido está suponiendo los anteriores. Se trata de un dinamismo que aparece en cierto tipo de estructuras sustantivas; aquellas que son estructuralmente estables. Toda realidad, en una o en otra forma, tiene un momento de estabilidad; si no, sería puramente evanescente; en definitiva, no sería nada.

Toda realidad envuelve, pues, un momento de estabilidad. Sí, pero aquí se trata de una estabilidad propiamente hablando dinámica. Es decir, de la estabilidad de unas sustantividades que, efectivamente, por su dinamismo continúan siendo las mismas en una forma o en otra. Y esta estabilidad dinámica es el otro tipo de dinamismo que calificaré a continuación de manera más precisa.

Estas sustantividades que son dinámicamente estables pueden ser, y son efectivamente de tipos distintos. Sobre todo de dos tipos.

PRIMER TIPO: LA SUSTANTIVIDAD MOLECULAR

En primer lugar, hay un tipo de sustantividad molecular al que ya he aludido. En el curso de la evolución, efectivamente, se van produciendo distintos tipos de materia. La cosa es bien clara; no se puede comparar la densidad por ejemplo de los átomos ionizados en la compañera de Sirio con la materia molecular corriente que hay sobre la Tierra, o con el estado de la materia tal como está en los espacios intergalácticos, o en la estructura de las galaxias, en cuanto éstas dan lugar a nebulosas espirales, etc.

Pero como quiera que sea, en estas grandes conformaciones de la materia, que son en cierto modo estables, sin embargo no se constituye aquello que es lo típico y lo propio de la estabilidad de la materia, por ejemplo, en la Tierra, el gran régimen molecular y además atómico. Es decir, que los átomos normalmente en la Tierra no están ionizados; están organizados en unas moléculas que tienen una cierta duración en el curso de la existencia de la Tierra.

Ahora bien, decía que hay en primer lugar unos átomos constituidos por partículas. No hay duda ninguna. Pero lo que es menester decir es que las partículas que constituyen los átomos son muy pocas dentro del centenar de partículas que se conocen. Las cuales, casi todas, salvo tres o cuatro que son las que constituyen los átomos, carecen de estabilidad; tienen una vida media absolutamente fugaz. En cambio, un electrón, un protón tienen una cierta estabilidad. Y ahí es donde empieza a funcionar el nuevo tipo de materia constitutivo de la Tierra. Aparentemente esto es una curiosidad nada más que física. Inmediatamente se verá que no es así. Pero atengámonos a ello de momento. Esta estabilidad es, en definitiva, una estabilidad de las partículas elementales puramente singular, es decir son singularidades. Esto se ve bien claro en la Física actual. Hay unas interacciones, por ejemplo de electrones, en unos ciertos sistemas. Y realmente estas

alteraciones pasan por tres fases. La una: hay dos electrones, el número uno y el número dos, que entran en una interacción —no hace falta describirla— en virtud de una función de ondas compleja. En esa interacción el sistema ya no se puede dividir entre los dos electrones. Es un sistema compuesto por el sistema mismo. Y el resultado de esas reacciones es que aparecen otra vez dos electrones. Y se pensaría que teníamos antes el electrón número uno y el dos, y ahora tenemos el uno y el dos. Sí. Pero éste no es el caso. Teníamos antes dos electrones y ahora otros dos. Sin embargo no tiene sentido decir cuál de los dos segundos electrones corresponde a los dos primeros: al uno no le corresponde el uno prima, ni al dos el dos prima. Es un poco como el que hiciese la adición o sustracción de unidades en el número doce: ¿qué unidad se sustrae del doce para obtener el número once, o cuál se le añade para tener el trece? Esto carece de sentido. La palabra «cuál» aquí no tiene sentido. Son puramente *singuli*: son singulos. En ese caso, incluso esa indistinción de los electrones no es un caldo de cabezas, es la fuente de una gran energía, que se llama energía de canje, en la estructura de los átomos.

Aquí se trata de una estabilidad, pues, distinta. Se trata de «*estabilidad identificable*» ya una vez constituidos los átomos y las moléculas, una estabilidad en virtud de la cual no solamente se puede decir que hay dos electrones y luego salen otros dos, sino que se puede decir que esta estructura es la que permanece, esta otra estructura es la que desaparece. Es la *persistencia estructural*. La realidad, en su dinamismo, da persistencia a la materia estable. Y esta estabilidad de átomos y de moléculas es la que constituye el régimen propio de la Tierra. Régimen que además de tener estos átomos más o menos estables, tiene las formaciones moleculares, de las grandes moléculas sobre todo, que son formaciones moleculares relativamente estables: hay el agua, etc., hay incluso las moléculas de una sola sustancia, homopolares, el H_2 , el

hierro, etc. Pero sobre todo la complicación de estas moléculas conduce a la formación de las grandes moléculas, que cuanto mayores son más pierden la razón de ser de moléculas. Evidentemente. ¿Por qué se va a llamar molécula, por ejemplo, a una molécula de insulina, y no se llama molécula a uno de los aminoácidos que componen las proteínas?

Y si no se quiere llamar moléculas a los aminoácidos, ¿por qué razón se pretende que la insulina constituye una molécula? Realmente, a medida que las moléculas se complican, va desapareciendo la razón de ser propia molecular, y cualquiera que sea la denominación que para los efectos del trabajo se emplee, realmente el incremento de las moléculas da lugar a sustantividades macromoleculares gigantescas. Y estas sustantividades son justamente aquéllas en las que aparece el dinamismo de la estabilidad a que quiero referirme.

SEGUNDO TIPO: LA SUSTANTIVIDAD TRANSMOLECULAR

Al considerar el citado dinamismo de estabilidad, no me refiero a que las moléculas sean sujeto de movimientos, y sujeto de alteraciones. Justamente es al revés: aquí entran estas moléculas como estructuras macroscópicas, las cuales estructuras, estructuralmente, y enteras y como tales, son las que están justamente envueltas en el dinamismo de estabilidad.

Aquí las estructuras no son unas estructuras que simplemente soportan unas variaciones, o que sobre ellas inciden otras sustantividades para producir una nueva sustantividad. No. La actividad de estas grandes moléculas se caracteriza porque se ejecuta precisamente para poder mantener la identidad de su propia estructura. Aquí la sustantividad estructural no es *molecular* sino *trans-molecular*. Donde «trans» significa «sistema» de moléculas. Aquí la estabilidad no

es mera persistencia. Es actividad por sí misma en orden al mantenimiento de la estabilidad estructural.

Ahora bien, justamente ese es el punto en que tocamos a la vida. Es el segundo tipo de estabilidad, de dinamismo de estabilidad, a saber: *La sustantividad estructural característica del ser vivo*. Es una sustantividad estructural, la que tiene el ser vivo, de tipo superior. No es monomolecular, evidentemente. No hay ningún ser vivo que sea una sola molécula. Y en este sentido es transmolecular, como decía. Son sistemas de moléculas, no moléculas aisladas, ni tan siquiera acopladas. Aquí la estabilidad no significa la mera persistencia, por ejemplo tal como acontece en las partículas estables: los electrones sí persisten en sus cambios, desde una galaxia en donde pueden emitir unas ciertas radiaciones ciclotrónicas. No se trata de una mera persistencia. Las grandes moléculas, las moléculas macrocósmicas, se encuentran no sólo en un dinamismo interno, en un dinamismo activo por sí mismo, puesto que en el sentido metafísico de la palabra son reales, sino que se encuentran en un dinamismo en respectividad, no como algo que resiste a las variaciones del Universo —señala el caso de los electrones— sino al revés: como algo que ejerce una enorme actividad precisamente para persistir en su propia sustantividad, en su propia identidad de sustantividad. Y esto es justamente lo propio de la estructura viva. Aquí, no solamente existe algo estable sino que hay una estabilidad para la estabilidad misma. Lo cual significa, primero: que la estructura viva adquiere, en cierto modo, el carácter de una distancia activa, que cuanto más viva sea más se separa del resto del Universo. Las actividades de un ser vivo se ejercitan en una gran medida —prescindo de los dos límites extremos de esta persistencia: nacimiento y muerte—, se realizan en gran medida dentro de esos límites, para mantener justamente su propia estructura sustantiva. Y en ese mantener su propia estructura sustantiva quiere el ser viviente, en una o en otra forma, independizarse muy relativamente

—ni que decir tiene— de las vicisitudes que acontecen en tomo a él.

Segundo: esta estructura es respectiva. Y aquí es donde aparece claro que la independencia y la distinción no son absolutas; son respectivas a las demás cosas que hay en el Universo. Y esta respectividad de la actividad envuelve el que esa distinción sea no una distinción de mera persistencia pasiva como la de un electrón, sino bien al revés: que sea un equilibrio dinámico. Un equilibrio en el que se mantiene la estructura alterada dinámicamente. Y, por tanto, se recobra. Es decir, es una estructura además de dinámica, reversible. En tercer lugar, no solamente es una estructura dinámica y además reversible, sino que entonces, en virtud de esto, la sustantividad que ejerce esa actividad de equilibrio dinámico, y además reversible, para mantener su propia estructura, para mantener su propia sustantividad, cobra un carácter muy preciso en su diferencia respecto de las cosas que le rodean. A saber: tiene una cierta independencia del medio, y cierto control sobre él. Ni que decir tiene que cuanto más vivo sea un ser viviente tiene más independencia del medio y más control específico sobre ese medio.

Comoquiera que sea, la diferencia entre un ser vivo y las cosas que le rodean no es precisamente una diferencia calificable en virtud de una definición metafísica por géneros y diferencias, sino que tiene una estructura física sumamente determinada. Son las estructuras de unos sistemas moleculares, que no pueden continuar siendo lo que son más que ejercitando unas actividades en equilibrio dinámico y además reversible, y precisamente teniendo una independencia y un control específico sobre el medio en esa actividad.

Entonces se comprende que una estructura viva, en primer lugar no es una estructura sustancial. Los seres vivos, los organismos, no son sustancias: son estructuras. Estructuras materiales, ni que decir tiene, pero son estructuras.

Lo característico de la vida es una estructuralidad y no

una sustancia. Sustancias, hay millones en cada ser vivo, aun en la ameba más elemental. Un ser vivo no es eso. Un ser vivo no es una sustancia más, ni tan siquiera una super-sustancia: es una estructura.

En segundo lugar, tampoco se puede decir que la vida sea un mero dinamismo. En ciertos momentos de la Biología se ha podido escribir alegremente —así, por ejemplo, escribía Roux, el creador de la mecánica de la evolución, como se llamó a principio de siglo— que la vida es un proceso dinámico. Sí y no: ya estamos viendo que esto no es absolutamente falso, pero tampoco es absolutamente verdadero. Si la vida no tuviese unas estructuras básicas, no habría proceso en cuestión.

En tercer lugar, la cuestión está en determinar cuáles son esas estructuras y cómo de ellas emerge algo que aun siendo un proceso, sin embargo no es formalmente procesual. Por esto decía que no es una estructura sustancial, ni es un mero dinamismo, sino que es un dinamismo estructural: es una estructura *dinámica*.

Y si se quiere precisar ahora en qué consiste esta estructura dinámica tenemos que enfrentarnos con tres problemas:

En primer lugar: la peculiar colocación del ser vivo entre todas las demás cosas.

En segundo lugar: la índole de la actividad dinámica del viviente.

Y, en tercer lugar: el viviente y su vida como un modo de realidad. Este será el punto propiamente metafísico de este estudio.

I. La colocación del ser viviente entre las demás realidades

Ante todo, la propia palabra «colocación» envuelve un *locus*, un τόπος, algo en que efectivamente está colocado y está instalado el viviente. Naturalmente, el lugar de un vi-

viente no es un lugar como puede serlo el de un cuerpo físico. Sí lo es, evidentemente, desde cierto punto de vista. Un grillo ocupa un lugar exactamente igual a como lo ocupa una bandeja. Esto es absolutamente verdad, lo cual no significa sin embargo que la índole del lugar del grillo sea idéntica a la índole del lugar de una bandeja. Se verá inmediatamente.

Localizado, pues, un ser viviente en un cierto punto, este ser viviente se encuentra en una o en otra forma, como digo, entre los demás vivientes. Y entre ellos se encuentra también colocado en forma distinta. Porque se podría pensar que se trata de algo bien obvio, a saber: que un viviente tiene un entorno de cosas que le circundan. Sí; pero eso no es propio, ni exclusivo del viviente. También el electrón tiene un entorno, tiene por lo menos un campo electromagnético que le circunda. No se trata de esto. Se trata de que el viviente tiene algo que el electrón no tiene, a saber: que está entre las demás cosas, sí, pero no simplemente en un entorno, que es lo que tiene el electrón, sino en algo distinto: en una *situación*. Es la categoría del *situs*.

El τόπος o el *locus*, en primer lugar, y el *situs* son las dos grandes categorías que definen precisamente, y constituyen la colocación de un viviente en la realidad. No son dos categorías independientes. En manera alguna, puesto que el *situs* presupone un *locus*. Solamente en virtud de un lugar que ocupa un viviente pueden definirse situaciones para él. Y en su virtud decimos que las cosas que rodean a un viviente no son simplemente un entorno suyo sino algo completamente distinto: son un medio para él. Es el *medio* del ser viviente. El electrón tiene entorno; lo que no tiene es medio. No tendría sentido ni tiene pies ni cabeza decir que el campo electromagnético es un medio de un electrón. En cambio, carecería de sentido decir que las cosas que rodean a una ameba son simplemente un entorno suyo. No: son un medio. Tanto más, señalaré inmediatamente, cuanto que las mismas cosas pue-

den constituir medios distintos para los vivientes, según la diferencia peculiar de estos vivientes.

En este *locus* y en este *situs*, es decir: ocupando un lugar y teniendo en él una situación determinada, un ser viviente no simplemente está en el medio sino que está en el medio como en un *centro* suyo. Tiene un carácter central. Justamente es como he dicho el *locus*. No es lo mismo el electrón como centro de un campo electromagnético, que el carácter central que tiene un grillo, para el cual las cosas de su medio están referidas a él, y no simplemente se encuentra como se encuentra un electrón, inmerso en un campo donde ejecuta o sufre las acciones del entorno.

Y el viviente, en este centro desde el cual va a ejecutar sus acciones, tiene una estructura espacio-temporal. Una estructura espacial. No simplemente está *ocupando* un lugar sino que además tiene una función esencial dentro del espacio (ya comenzó en la estructura misma del espacio a aparecer esto bajo el nombre de dirección), y es algo más que una dirección: es una *orientación*. Los cuerpos en el espacio no tienen orientación; pueden tener direcciones (dejo de lado lo que en Geometría se llama orientación, por ejemplo, en la banda de Möbius) si hay una Geometría afín que las defina, pero no tienen orientación; en cambio, el ser vivo tiene constitutivamente una orientación.

Y, en segundo lugar, esa orientación no es una orientación cualquiera y para cualquier cosa, sino que es para ejecutar una movilidad, todo lo modestamente que se quiera, porque aún los seres vivos más fijamente adheridos a un trozo del Universo, en una o en otra medida, tienen sin embargo una cierta movilidad. El Espacio no solamente es un espacio de orientación sino también de libre movilidad: el espacio vital. A eso se agrega un carácter del Tiempo, en virtud del cual todo ser vivo tiene una cierta edad, y además ejecuta sus funciones con un cierto carácter más o menos periódico.

No solamente tiene el medio este carácter Espacio-Temporal para cada uno de los vivientes sino que si tomamos muchos vivientes juntos, entonces el medio tiene un carácter distinto: es un carácter ecológico, es justamente su *οίκος*, la casa donde vive. Ahora bien, el *οἶκος*, la estructura ecológica de los seres vivos, es esencial en la Biología, y sobre todo en la evolución. Eso es lo que permite la asociación de vivientes entre sí, pero además el aislamiento de unos grupos de vivientes respecto de otros. Y, ni que decir tiene, el papel decisivo que en la evolución de los seres vivos desempeña el aislamiento, y además la índole de la región en que están aislados.

No solamente es un medio ecológico, sino que, además, si consideramos la totalidad de los vivientes, nos encontramos con un fenómeno curioso. Entre los 4.500 millones de años, que, según nos dicen, debe tener de existencia la Tierra, comparados con la duración del tiempo desde el cual hay vida humana —que son unos 4 millones de años—, la diferencia es de mil, de un factor mil. Y, sin embargo, con una rapidez vertiginosa los seres vivos se han extendido sobre la tierra —sobre toda la Tierra— y han constituido la Biosfera. No solamente el medio tiene un carácter ecológico, sino que además tiene un carácter de Biosfera. La vida, además de generación y de evolución, tiene un misterioso pero innegable factor que es la dispersión. La vida se difunde y se dispersa por todo el Planeta. He aquí, sobre poco más o menos, algunas de las cosas que hay que decir en punto a la colocación de un ser vivo dentro del Universo.

II. La índole de la actividad dinámica del viviente

De los problemas enunciados el grave es el segundo, a saber: en qué consiste la actividad vital de un ser vivo dentro de su medio.

Decía, y ahora lo trataré en detalle, que esta actividad es una actividad que se desarrolla en orden a la persistencia de las estructuras sustantivas. No es como el electrón que *aguanta* las vicisitudes que le rodean; el ser vivo ejecuta unas actividades precisamente *para* poder seguir siendo igual que lo era antes. Es un nuevo tipo de dinamismo, de dar de sí. Dar de sí no es sólo «prefijar» ni actualizar potencialidades y virtualidades. Es *responder* adecuadamente. Estas actividades en persistencia se pueden analizar en planos distintos.

El primer plano, el más obvio y el más patente y el más aparente externamente que tiene un ser vivo es la respuesta. Por ejemplo, si es capaz de reaccionar a los rayos de luz. (Lo son todos los seres vivos porque los rayos de luz, la luz, no actúa solamente en la visión sino que actúa de veinte mil modos en todos los vegetales, en los fototropismos, etc.) Me refiero a *ver* la luz. El viviente responde a un estímulo que, yo digo, suscita justamente una respuesta. Y el ser viviente responde a esa suscitación. La suscitación consiste en una ruptura del equilibrio del ser viviente. Y el ser viviente responde precisamente restaurando —de alguna manera, por lo menos, en principio, de una manera normal y normada, de una manera adecuada— el equilibrio de las propias estructuras. Puede fallar: se puede poner enfermo y se puede morir. Esto le acontecerá tarde o temprano a todo ser viviente. Pero como quiera que sea, mientras esto no acontezca, la respuesta a una suscitación es la restauración del equilibrio perdido por la suscitación; una restauración adecuada al mantenimiento de la sustantividad en forma normal, tomando el término medio, y además normada. Cada organismo tiene un poco su norma de reacción. Ahora bien, entre la suscitación y la respuesta no hay una mera sucesión. Sino que la suscitación lleva al viviente a determinar su respuesta, y este momento dinámico del *llevar a* es lo que constituye la tensión vital. Y la respuesta es justamente el término en que desemboca la tensión vital.

Pensemos que la vida no consiste únicamente en restaurar el equilibrio. Efectivamente. La vida tiene un factor de creación absolutamente innegable, pero si no fuera porque es capaz de mantener y restaurar su equilibrio, no habría creación posible en el Planeta; lo demás es un romanticismo desde la nada.

He ahí la primera descripción de la actividad de un ser viviente: Es independiente del medio y con control específico sobre él, para organizar unas respuestas adecuadas en orden a la persistencia de su sustantividad, en virtud de una situación que ha interrumpido aquel equilibrio en que se encontraba. Que no es ningún equilibrio deseable, porque si no tuviera suscitación ninguna se moriría el viviente. De modo que el ser suscitado pertenece a la estructura esencial de un ser viviente. ¿Qué sería de un ser viviente, cuya perfección de vida consistiera en ser inaccesible a toda suscitación? Esto sería monstruoso. Este ser viviente habría muerto. Esta consideración conviene no olvidarla incluso cuando se trata de problemas muy trascendentes.

Esta es la primera descripción de la actividad de un ser vivo: la estructura suscitación-respuesta.

Pero no todos los seres vivos son susceptibles al mismo tipo de suscitadores. Sería completamente imposible, por ejemplo, a un topo hacerle responder a suscitaciones que en otro ser viviente pudieran constituir sensaciones ópticas o sensaciones visuales. El topo no tiene el sentido de la vista. Tiene otro tipo de reacciones a la luz —eso es distinto— pero no visuales. Esto quiere decir que, por bajo del sistema de suscitaciones y respuestas, y como presupuesto primario para que estas acciones en suscitación y respuesta puedan desencadenarse, hay algo más radical que es la manera de habérselas con ellas, la manera que tiene primariamente un viviente de cómo enfrentarse con su medio. Si quisiéramos describir en sistema de suscitaciones y de respuestas la vida de un topo y la vida de un perro ciego, por lo que afecta al sentido de la

vista no encontraríamos diferencia ninguna. Efectivamente, el topo no tiene vista y el perro ciego tampoco la tiene. Sí, pero la diferencia entre ambos es profunda: el perro ciego no tiene respuesta, pero tenía que haberla tenido. Y el topo no. Es decir, hay un modo primario de enfrentarse con las cosas que es justamente una habitud. La habitud —esta voz es un latinismo—, en griego se dice ἔξις. Hay una habitud. Habitud no es costumbre o hábito. Una habitud es un modo de habérselas con las cosas. Un modo primario de habérselas con ellas, ὁπως ἔχει, diría un griego. Y este modo de habérselas con ellas es aquello dentro de lo cual se inscriben todos los mecanismos de suscitaciones y de respuestas de un ser vivo.

En el nivel en que nos encontramos, estas habitudes son dos: la habitud de enfrentarse a las cosas de su medio para nutrirse, y la habitud de enfrentarse con ellas justamente para sentirlas. Sentir es justamente sentir un estímulo: la liberación biológica del estímulo —volveré sobre ello—; pero el nutrir es una cosa distinta. Todo ser viviente por lo menos tiene que enfrentarse con las cosas que le rodean, en todo o en parte, para nutrirse, y además en unos casos determinados para sentirlas. Justamente el sentir y el nutrirse son las dos habitudes, las dos maneras de enfrentarse radicalmente con las cosas, que no son incompatibles, pero son distintas. El vegetal no tiene la función de sentir en la forma que la tiene un animal; pero el animal tiene naturalmente la función de nutrirse como la tiene un vegetal.

Ahora bien, a este modo de habérselas con las cosas corresponde por parte de las cosas mismas un modo de presentarse ellas al viviente. Y efectivamente, en la medida en que las cosas se presentan como término de una habitud de nutrición, las cosas son *alimento*. En la medida en que se presentan las cosas como término de sentirlas, tienen una formalidad que llamo la *estimulidad*. Todo el sistema de cosas que le rodean, en todo o en parte, tiene un carácter de estímulo para un animal.

El sentir, repito una vez más, y aún volveré sobre esta idea, es la liberación biológica del estímulo, cosa que no tiene evidentemente el vegetal, lo cual no quiere decir que esté completamente ajeno a las vicisitudes de la sensibilidad. También diré de esto páginas adelante; por ahora dejo la cuestión de lado.

Comoquiera que sea, en su forma más drástica y más polarmente opuesta, tenemos estas dos maneras o hábitos de enfrentarse con las cosas: para nutrirse y para sentirlas, a que responden dos aspectos de las cosas, desde el punto de vista de las cosas, que son «alimento» y «estimulación».

La estructura hábitud-respecto subyace a todo el sistema de suscitaciones y de respuestas, y es un estrato mucho más hondo de la actividad biológica del ser vivo. Pero no es la última. Porque es evidente que ésta es una descripción en términos de acción. Ahora, si las cosas actúan como actúan, es porque son como son. Y, por consiguiente, por bajo de este modo de enfrentarse del viviente con las cosas, y precisamente para hacerlo posible, para determinarlo, el ser viviente tiene él sus propias estructuras. Y estas estructuras son las que determinan la hábitud dentro de la cual se inscriben las suscitaciones y las respuestas. Y por eso, estas estructuras, digo, envuelven el paso de lo que llamaríamos las sustancias que la componen, a la estructura en que formalmente consiste un ser viviente. En el orden operativo no es difícil constatar —por lo menos no me resulta a mí difícil constatar— que la actividad de un ser viviente, en el orden de la actividad, no puede repartirse de una manera aditiva entre los elementos que componen un ser viviente. Ya las realidades físicas tienen propiedades sistemáticas que no se reducen a la adición, que no son propiedades aditivas, por ejemplo la energía potencial. La energía cinética se puede determinar como suma de un sistema, como suma de las energías cinéticas de cada uno de los puntos del sistema; en la energía potencial no se puede hacer eso: pertenece al sistema por

entero. Pues bien, en un ser viviente, si no tuviese las moléculas dotadas de una actividad propia, no habría actividad biológica. Lo cual no quiere decir, sin embargo, que la actividad de un ser vivo sea el mosaico aditivo de las actividades moleculares que lo componen. Sino que podemos calificar el orden de las funciones activas un poco como se calificaba en la Química la diferencia entre combinación y mezcla. La mezcla es un término, un resultado aditivo de unas sustancias. En cambio, la combinación es la producción de un sistema nuevo. Pues aquí diríamos, análogamente, que el acoplamiento de las moléculas da lugar a un entero funcionamiento del sistema, que no puede reducirse a una combinación ni aditiva ni multiplicativa de las actividades de las moléculas que lo constituyen, sino que constituye un sistema funcional sistemáticamente nuevo.

Pues bien, si trasladamos esto al orden constitutivo, entonces nos encontramos precisamente con que las estructuras compuestas de moléculas, cuantas más moléculas tienen (y mayores son las moléculas), envuelven una cierta estructuración tal, que no pueden dejar de tener una actividad que consista en combinación funcional, si ha de persistir su estructura. Y esta estructura, radical y fundamental, es la que constituye la estructura sustantiva de un ser vivo.

Y, naturalmente, de esto no hace excepción ningún ser vivo. Aquí puede preguntarse cómo se va a pretender que el reconocimiento que un perro tiene respecto de su dueño, o el dolor que siente tras un pisotón, o si le atropella un coche, se puede reducir a un sistema de actividades moleculares. ¿Es que la materia siente? No cabe duda de que la materia siente. Naturalmente. Estamos habituados a un concepto puramente geométrico de la materia, que deriva de Descartes, y a lo sumo a un concepto mecánico de la materia, que predominó hasta los últimos años del siglo XIX. Pero ¿dónde está dicho que la materia no tenga más que propiedades mecánicas y ni tan siquiera electromagnéticas? Que la materia de un perro

siente: esto es obvio. Justamente, al perro le duele. ¿Es que se va a pretender que hay dos cosas en el perro, su organismo y aquello que determina su dolor? Esto sería absurdo. Ese trozo de materia llamado perro es él, el que siente. No hay duda ninguna. El que el perro proceda por evolución de estratos inferiores, el que la vida entera proceda, como voy a decirlo inmediatamente, por evolución de algo que no es vida (estimo que éste es el caso), eso no quiere decir que la evolución consista simplemente en *complicación*. Cada cosa nace de una evolución del estrato anterior, evidentemente. Pero en sí misma, formalmente es una innovación. Al igual que un sistema es una innovación respecto de las propiedades que lo componen, de los elementos que lo componen.

La materia siente, evidentemente, y en este sentido es menester decir que esos tipos de materia compleja que constituyen los organismos animales tienen esa propiedad innovada (desde el punto de vista de que es una propiedad sistemática), pero que, sin embargo, es rigurosa y formalmente intramaterial. No se puede pretender que en el caso del psiquismo animal, y aun en el hombre en la medida que tiene un psiquismo animal y sensitivo, sea otra cosa, sino una propiedad estricta, rigurosa y formalmente material.

Ahora bien, estas actividades así determinadas y que abocan a una estructura del viviente, decía, constituyen un dinamismo que como todo dinamismo está apoyado en dinanismos anteriores. Ya quedan descritos, páginas atrás, los dos dinanismos a que aludía al comienzo del capítulo: el dinamismo de la variación y el dinamismo de la alteración, que κατ' ἐξοχήν, por excelencia, llamamos *evolución*. El punto en que este dinamismo de los seres vivos está *montado sobre ese dinamismo genético y evolutivo*. Y este montaje es esencial a nuestro problema, porque eso quiere decir que la vida precisamente porque consiste, como decía, en un sistema de actividades para mantener unas estructuras, para mantener unas sustantividades, y esas actividades tienen una

dimensión esencial, constitutivamente evolutiva. Como esta evolución tiene unos caracteres determinados, a ellos es preciso atender para entender en qué consiste la última índole de este dinamismo vital. Y aquí voy a ser puramente enumerativo. En definitiva, esta enumeración no es rigurosamente cronológica, pero sí lo suficiente y, sobre todo desde el punto de vista de la naturaleza de las cosas, es rigurosamente fundante, porque cada término está fundado en el anterior.

En primer lugar, no hay duda ninguna, cualquiera que sea su mecanismo más o menos desconocido, pero sobre el que se han hecho experiencias importantes, la materia viva procede, y no es más que un término de una evolución de la materia que no es viva. En fin, los célebres experimentos de Oparin y otros, obteniendo los aminoácidos por descargas eléctricas sobre un medio con nitrógeno, amoníaco, etc., son no diré evidentes, pero sí convincentes y plausibles, y abren la puerta a la meta —que yo no creo tan remota como muchas veces se dice— de poder crear efectivamente, sintéticamente, materia viva. Sólo que yo he distinguido siempre rigurosamente entre materia viva y organismo, de la misma manera que la Física ha distinguido rigurosamente entre partículas elementales y corpúsculos. En modo alguno se le ocurriría a un físico de hoy decir que las partículas elementales son corpúsculos en el sentido de los átomos. La prueba está en que casi todas estas partículas elementales se describen en ecuaciones de ondas de distintos tipos: la de Schrödinger, la de Klein, etc. Esto es una cosa completamente distinta. No son tampoco ondas en el sentido clásico. ¿Qué son entonces? No lo sabemos. Mejor dicho, sabemos esto: efectivamente son unas entidades, que son elementales, y cuya actuación se describe en términos de estas ecuaciones, en virtud de lo cual no son ni rigurosamente corpúsculos ni rigurosamente ondas. Aquí lo que nos importa es decir que las partículas son elementales, pero que una partícula elemental de la materia no es formalmente un corpúsculo. Hay una distinción entre

cuerpo y materia. Pues bien, creo que es el mismo caso en que estamos en la Biología.

Estamos habituados a considerar que la Biología comienza en la célula. Esto es una suposición como otra cualquiera. Hay un problema quizá anterior, que es la constitución de la materia viva, que naturalmente tendrá una vida muy difícilmente detectable y diferenciable de los estadios que no son vida, evidentemente. Por eso es una evolución que en una o en otra forma constituye lo que yo llamaría la vitalización de la materia. Frente a la estabilización de la materia, propia de la constitución de partículas elementales más o menos estables, y de moléculas más o menos estables, pasando por átomos, tenemos algo que, repito, yo llamaría la vitalización de la materia. Y esta vitalización de la materia justamente da lugar a una marcha progresiva.

En segundo lugar, esta materia viva se organiza inmediatamente. ¿Cuáles son los factores? No hay nadie capaz de contestar a esta pregunta. Pero como quiera que sea, si comparamos la materia viva, por ejemplo la de un virus, suponiendo que sea por lo menos un detritus de materia viva, con una célula, vemos inmediatamente que las células tienen casi todas ellas por lo menos núcleo, además de un citoplasma. Pero, como decía muy bien Darlington, un citoplasma es justamente el campo de acción de un núcleo; es decir, como quiera que sea, que los factores, el código genético, etc., están acumulados precisamente en el núcleo. Esto es, se ha pasado de la pura vitalización de la materia, en virtud de lo cual hay materia viva, a algo distinto que es la interiorización de la vida. La vida se ha concentrado por lo menos en un punto nuclear que es rector de las manifestaciones fundamentales de la vida.

Con la interiorización en el núcleo, con el núcleo aparece la célula; quiero decir, aparece en un cierto estadio evolutivo la diferenciación entre seres monocelulares y seres pluricelulares. Pero esta diferencia biológica no ha sido objeto de

reflexión por parte de los grandes teóricos de la evolución, como el tan conocido P. Teilhard de Chardin. Sí, sin duda es muy sencillo describir en términos grandiosos la marcha de la evolución según Teilhard de Chardin, como si efectivamente los individuos no tuvieran nada que hacer, sino formar parte de la especie. Siendo así que el hecho biológico radical de la constitución de un organismo pluricelular consiste justamente en disociar entre sí la suerte del individuo y la suerte de la especie.

Efectivamente, si se considera una ameba, la ameba se va dividiendo en dos. Pero ¿dónde está la anterior? Pues realmente está en las dos. Es decir, en la ameba la suerte del individuo es idéntica a la suerte de la especie. Naturalmente. En cambio, si tomamos cualquier organismo pluricelular lo suficientemente desarrollado nos encontramos con que, efectivamente, sus funciones reproductoras son muy importantes, pero no agotan, ni remotamente, toda la actividad biológica de los organismos en cuestión, ni en aquellos casos en que la propia actividad genética pueda ser letal. Ni mucho menos. En el caso del organismo pluricelular hay una disociación radical y esencial entre la suerte del individuo y la suerte de la especie. La muerte de un perro no hace que desaparezcan los perros de la historia. En cambio, la muerte de una ameba, la ameba primera, haría que desaparecieran prácticamente todas las amebas de la Tierra. Una cosa es la suerte del individuo, otra la suerte de la especie.

Hay un cuarto grado. La aparición de la meiosis y, en su momento, de la generación sexual. Aquí asistimos no simplemente a diferenciar la suerte del individuo y la suerte de la especie, sino a vincular la actividad del individuo a la asociación con otros seres vivos, y, sobre todo, en la forma más íntima de su posesión cuando la reproducción es sexual.

Como he dicho, todo ser vivo es más o menos término de una suscitación de acciones por parte del medio que le circunda. Y en este sentido es susceptible a estas acciones, y

se puede decir, no con impropiedad sino con todo rigor, que hay una cierta función de sentir en todos los seres vivos. Lo que pasa es que esa *susceptibilidad* no constituye una liberación propia y formal del estímulo en cuanto tal. Un vegetal, evidentemente, es susceptible en este caso, pero en fin no tiene ningún sistema orgánico, celular, en el cual se autonomice su función susceptible, por lo menos de una manera suficientemente voluminosa. En cambio, en el más modesto de los animales aparece por lo menos algo que es una autonomización de las funciones de estimulación, de una manera ciertamente difusa, y que precisamente por ser difusa yo la he llamado *sentiscencia*. Esa sentiscencia es una sensibilidad más o menos general, que luego puede adoptar formas distintas, radial, etc., pero llega, y finalmente aparece la liberación biológica del estímulo en cuanto tal en forma de sensibilidad propiamente dicha, pasando por la forma de la susceptibilidad a la sentiscencia, y de ésta a la sensibilidad. Y con ello aparece precisamente el psiquismo. Es justamente el momento en que pudiéramos decir que se produce en una o en otra forma la *animalización de la vida*. Animalización de la vida en la que aparece la función de sentir, la función de sentir de una manera temática. Y todo cuanto acontezca a lo largo de la historia de los animales, desde el primer animal que tenga sentiscencia hasta el más complicado de los orangutanes y el primero de los homínidos, ciertamente no es sino una complicación evolutiva de esto que es el psiquismo elemental de todo animal, a saber: las complicaciones y el desarrollo de su función de sentir como liberación biológica del estímulo.

Las estructuras de la vida no solamente han llevado a crear una liberación biológica del estímulo en forma de pura y vaga animalización de la vida sino a algo más: ha aparecido un estadio en que justamente esas funciones se *centralizan*. Es la *centralización del sentir*, la centralización de la vida animal. Lo cual es enormemente importante. Pensemos que

por esto a un animal, en general, se le puede dar la puntilla, cosa que no se puede hacer con ningún vegetal. Un vegetal es constitutivamente un sistema no centralizado. Un animal está centralizado. Y cuanto más centralizado es, es más perfecta su vida, pero más vulnerable. La centralización es siempre la sede de la vulnerabilidad. El animal, a medida que va siendo cada vez más animal, es un sistema más centrado; y un sistema centrado en que el psiquismo cobra más carácter y más parecido a lo que en el hombre hace que pueda decir: «me siento hambriento» o «me siento sediento». Pero el animal no tiene este *me*, de ninguna manera: está sediento y está hambriento. Cuanto más perfecto es el animal, más se parece justamente a este *me* que tenemos los hombres.

No solamente hay la centralización de la animalidad sino que hay, además, unos mecanismos —no en todo ser vivo, pero sí especialmente en los animales— de mantenimiento del *equilibrio* del medio interior. Justamente la homeostasis, la introducción de la homeostasis en la vida. Y esto es algo absolutamente esencial. Sin esto, el ser vivo no podría mantener sus estructuras. El equilibrio homeostático es algo más que un equilibrio: es un *momento dinámico* de la actividad de los seres vivos. Ciertamente, fundado en estructuras de equilibrio; no hay duda ninguna. Considérese que se mantiene justamente la homeostasis del medio interno precisamente para que cuando el ser viviente necesite ejecutar acciones de un nivel superior a aquel que se está considerando, pueda el ser vivo contar, en cierto modo, consigo mismo para aquellas otras funciones. Es decir, la organización y el equilibrio del medio interno no es un equilibrio estático, es un *equilibrio dinámico* en que cada una de las fases inferiores requiere *por necesidad* la intervención de una fase superior para que la fase inferior pueda continuar siendo la que es; no podría mantenerse el quimismo de un animal si en un cierto momento el animal no tuviese sensaciones ópticas (por lo menos de una manera integral), o bien otras. Evidentemente,

esto no podría ser. Interviene la función superior precisamente porque está exigida por la inferior. Ahora, que la superior, por su parte, juega su pasada. Porque una vez que entra en acción, naturalmente, tiene un campo mucho más extenso que la función elemental que le ha hecho entrar en funciones. Es decir, tenemos una subtensión dinámica de la función superior por la inferior, y además una liberación de la actividad propia de la función superior. Pero la función superior no podría ejecutar su actividad si no fuera por la homeostasis, que dinámicamente subtiende su propia actividad. ¿Cómo podría pretenderse que sin un equilibrio químico adecuado pudiera el sistema nervioso funcionar adecuadamente, y tener un cerebro que recordara, etc.? Esto no podría ser.

No solamente hay una función de estabilización en el orden de las actividades, sino que esta estabilización conduce de hecho, por lo menos en la serie animal, a algo distinto, que es la *corticalización*. Se va constituyendo no solamente un eje central sino que ese eje central termina en un *telencéfalo*, y el telencéfalo culmina justamente en una *corteza*.

Ahora bien, ¿cuál es la función de la corteza? Se ha discutido mucho entre neurólogos. Sherrington creía que era un sistema de integración; Brinkner, que es un sistema de significación. Modestamente me he atrevido alguna vez a pensar que no se trata ni de una cosa ni de otra: Porque efectivamente el ser vivo, todo ser vivo, aun la ameba más elemental, además de tener unas funciones específicamente determinadas, tiene, justamente en virtud de sus estructuras, lo que yo he llamado *la formalización* de esas acciones, de la manera como se presentan en el medio. Y he puesto el ejemplo del cangrejo (no es mío, es de Katz), del cangrejo al que se le adiestra a cazar una presa sobre una roca, pero si esa presa se le pone colgada de un hilito y un palillo, el cangrejo se siente incapaz de apresarla. ¿Por qué razón? Porque realmente el cangrejo no ha percibido la presa sino

que ha percibido la configuración entera «roca-presa». Y ahora, como tiene una configuración distinta, no reconoce la presa en ella. En cambio un animal superior al cangrejo ve naturalmente la presa por sí misma, como recortada, independiente de lo demás. Pues, justo, esa es la función de formalización.

En el desarrollo evolutivo del sistema nervioso no simplemente se van creando los once órganos, los once matices de la sensibilidad que todos poseemos, sino que, además, sobre todo, se va creando un enorme sistema de formalización, en virtud de lo cual podemos hablar de cosas independientes, y no simplemente de configuraciones totales. Ahora bien, yo estimo que la función esencial de la corteza cerebral y del cerebro en general es justamente crear este enorme sistema de formalización, en virtud del cual un estímulo elemental que se recibe del medio externo, en virtud de las formalizaciones, presenta situaciones cada vez más ricas, cuanto más rica sea su formalización interna. Y esto es precisamente lo que hace que el psiquismo, tan elemental que consiste justamente en la liberación biológica del estímulo, adquiera ese carácter voluminoso y complicado que aboca precisamente en la conducta del animal. Las respuestas que el animal da a una suscitación se convierten entonces en conducta. La formalización exige la conducta para su propia estabilidad, y recíprocamente hace posible la riqueza en que se inscribe el psiquismo del animal. En esto se funda la unidad intrínseca entre estabilidad y creación en la vida.

En definitiva, si consideramos estos estadios citados en la marcha de la vida, nos encontramos con que desde la interiorización de la materia hasta la máxima formalización en la corticalización, hemos asistido a una progresiva interiorización, cada vez mayor, precisamente del ser vivo.

Ahora bien, la interiorización, la interioridad, es propia de la realidad en cuanto tal. Toda realidad, por serlo, tiene un *intus*, que se manifiesta en un *ex*, que es precisamente el

sistema de notas estructurales en que consiste la esencia de su sustantividad.

III. La vida como modo de realidad

¿Qué es la vida como modo de realidad? Si he contado la larga historia anterior es precisamente, en primer lugar, para que no parezca que lo que voy a decir es una mera especulación en el vacío. Y, en segundo lugar, por algo más hondo: porque estimo que como ha podido verse a lo largo de estas páginas, ninguna estructura concerniente a la realidad en cuanto tal está montada sobre sí misma, sino que es pura y simplemente la función transcendental que tienen justamente las dimensiones talitativas de la realidad. Por ser *tales* los vivientes, es de determinada manera el *tipo de realidad en cuanto realidad* que representa cada uno de ellos. No se trata de una simple talidad, sino de la talidad en función trascendental, es decir, en aquello que determina que algo sea realidad. Ahora bien, realidad consiste en ser de suyo. Y en este ser de suyo se constituye precisamente el «sí» en que consiste justamente el dar de sí propio de un dinamismo.

Ahora bien, si se coloca todo lo dicho anteriormente en esta perspectiva, entonces nos damos cuenta de que la función transcendental de esta progresiva interiorización en que consiste la evolución de los seres vivos y el desarrollo de la actividad de cada uno de ellos, no es simplemente una interiorización cualquiera, meramente talitativa, sino que es justamente *la constitución de la «mismidad»*. Con su actividad, el ser vivo está constituyéndose precisamente en su mismidad como forma de realidad —y esto va más allá de la mera talidad. Es la mismidad como forma de realidad. Esto es precisamente lo esencial de un ser vivo. Con tal que a continuación se diga: Primero: que la mismidad de un ser

vivo no consiste en mera identidad. Esa identidad también la tiene un electrón. El electrón mientras no se destruya tiene identidad, es el mismo electrón a lo largo del espacio y del tiempo. No se trata de esto. Tampoco se trata de que el ser vivo sea una especie de *sujeto que aguanta* las vicisitudes que le caen desde fuera, en medio de todas estas actividades. No se trata de que las aguante, sino de que *las ejercita* para poder *ser el mismo* que era antes. Justamente ese es el dinamismo de la mismidad. La mismidad no es una mera persistencia sino que es el acto reduplicativo y formal en que un ser vivo ejecuta unas acciones precisamente para ser aquello que estructuralmente ya era. Y la índole de aquellas estructuras, que están no solamente capacitadas sino necesitadas de y forzadas a ejercitar ese tipo de actividad, es precisamente la estructura viva. Por esto, en ninguno de estos momentos de la vida de cada viviente y de la evolución misma de todos los organismos, la evolución, digo, no consiste en otra cosa sino en dar de sí, en ser cada vez más viviente. Se dirá que se puede ser incluso menos viviente. Sí. Pero es que hay muchos casos, la mayoría, en que el ser menos es precisamente una forma de ser más. No olvidemos esto ni en las amebas ni en los hombres.

En segundo lugar, esta estructura de dinamismo de la mismidad —éste es el nombre que tiene ese dinamismo a diferencia del dinamismo de la alteración: dinamismo de la mismidad—, esta estructura arranca precisamente de las estructuras. Y ¿qué acontece en ellas? En ellas acontece que la propia sustantividad interviene como un todo afirmando precisamente la actividad de un ser vivo en su propio dinamismo como forma de realidad. Y en este sentido digo que vivir es poseerse. Poseerse no significa tener una acción reflexiva; significa simplemente que la totalidad del ser de uno vaya normalmente envuelta en las actividades que desarrolla para ser el mismo que ya era. La mismidad es esencial y formalmente un acto de poseerse. Y por esto lo que desde el

punto de vista del dinamismo es el dinamismo de la mismidad, desde el punto de vista radical, y como forma de realidad, *la vida es justamente un poseerse*.

Naturalmente, la marcha de la vida tanto en el individuo viviente como a lo largo de toda la escala biológica, es una marcha en conjunto progresiva, y además una marcha hacia una vida relativamente (nada más que relativamente) «misma», y relativamente autoposesiva.

A medida que sube uno por esa escala, hay más autoposesión. Pero como quiera que sea, en ese más, en la medida en que hay más y relativamente algo más de autoposesión, la vida y la evolución, la marcha de la vida de cada viviente, y de la vida entera tomada filogenéticamente, representan incremento entitativo. Es más realidad un chimpacé que una ameba. De esto no hay duda ninguna. A lo largo de su mayor dinamismo de mismidad, y de su mayor mismidad, tiene mayor sustantividad y mayor autoposesión. De aquí que, a mi modo de ver, sean absolutamente, o por lo menos bastante insostenibles, las tesis clásicas que se han enunciado muchas veces como característica filosófica de un ser vivo.

Por ejemplo, la última tesis importante, *tesis de Bergson*: la vida es un *élan vital*. He dicho muchas veces que me impresionó de chico aquella frase de Bergson: «como torbellinos de polvo levantados por el viento, los seres vivos giran en torno a sí mismos, arrastrados por el gran soplo de la vida.» Sí; es maravilloso, efectivamente. Ahora, ¿es verdad? Esta es la segunda parte de la cuestión. Porque, ¿qué es el soplo de la vida si no es el ejercicio de las actividades que derivan de unas estructuras, y que revierten sobre ellas? Lo demás es una metáfora; espléndida, ni qué decir tiene; tengo gran admiración por Bergson, pero no, la vida no es un *élan* en este sentido. Tiene la vida una dimensión de creación (he insistido en ello), pero creación en el sentido de innovación, no una innovación que consistiera en ser un *élan* «inventor».

Una tesis más antigua —si mi amigo Laín no me rectifi-

ca— decía que la vida es espontaneidad. Es la tesis del animismo de Stahl y del vitalismo de Montpellier.

La vida es espontaneidad. Ahora, esto no es verdad rigurosamente en ningún caso, ni tan siquiera en la vida humana. Espontaneidad absoluta, ¿dónde la hay? Al fin y al cabo las acciones de un ser viviente están en una o en otra forma suscitadas por algo que no es el propio viviente, o como diría Aristóteles, por el propio viviente, pero en tanto que otro. Evidentemente. Se pueden suscitar acciones en virtud de... por ejemplo, una hipersecreción gástrica propia, pero en ese caso las reacciones ¿dejarán de estar limitadas en su espontaneidad? No, la vida no es espontánea en ese sentido.

Hay una característica más antigua, que se acerca más, a mi modo de ver, a la esencia de la cuestión. Que es decir que las actividades del ser vivo son inmanentes, a diferencia de todas las demás acciones que acontecen en el Universo que son transcendentales. El choque por ejemplo de una bola de billar pone en movimiento a otra; unos reactivos químicos producen unas reacciones. Sí; se trata siempre de acciones transitivas, en que la acción no recae sobre los propios que la ejecutan, so pena de destruirlos o de cambiarlos. En cambio, se nos dice, el ser vivo ejercita acciones inmanentes que quedan en el sujeto. Y esto sería la vida. Sí. Sería vida, pero vida muy parecida a la de un monolito. Porque uno tiene que preguntarse por lo menos dos cosas en torno a esta inmanencia: En primer lugar, qué significa ahí «manere». ¿Significa solamente persistir como un sujeto pasivo? Sin duda, no. El sujeto ejecuta sus acciones: acciones para poder existir. Por consiguiente, el término de la actividad entra como supuesto en el *manere* de la inmanencia. Mal puede servirnos ese *manere* para definir la vida.

Y en segundo lugar hay el «in». Parece como si se tratase de una diferencia; así hay un *manere*, que en unos casos es transitivo y en otros intransitivo. Sí. ¿Pero qué es ese in?

(Trataré de este «in» en el capítulo siguiente.) Ese *in*, aquí repito una vez más, es una serie de actividades esenciales, que brotan de las estructuras de algo que precisamente consiste en mantener sus propias estructuras en forma de actividad. Por consiguiente, esta forma de actividad y no la inmanencia es lo que caracteriza la esencia de la vida. Ahora bien, la esencia de la vida consiste, desde este punto de vista, no en ser sujeto *in* sino en ser una actividad por sí misma, la estructura activa por sí misma en orden justamente al dar de sí de su propia mismidad.

El viviente es aquella realidad, cuya forma de realidad consiste en darse a sí propio su propia mismidad.

La realidad es por sí misma activa. Es un dar de sí. Es un devenir. Pero devenir no es cambiar. El devenir vital no es formalmente un cambio sino un dar de sí. En la vida se cambia primero para ser el mismo, aunque nunca se sea lo mismo; segundo, para ser más sí mismo, y tercero, cuando se ha dado todo, cuando la vida es tan perfecta que ya no cabe dar más de sí, en orden a sí mismo, le cabe, por lo menos al hombre, una posibilidad superior: la de darse entero a otro, y devenir en otro, por ejemplo en el fenómeno del amor. (Pero de esto trataré en su momento.)

* * *

Lo hasta aquí dicho acerca de la vida como modo de realidad es suficiente en una primera aproximación, pero en el rigor de los términos requiere mayores precisiones y desarrollos.

Recuérdense los tres estratos de todo dinamismo. En primer lugar, el *de suyo* en virtud del cual es realidad. En segundo lugar el *sí* en virtud del cual esta realidad es activa por sí misma. En tercer lugar, el *dar de sí* que es lo más manifiesto y claro de todo dinamismo. Cada estrato consecutivo se funda en el anterior.

El problema, por consiguiente, de cómo el ser viviente y la vida son una realidad, el modo de realidad, pende de que se conteste a estas dos preguntas: ¿Cuál es la índole de ese *sí* del dar de sí? Y en segundo lugar, ¿cuál es la índole del *dar*? Esta la cuestión.

En primer lugar, la índole del «sí» —el «sí» mismo.

Las teorías clásicas, muchas de ellas por lo menos, han considerado que el sí mismo, propio de la vida, es un sujeto. Un sujeto a quien acontece efectivamente el estar vivo, el ser vivo. De suerte que si distinguiéramos entre el sujeto y su ser, diríamos con Aristóteles que para los vivientes la vida es justamente su εἶναι, su ser. Esta frase de Aristóteles se cita hasta la saciedad en la Filosofía actual. Ahora, si el sentido con que hoy se cita es el que le confirió Aristóteles, eso es otra cuestión. Dejo esto de lado. Me atenderé a esa frase pura y simplemente para hacer ver que efectivamente Aristóteles toma ahí al viviente como un sujeto a quien le acontece, en la forma que sea, eso que se llama ζῆν, vivir. Es un sujeto a quien le acontece la vida.

Esta concepción no es que sea absolutamente falsa, ¿cómo va a serlo? Pero absolutamente insuficiente sí lo es por varias razones. En primer lugar, se nos dice que la vida es una cosa que acontece a un sujeto, al ser viviente, al sujeto que está vivo. Pero ¿qué significa acontecer? ¿Acaso que la vida es un accidente? Si se entiende por accidente que no es sustancia, desde luego. Esto es evidente. Pero ¿se puede decir sin más que la vida sea un accidente para un viviente? ¿Que para un cangrejo sea accidental lo que hace sobre una roca? Por lo menos, *simpliciter dictu* la vida no es un accidente.

Se dirá entonces que la vida por lo menos es una propiedad del ser vivo: tiene una propiedad, por ejemplo el moverse a sí mismo; es la célebre definición de la vida que procede también de Aristóteles. Entonces la vida es una propiedad que emerge del sujeto. Sí. Pero entonces es menester decir que este sujeto está vivo, y por eso emerge de

él el automovimiento. Si no, es que no se mueve a sí mismo; no es que está muerto porque no se mueve a sí mismo, sino que no se mueve a sí mismo porque está muerto. Naturalmente. Y entonces la cuestión queda retrotraída a qué significa estar vivo. Aristóteles nos diría que estar vivo consiste en ser una sustancia cuya forma sustancial sea justamente vitalidad, sea la vida. Una forma sustancial: es la tesis de la vida como forma sustancial.

Es curioso que algunos escolásticos actuales, Maritain uno de ellos, hablando del hilemorfismo, digan que no quieren dar las pruebas biológicas del hilemorfismo, porque sería demasiado fácil. Pero una cosa es que se sea hilemorfista y otra que se encuentre que es muy fácil recurrir a la Biología para demostrar el hilemorfismo. Probablemente, Maritain no tenía más informaciones que las que procedían del círculo de Spemann, de quien yo fui alumno en Freiburg, en los años mil, y que con su célebre descubrimiento de los organizadores había hecho dar un paso inmenso a la que entonces se llamaba, y con razón, la mecánica de la evolución. Esto es verdad. Pero un discípulo de Goldschmidt, y del propio Spemann, demostró que los organizadores organizan mejor cuando están muertos. Vuelve a quedar en suspenso, en el propio experimento que sirvió de base a Driesch y a Spemann, la facilidad de probar el hilemorfismo. Pero lo cierto es que el ser vivo no es una sustancia sino millones de sustancias. Y entonces, propiamente hablando, el ser vivo es una estructura; no es una sustancia. Y como es una estructura, evidentemente, no se puede operar con la idea de un sujeto, porque ciertamente esta estructura tiene una unidad, una unidad íntima, cuya plasmación en el sistema constructo de notas es justamente lo que constituye toda la riqueza estructural del ser vivo. Esta unidad estructural no es un sujeto del cual broten precisamente las notas estructurales, sino que es algo interno y además intrínseco al sistema mismo, en cuyas notas está presente, de una manera dominante y exigente.

En todo caso queda en pie el que se nos dijera en qué consiste esta unidad. Ciertamente, a esto no daría Aristóteles una contestación satisfactoria; volvería a repetir su teoría general de la sustancia, en cuya crítica no entraré una vez más. Conviene, por tanto, ahora, formular la pregunta: ¿En qué consiste la índole estructural de un ser vivo?

Se podría contestar —y es la otra tesis clásica— que la unidad estructural de un ser vivo consiste precisamente en *identidad*. No se trata de una identidad formal. Decir que A es A; eso es aplicable a cualquier realidad en el Universo: es el célebre principio de identidad. Se trata de algo más. De una identidad de índole mucho más rica y más precisa, porque esa identidad es la que tiene que estar plasmada en la enorme variedad de notas que componen un ser vivo, y en todos los dinamismos y acciones que ejecuta en su vida. Entonces se ha dicho que la identidad es precisamente un logro de la vida. No es un supuesto de la vida. La identidad es algo que se va formando precisamente como un ámbito de los movimientos quiescentes en que el viviente consiste, y que llamamos precisamente identidad, porque todos esos movimientos convergen a constituir ese fuero interno de un ser viviente, que llamamos su interna mismidad.

En una o en otra forma fue la tesis de Fichte y de Hegel.

Fichte, desde un punto de vista puramente del yo, enunció su principio de identidad en una forma más o menos dinámica al comienzo de su *Wissenschaftslehre*, de su *Doctrina de la Ciencia*, de la Ciencia absoluta: la Filosofía.

Y Hegel, en toda su *Metafísica*, está operando constantemente con el *Selbst* —con el «mismo»—, pero como un resultado del repliegue precisamente del ser sobre sí mismo. El sí mismo sería un carácter, una especie de carácter de un movimiento quiescente que, sin dejar de ser movimiento, se repliega sobre sí mismo en lugar de dispersarse. Mejor dicho, no se repliega sobre sí mismo, sino que su repliegue consti-

tuye la mismidad del sí mismo, su propia unidad. Ahora bien, esto me ha parecido siempre bastante difícil de sostener.

En primer lugar, la vida no es algo que constituye al viviente por sí misma, así, en su vitalidad dinámica, sino que, al revés, el viviente es realidad en vida. Haría falta subrayar antes el momento de realidad que el momento dinámico, el momento de ser viviente. Ahora bien, lo que habría que decir es que en ese caso es absolutamente falso pensar que la realidad idéntica y misma del ser viviente es el resultado de su vida. Esto es completamente quimérico. La mismidad de la vida no consiste en la quiescencia —todo lo quiescente que se quiera, y maravillosamente describible, no lo discuto— de una serie de movimientos vitales, que en su quiescencia elaboran algo así como el ámbito dentro del cual continúan siendo quiescentes; algo así como ondas estacionarias, que diría la Física. Sí. Todo esto es magnífico de decir, pero es falso de ser. Esto no es así.

Ciertamente hay un movimiento quiescente en la vida, pero es porque la vida es el movimiento de un algo que estructuralmente es «sí mismo» y que precisamente por serlo puede conferir ese carácter de mismidad, y ese carácter de quiescencia a los movimientos vitales. El sí mismo, el *αὐτός*, no es un resultado de la vida sino un principio de ella.

Tanto más insostenible resulta la tesis de Hegel cuanto que no puede olvidarse que el ser vivo será todo lo idéntico que se quiera, pero lo cierto es que en ningún instante de su realidad es siempre igual. Ahora, ¿en dónde está entonces la mismidad? ¿Dónde está la identidad?

Frente a estas dos tesis, que no hago más que enunciar y ponerles objeciones rápida y fugazmente, quiero afirmar que, a mi modo de ver, la mismidad, aquello que constituye el modo de realidad propio de un ser viviente, envuelve dos momentos.

El sí, el sí mismo, como acabo de señalar, no es ni sujeto ni es mera identidad, sino que consiste en algo mucho más estricto y riguroso: en ser siempre *el mismo*.

Esta mismidad no es una mismidad pasiva. Es decir, no consiste en pura subjetualidad, que permanece de una manera estable a lo largo de unas vicisitudes, sino que es una mismidad rigurosamente hablando dinámica. No basta ser idéntico como realidad para ser mismo en su dinamismo. Esta es una mismidad dinámica.

Para hacer ver tal diferencia he señalado en páginas anteriores que mientras el resto de las realidades materiales, por ejemplo las partículas elementales o los trozos de materia, son mismos y estables, es decir les acontece lo que les acontece físicamente a pesar de ser mismos, y permanece su mismidad en medio de sus vicisitudes; en cambio, en el caso del ser vivo la cosa transcurre de una manera completamente distinta: tiene todo su dinamismo no permaneciendo *bajo*, sino al revés: tiene todo ese dinamismo *para* poder ser *él mismo*. Explicaré este *para*, que en el rigor de los términos no es un *para*. En el rigor de los términos el *para* no existe más que en el caso de la vida humana. Porque la verdad es que tratándose de los demás seres vivos, lo que hay que decir estrictamente de ellos es que hacen lo que hacen por ser como son. Es decir, hacen esto o lo otro, y haciendo esto o haciendo lo otro es la única manera como pueden continuar siendo iguales a sí mismos. Esto sí.

El ser viviente es siempre el mismo. La unidad radical y fundamental del ser viviente es la unidad dinámica de ser el mismo. El de suyo, propio y característico de toda realidad, se plasma justamente en el ser viviente en un modo especial de ser de suyo, que es justamente el ser el mismo. Es «de suyo» *el mismo*. Y precisamente éste es el dinamismo de la mismidad como modo de realidad activa por sí misma, a diferencia

de la mera estabilidad. Las cosas estables son estables a pesar de lo que les acontece; resisten a los embates del Universo. El ser vivo, al revés, está produciendo su vitalidad precisamente siendo justamente sí mismo, y no pudiendo ser sí mismo más que haciendo efectivamente lo que hace. Aquí, en primer lugar, la mismidad es consecutiva a las estructuras. Es consecutiva al *αυτός*, no es anterior a él.

Y además, en segundo lugar, es formalmente intrínseca al viviente. No es algo que le acontece sin más al viviente, sino que le pertenece de una manera intrínseca.

Segundo momento

El segundo momento de este dinamismo de la vitalidad, de esta mismidad, es el que responde a estas preguntas: ¿en qué consiste esta pertenencia intrínseca del dinamismo vital, del dinamismo de la mismidad, al viviente en cuanto tal? ¿Qué es este dinamismo respecto de las estructuras mismas? ¿Qué es este «sí», activo por sí mismo?

De nuevo, nos encontramos con dos tesis clásicas. En primer lugar, la tesis de la espontaneidad. El dinamismo pertenece al viviente porque emerge de él espontáneamente. Aquí se opera sobre la contraposición entre lo espontáneo y lo forzado. Espontáneo: lo que nace de uno mismo por ser uno como es. Forzado: lo que más o menos viene impuesto por las cosas que le rodean a uno, etc. La vida sería espontaneidad. Y toda su pertenencia al viviente consistiría en brotar espontáneamente de las estructuras de éste. Lo que acontece es que no hay ningún ser vivo al que le pase esto. Ni tan siquiera al hombre. Dejo la cuestión de lado, y me limito a los que no son hombres. Esto no le pasa a ningún ser viviente.

En primer lugar, ningún ser viviente desarrolla su actividad, cualquiera que sea su índole, si no es inmerso en un

medio. El cual medio no es simplemente una especie de ocasión para que el sujeto viva. No; es lo que le está constantemente rompiendo su equilibrio dinámico, y además instándole a una serie de acciones que el viviente ejecuta en ese medio. Estas acciones no, son espontáneas, están precisamente provocadas, forzadas por el medio. No hay duda ninguna.

En segundo lugar, el viviente no solamente tiene las cosas del medio exterior; tiene también su propio medio interno. Y el medio interno le fuerza también a muchas de ellas. Qué duda cabe. ¿Cómo se va a decir entonces que es espontáneo, ya a parte *viventis*, por parte del viviente mismo?

Y, en tercer lugar, los momentos estructurales de un ser viviente actúan los unos sobre los otros, y por eso el viviente produce sus acciones. No hay ningún viviente cuya estructura fuera así como un surtidor, del cual sale una cosa que es la vida. No. Tomado muy concretamente: se trata de que determinadas reacciones movilizan un enzima determinado, que cataliza tal reacción determinada, etc. Y esas son las acciones vivientes. En las que cada parte, cada momento estructural del sistema vivo, está precisamente actuando sobre los demás. ¿A qué se reduce entonces la espontaneidad?

La otra tesis clásica, muy clásica, que ha perdurado durante centurias en la historia de la Filosofía, consiste en decir que la vida emerge del viviente, pero no en forma de espontaneidad, sino en forma de acción inmanente.

Ciertamente, las acciones del viviente suscitadas por su medio, por su medio externo, por su medio interno, por la interacción de los momentos estructurales del sistema en que el viviente consiste, no son espontáneas en este sentido. Pero ciertamente estas acciones, aunque no emerjan de él en forma espontánea, sin embargo quedan en él de una manera inmanente. Aquí *in-manere* es una concepción que está apoyada no sobre la oposición entre lo espontáneo y lo forzado, sino en la oposición entre lo transitivo y lo inmanen-

te. Acciones transitivas, por ejemplo el movimiento de una bola de billar que da un golpe a otra, y la segunda bola sigue rodando... Son acciones típicamente transitivas. Y en cambio, el ser viviente ejecuta una serie de acciones, pero todas esas acciones quedan o refluyen en el propio viviente que las ejecuta.

Naturalmente, esta concepción de la inmanencia, del *inmanere*, es también, si se reflexiona un poco detenidamente, bastante problemática. Tan problemática como la antigua, el decir que el ser viviente es una sustancia. ¿Y si fuera no una sino millones? ¿En qué consiste la inmanencia del movimiento vital? Porque cada acción dinámica del viviente es formalmente transitiva. Evidentemente: cada uno de los momentos de su sistema estructural, acabo de decirlo, actúa sobre el otro, y reacciona sobre él. ¿Dónde hay una inmanencia, rigurosamente hablando? Cada una de las acciones elementales, o de los mecanismos elementales que componen un acto vital, es, desde el punto de vista de las estructuras, formalmente transitivo o transeúnte. No es inmanente en el sentido que acabo de definir. Pero en fin, se dirá que tomado por lo menos el conjunto del sistema, una acción vital unitaria en que entra todo el sistema, esa acción es inmanente respecto del sistema. Sí, con tal que se nos diga en qué consiste ahí el *manere*, y en qué consiste el *in*.

¿Qué se entiende ahí por *manere*, por permanecer? Evidentemente, no significa solamente *persistir*. Esto es sobradamente claro, porque entonces también el movimiento de una bola de billar sería un movimiento vital pues la bola persiste, y no es el caso. Tampoco es una mera *colocación* del viviente dentro de las demás cosas, como si las demás cosas efectivamente fueran a refluir sobre el viviente, y darle al viviente algo que efectivamente el viviente recibe, de suerte que en esa recepción consistiera el *manere*. Pero es que el *manere* en sí mismo, esa manencia, tiene un carácter formalmente dinámico. No consiste únicamente en que el movi-

miento sea de una índole o sea de otra, sino que él, en cuanto tal, sea manente, pero dinámicamente. ¿Qué se entiende ahí por una manencia dinámica? No se nos dice.

Y la insuficiencia sube de punto si en lugar de mirar al *manere* miramos al *in*.

Lo inmanente no es que la vida esté en el viviente sino que ha de decirse el *modo como está*, el *modo del in*. Ahora, de esto no se nos dice nada. No se hace sino una exposición meramente formal: que el sujeto activo de las acciones es el mismo que padece el movimiento vital. Pero esto no es decir en qué consiste el «in».

Por esto, estimo que estas dos concepciones son insuficientes. Insuficientes por un supuesto radical de que ambas parten.

Parece como si el tema fuera a esclarecerse tratando de averiguar cómo el movimiento vital está en el viviente. ¿Y si se emprendiera la vía opuesta, y se preguntara cómo está el viviente en su movimiento vital? Esto llevaría a una perspectiva distinta. La inmanencia y la espontaneidad afectan al fin y al cabo a la idea de que la vida es una cosa que sale del viviente o queda en él. ¿Y si tratáramos de preguntarnos, al revés: en qué forma está el viviente en su movimiento vital? Entonces la cuestión sería distinta. Porque entonces no se trata de *cómo pertenece* el movimiento vivo al viviente, ni de *cómo surge* el movimiento vital en el viviente, sino de *cómo el viviente pertenece* al movimiento. No de cómo el movimiento pertenece al viviente.

El viviente es un «sí» mismo. Y en el dinamismo de la vida entran formalmente sus estructuras, de manera tal que es en la mismidad de éstas donde las estructuras son plenamente lo que son. El movimiento de la vitalidad, el movimiento de la mismidad, no se limita a *salir* del viviente y a *quedar* en él, sino que en él y por él es como siguen siendo «mismas» las estructuras, unas estructuras que son «mismas».

Vivir no es sino esto: ser reduplicativa y formalmente sí

mismo, es decir, ser *estructuralmente* el mismo. Las estructuras están en el movimiento. Y están en el movimiento para algo perfectamente determinado. Empleando la preposición «para», aunque sea antropomórfica, las estructuras estarían «para» algo completamente determinado: para ser justamente «mismas», tales y como son. Por esto, en la medida precisamente en que están las estructuras en el movimiento vital para poder ser igualmente aquello que son, por eso es por lo que digo que el dinamismo de la vitalidad pertenece al viviente, y el viviente pertenece al dinamismo de la vitalidad, en esa forma concreta que yo digo «poseerse».

Poseerse no significa ser dueño de sí; esto es una vaguedad y además relativamente falsa incluso en el caso del hombre. Sino que consiste en ejecutar formalmente su mismidad.

El viviente no es un transcurso en ninguna forma. La vida del viviente no es un transcurrir. Es justamente un poseerse. El viviente ejecuta todas aquellas acciones que ejecuta, no a pesar de ser un ser viviente, o como si la vida brotara de sí mismo, no; sino porque esas estructuras, ellas, están incursas en el movimiento, de modo que las acciones del movimiento vital consisten en ser ejecutadas precisamente para conservar las estructuras. Al fin y al cabo es lo que de una manera tópica, pero indiscernida, he dicho al principio, cuando decía que la vida consistía en un equilibrio dinámico y reversible. La reversibilidad consiste precisamente en la mismidad como modo de realidad que mantiene las estructuras. De ahí que la fluencia, aquello que la vida tiene de fluyente, es justamente la manera de poseerse en cada instante. Se posee fluyentemente. Pero la vida es formalmente el poseerse. Entonces hay que preguntarse no solamente en qué consiste el sí mismo —acabo de decir que sí mismo es poseerse— sino en qué consiste la *índole del dar de sí*.

Es el segundo aspecto de la cuestión.

Las estructuras, decía, son activas por sí mismas, y el

dinamismo de esta actividad es un dinamismo para ser siempre *el mismo*. Ahora bien esta actividad, *este dar*, tiene a su vez dos momentos:

En primer lugar, el movimiento es necesario para ser el mismo. Y a este movimiento para ser sí mismo es a lo que llamamos una *respuesta adecuada*. El viviente ejecuta unas acciones no de cualquier manera, por reacciones, sino que, tomadas globalmente, las acciones del viviente son respuestas al medio externo o al medio interno. Y una respuesta es algo completamente distinto de una reacción. Una reacción acontece justamente con el choque de dos realidades, cualesquiera que ellas sean. En una respuesta el viviente responde desde sí mismo y para sí mismo. Sí mismo, en el sentido que acabo de describir. Solamente entonces es cuando hay respuesta. Responder es actuar desde sí mismo para mantener su propio equilibrio dinámico y reversible. Y en la medida en que la respuesta logra mantener esas mismas estructuras decimos, precisamente, que la respuesta es adecuada. ¿Adecuada a qué? Precisamente a la mismidad de sí misma. Dar de sí es muy concretamente en este sentido responder adecuadamente.

Pero hay un segundo momento. Y es que efectivamente esta respuesta, a su modo, es un cambio. No cabe duda de que los seres vivientes cambian. Ahora bien, no es verdad que la vida sea cambio; no lo es. La vida es justamente al revés: consiste en ser el mismo y poseerse. Lo que pasa es que el viviente no se posee sino en el cambio; que es cosa distinta. En virtud de lo cual hay que decir que por muy *el mismo* que sea a lo largo de su vida el viviente, nunca es *lo mismo*. Justamente el elenco de respuestas adecuadas que en cada instante va dando el viviente, le modifican. En virtud de lo cual decimos que este viviente nunca es *lo mismo*. El tema de que nunca es *lo mismo*, es el tema del carácter *fluyente* de la vida animal. Vivir es fluir para ser el mismo. Pues bien, el viviente es aquella realidad que no puede ser *el mismo* mas

que no siendo jamás *lo mismo*. Y justamente en esa implicación es donde está el modo de realidad propio del ser viviente.

Este es el dinamismo de la mismidad: *Dar de sí adecuadamente*, no ser jamás *lo mismo* precisa y formalmente para poder ser siempre el mismo. El viviente es la realidad cuyas estructuras dan de sí mismas (esto es, dinámicamente) su propia mismidad. Ciertamente las estructuras son previas. ¿Cómo no van a serlo? Si no lo fueran no tendría sentido cuanto acabo de decir. Pero estas estructuras se llaman vivas en la medida precisamente en que estructuralmente pueden dar, y tienen que dar dinámicamente unas acciones en las cuales, y sólo en las cuales estas estructuras están poseyéndose. Ya desde muy antes, en mis libros y en mis cursos, dije que el viviente es siempre *el mismo* pero nunca *lo mismo*. Ahora añadido: el viviente nunca es *lo mismo* precisa y formalmente *para ser siempre el mismo*. Vivir por esto no es cambiar, sino devenir, dar de sí, en el sentido más estricto del vocablo.

Como modo de realidad, este dar de sí admite ciertamente grados. La riqueza de la vida a lo largo de la escala biológica es una riqueza, evidentemente, en grados de realidad, modos de ser suyo, de ser sí mismo.

El desarrollo en esta escala es un desarrollo en incremento entitativo. Es mayor realidad, no hay duda ninguna, un chimpancé que una ameba. Se dirá, sin embargo, que los dos son igualmente reales. Sí; si con igualmente reales quiere decirse que no son la nada. Pero no se trata de esto. Se trata de que, si la realidad está constituida por un positivo de suyo, el de suyo de un chimpancé es mucho más rico y profundo que el de suyo de una ameba. Y es que efectivamente a lo largo de la escala zoológica, de la escala biológica, vamos viéndose construir un mayor de suyo y con ello, por consiguiente, una mayor sustantividad.

Y vamos viéndolo constituirse no solamente por una

especie de catálogo gradual, sino por una verdadera gradación evolutiva. Por esto el sentido metafísico del dinamismo de la vida, del dinamismo de la mismidad, es que la realidad *qua tale* es deviniente en un dar de sí de la mismidad. Es la realidad en mismidad desde la respectividad.

Sin embargo, dicho así sin más esto no tiene realidad absoluta en ningún ser viviente. Digo absoluta. Porque la verdad es que ningún ser viviente tiene una plenaria, una formal sustantividad. Todo ser viviente, en una o en otra forma, es un fragmento del Universo. Y su propia vida es un momento del Universo entero. A medida que vamos creciendo en la escala biológica aparece precisamente el viviente dotado cada vez más de algo que se aproxima a lo que es la sustantividad real y efectiva, es decir: a la independencia plenaria respecto del medio, y al control específico sobre él. Por esto realmente la vida, incluso la más perfecta y en sus grados más perfectos, en su último estrato de formalización no pasa de ser un *primordium* de lo que es precisamente la plena y la formal mismidad.

Hay que preguntarse entonces si la evolución termina aquí o prosigue. Y, naturalmente, la evolución no termina ahí sino que prosigue. Es el problema que ahora surge: a saber: la aparición de los hombres dentro de la escala zoológica.

* * *

A lo largo de este capítulo he considerado un aspecto distinto del dinamismo de lo real. Un dinamismo que no era ni la variación ni el dinamismo de la alteración, ya examinados en páginas anteriores, sino un dinamismo distinto, congenero ciertamente con el dinamismo de alteración, que es el dinamismo de la mismidad. Denominando ese dinamismo *a potiori*, naturalmente, como evolución. Como ya he expuesto, hay un primer tipo de ese dinamismo de cierta mismidad, que es la estabilización: el dinamismo de la estabilización de la

materia. Y, en segundo lugar, el tipo de dinamismo de la mismidad, estrictamente hablando, el dinamismo de las estructuras vivas. Estas estructuras vivas constituyen una sustantividad, no una sustancia. Son unas estructuras que están en equilibrio dinámico y reversible. Estas estructuras, que no son sustanciales sino meramente estructurales, están colocadas en algún lugar dentro del Universo, entre las demás cosas, en una situación determinada. Y dentro de ella responden precisamente a las cosas que hay alrededor. A este alrededor que constituye su medio propio responden con unas respuestas que analizaba en tres estratos sucesivos: primero, el estrato *suscitación-respuesta*; en segundo lugar, el estrato *habitud-respecto formal*, y, sobre todo, el estrato propiamente estructural, caracterizado, según decía, por una especie de combinación funcional en el *orden estructural*.

La vida así constituida, el ser viviente así constituido, se va desplegando a lo largo de la Historia —de la Historia del Universo— en varios estratos que no hago ahora sino enumerar.

En primer lugar, la constitución de la materia viva.

En segundo lugar, la interiorización de la materia viva en el núcleo.

En tercer lugar, el paso del organismo monocelular al pluricelular.

En cuarto lugar, la meiosis y la generación sexual.

Quinto, la animalización de la vida mediante la aparición del psiquismo.

Sexto, la centralización de la vida animal.

Séptimo, la estabilización del medio interior —una homeostasia.

Octavo, corticalización, y dentro de ella un desarrollo por especificación y formalización, que es lo que más nos va a importar para el desarrollo de la cuestión siguiente.

La vida es una marcha desde la interiorización nuclear hasta la formalización creadora, porque precisamente en

virtud de esta formalización el ser vivo crea o hace posible que se creen situaciones enormemente ricas, tanto más ricas y más complejas cuanto mayor sea la formalización. Lo cual nos ha llevado, en el punto final de este capítulo, a considerar la vida y el ser viviente como modo de realidad.

La marcha de la vida —decía— es una marcha progresiva desde la interiorización nuclear a la formalización creadora. Pero esta marcha de la vida así descrita, es una marcha descrita solamente en términos de talidad; es decir, describiendo cómo son, efectivamente, los seres vivientes. Pero aquí lo que importa es considerar esta talidad del ser viviente en función transcendental. Entiendo por función transcendental el modo de realidad que las talidades en cuestión constituyen. Es menester recordar que lo real, por lo menos tal como lo he entendido aquí, es justamente aquello que es de suyo. No coincide este concepto del *de suyo* con el concepto meramente existencial, ni con el usual concepto esencial, sino que realidad es algo que integralmente sea *de suyo* aquello que es, y aquello que efectivamente presenta en su modo de ser.

Ciertamente, toda realidad es *de suyo*. ¿Cómo no va a serlo, si en eso consiste una realidad? *De suyo*, un electrón tiene una carga negativa, o positiva si es un positón, etc. Esto es evidente, sí. (Pongo siempre el ejemplo del electrón, precisamente porque es el ejemplo más simple.) El electrón es *de suyo*, efectivamente, aquello que es. Otras cosas son *de suyo* en la propia Física, y son de una fugacidad inaudita: lo son cualquiera de los mesones o de los bariones que se registran en la producción de partículas en un ciclotrón. Pero como quiera que sea, sería evanescente y no sería nada si el algo en cuestión no fuera *de suyo* aquello que es.

Ahora bien, en el dinamismo vital se trata por de pronto de un *de suyo* tomado en tanto que dinamismo, es decir: *dando de sí*. Cosa que acontece también a todas las realidades, puesto que todas ellas (según insistentemente he pretendido exponer) son activas por sí mismas. Es el carácter formal

de todo dinamismo, de toda causalidad. El *de suyo* es, pues, un *de suyo* que consiste en *dar de sí*. Ahora bien, lo propio y lo específico de un ser viviente está justamente en el modo de *dar de sí*. El viviente es la realidad cuyas estructuras dan de sí mismas, esto es, dinámicamente. Cuando el *de suyo* se hace mismo, el *dar de sí* consiste en mismidad, por su propia mismidad. Pero cuando el *de suyo* se hace plenario, lo cual acontece en la esencia abierta, es decir, en el hombre, entonces el dinamismo sube de grado.

CAPITULO IX

EL DINAMISMO DE LA SUIDAD

INTRODUCCION

El problema ahora es la aparición del hombre dentro de la escala zoológica. Tomando la serie animal (dejados de lado los vegetales), la marcha de la evolución de la vida es, como decía, progresiva en formalización, ese carácter tanto de las suscitaciones de los receptores, como de las acciones de los efectores, como del tono vital interno del ser viviente, en virtud del cual se van creando esos recortes formales que constituyen la independencia de las cosas, de las acciones respecto de las cosas del medio, y de los aspectos del tono vital en el interior de un ser vivo. (Ponía el ejemplo del cangrejo.)

Esa es la formalización que alcanza, en grado muy rico, el animal. Pero llega un punto en que esa formalización sube de grado y se convierte en hiperformalización. Esto sucede cuando en un animal la formalización alcanza un grado tal, que el elenco de respuestas que suscita en una acción no está asegurado por las propias estructuras del animal; no garantizan la adecuación de la respuesta.

En ese caso el hombre, animal hiperformalizado, ejecuta una operación muy trivial y muy elemental pero en la cual hay sin embargo una innovación fabulosa en el Universo, que

es precisamente: hacerse cargo de la realidad. La hiperformalización constituye precisamente al animal que se hace cargo de la realidad, de modo que pueda continuar la estabilidad de la especie.

Hacerse cargo de la realidad significa por lo pronto que las cosas ya no son mero estímulo, sino que se presentan como algo que son «de suyo» —cosa que no le acontece al animal—. Las cosas son de suyo y el animal es de suyo; pero no funcionan en la estimulación como siendo de suyo, sino como mera y simplemente estimulación en cuanto tal. En cambio, en el caso del hombre los caracteres primarios y radicales de las cosas son precisamente ser realidad. El más trivial de los estímulos, a las pocas horas de nacer un niño es sentido por éste (el niño no podrá enunciarlo así, ni que decir tiene) como una realidad que es de suyo. Y en su virtud, el medio se convierte en algo completamente distinto. El medio no se convierte en un conjunto de cosas de unos sistemas estimulantes, sino en algo distinto: el inmenso, el indefinido campo de la realidad, que es lo que llamamos mundo.

Al hacerse cargo de la realidad, en virtud de esa función, las cosas no se presentan al hombre como medio sino como mundo. Lo cual, dicho en otros términos, significa primero que el hombre es radical y constitutivamente una *esencia abierta*. Abierta precisamente al carácter de realidad de las cosas. No está enclavada, pendiente de la cualidad de los estímulos sino que está, en principio por lo menos, abierta a la realidad de las cosas. Y, ni que decir tiene, abierta en primera línea a su propia realidad. No da sus respuestas únicamente en virtud de la talidad de las suscitaciones, sino que da esas respuestas haciéndose cargo de la realidad, y de lo que a él realmente le va a acontecer. *Estructuralmente*, el hombre —digo— es un animal de realidades.

Ahora bien, el ser animal de realidades envuelve una magna consecuencia para la sustantividad. Porque la sustantividad no se limita entonces a ser algo de suyo, sino que el

carácter de realidad es vivido en las acciones que ejecuta este viviente humano, este animal hiperformalizado, este animal de realidades. Y en su virtud la realidad no simplemente es algo que está funcionando en la vida, sino que es algo para lo que la vida está funcionando.

Abierta a sí misma como realidad, la sustantividad del hombre no solamente es de suyo, sino que es una forma especial «de suyo», que consiste en ser «suya». No es lo mismo ser suyo, que ser de suyo. Todas las realidades son de suyo. Solamente la realidad humana (por lo menos sólo las esencias abiertas) son realidades que son suyas, además de ser de suyo. Y el ser suyo es justamente lo que llamamos *persona*.

Esta es la verdadera sustantividad, la radical sustantividad. El hombre es *estructuralmente* animal de realidades; *modalmente* es realidad «suya»: persona. Todas las demás sustantividades que he ido exponiendo aparecen evolutivamente, como un *primordium* cada vez más próximo a esta sustantividad del animal hiperformalizado que es el hombre, que es la persona. La persona es una esencia abierta. Una esencia abierta ante todo y sobre todo (y por eso es persona) a su propia realidad, y en ella a la realidad de las demás cosas precisamente en tanto que reales.

Y por esto, la apertura modifica justamente el carácter de «en sí» que tiene la realidad humana. Todas las demás esencias —esencias cerradas las he llamado— lo son, porque son en sí mismas efectivamente de suyo aquello que son. Sí. Pero el hombre está abierto a su propio carácter de realidad. Ahora bien, esta apertura no es lo radical, como si efectivamente las estructuras del en sí fuesen el precipitado existencial de lo que acontece en la vida. No. Ni tampoco es la apertura una especie de apéndice problemático que le acontece al viviente humano: tampoco es esto. Sino que la apertura es una *modificación estructural de estructuras que en sí mismas posee el ser humano, la realidad humana*.

Y, efectivamente, tómesese el caso de la inteligencia, que al fin y al cabo es el exponente radical de esta condición. La inteligencia es algo que tiene el hombre *en sí mismo*. La mía es distinta de la de los demás, y la de los demás es distinta de la mía, etc., por lo menos numéricamente. Santo Tomás pensaba que todos los nacidos tienen cualitativamente la misma inteligencia, y que se distinguen nada más que numéricamente, y que las demás diferencias les vienen del cuerpo. Pero también, comoquiera que sea, atribuye la diferencia a otros factores, la educación, claro. Santo Tomás no pudo atribuirla al tercer factor, que es justamente la Historia. Pero comoquiera que sea, ya una vez constituidas estas inteligencias, son evidentemente una propiedad de cada uno de nosotros. Y, sin embargo, en virtud de esa propiedad estamos abiertos precisamente a *todo* lo que no somos nosotros mismos.

La inteligencia es una nota de lo que el hombre es «en sí», pero en función transcendental esta nota nos abre al *todo* de la realidad *qua* realidad.

Tenemos precisamente en función transcendental la inteligencia como una esencia abierta, completamente distinta de la esencia cerrada. Ahora, en esta esencia abierta la apertura es una *modificación* de las estructuras que en sí posee el sujeto humano, la realidad humana. La realidad humana es algo en sí, que en sí misma es abierta. Donde la apertura, por consiguiente, representa y constituye un modo del *en sí*.

Pues bien, esto quiere decir que el surgir precisamente de las esencias abiertas en el seno del Universo, en la respectividad radical en que consiste el Universo, es un modo de surgir que será una modificación del modo como surgen efectivamente las esencias cerradas. Es una *modificación de esa evolución*. Pero estricta evolución. Surge por determinada evolución. Y esta evolución no consiste ya simplemente en un paso de la estabilidad de la materia a la realidad que cobra en esta evolución una mismidad. Es algo más radical: es una

mismidad que continúa siendo la misma, pero que termina abocadamente en ser una persona. Aquí se trata del paso de la mismidad a la personización de la vida.

Esta personización, el ser persona, digo, consiste justamente en ser suyo. Si se me permite el brutal vocablo *suidad* (para hacerme entender rápidamente), diré que el problema con que hay que enfrentarse es justamente con el de la transición dinámica y evolviente de la mismidad a la suidad. Es *el dinamismo de la suidad*.

Y para tratar este problema es necesario enfrentarse con dos cuestiones: La primera: Cómo surge evolutivamente una esencia abierta en el seno de las esencias cerradas, en respectividad intrínseca y formal de las esencias cerradas.

Y en segundo lugar: Cuál es la estructura del dinamismo de la suidad.

PRIMERA CUESTION: EL ORIGEN EVOLUTIVO DE LA ESENCIA ABIERTA

Es un hecho innegable —todos lo conocemos, evidentemente— el que efectivamente el hombre aparece como una evolución dentro de la escala zoológica de los antropomorfos, que se dividen en dos ramas: unos póngidos que dan lugar a los simios actuales, a los grandes simios —chimpancé, gorila, etc.—; y por otro lado unos homínidos, que todavía no son hombres, que se han extinguido, pero que en su momento han dado lugar precisamente a los hombres.

El hombre así originado ha evolucionado largamente, casi durante dos millones de años, a lo largo de la cronología de la Tierra. Y este desarrollo tiene cuatro etapas fundamentales, como bien se sabe.

El primer estrato de desarrollo es problemático. Es problemático saber si efectivamente son hombres o no son hombres los *australopitécidos*. No me incumbe resolver esa cuestión. Si

los australopitecos, o el *homo habilis* de Leakey son efectivamente los primeros hombres, después de los homínidos, o si son puramente homínidos, lo sabrán, si algún día lo averiguan, los paleontólogos.

Pero los otros tres estratos sí son estrictamente humanos.

El primero es el del arcantropo. Al segundo pertenecen, por ejemplo, el pitecantropo de Java, el sinantropo, etc. En tercer lugar, los paleantropos, por ejemplo los pre-neanderthales, el hombre de Neanderthal, la mandíbula de Mauer, etcétera. Y finalmente el neantropo; los neantropos son los hombres que propiamente son *homo sapiens*, con sus diversas variedades: el hombre de Cro-Magnon, de Grimaldi, etc. Lo que aquí importa es dejar consignadas unas cuantas cosas.

Primero: Que en estos estadios evolutivos —llamémosles así— lo logrado en cada uno de ellos *son realmente algo más que variedades* de una misma especie. Son especie humana, sí, en el sentido en que he definido aquí al hombre como animal de realidades, que tiene inteligencia. Y en este sentido estos cuatro tipos pertenecen a la especie humana. Pero ¿significa esto que esos cuatro estadios sean nada más que variedades? Sería quimérico. Las variedades se dan dentro de un tipo. Y precisamente yo creo que si no son especies (que no lo son), son algo más que meras variedades. Son *tipos intrínsecamente diferentes* de hombre. Tipos cualitativamente distintos.

Cualitativamente distintos, en primer lugar, por sus estructuras somáticas. Naturalmente, el volumen craneal, la estructura de las circunvoluciones cerebrales, la forma de su dentición, etc., no son diferencias cuantitativas, sino que para el biólogo, y con mucha razón, son diferencias intrínsecas cualitativas. Pero además estas diferencias son psíquicas. Y estimo que son psíquicas precisamente porque he definido justamente el psiquismo animal en términos de formalización. Ahora bien, la diferencia cualitativa de las estructuras somáti-

cas impone de una manera formal una estructura cualitativa del psiquismo, por lo menos sensitivo, de estos hombres. Y, además, más que del sensitivo. Tienen, evidentemente, en virtud de estas estructuras una *forma animae* distinta. No es concebible que un pitecantropo hiciera lo que un hombre de Neanderthal, ni un hombre de Neanderthal sin más hiciera lo que hace el neantropo. Hay ciertamente un paso genético, un paso transicional, cuyos factores los tendrá que averiguar la Biología (no hacen aquí al caso), pero que constituyen diferencias intrínsecas cualitativas, tanto en lo somático como en lo psíquico. Y no solamente son diferencias cualitativas, sino que, además, cada una de estas diferencias, cada uno de los estadios procede del anterior por vía genética y por *vía estrictamente evolutiva*. Cada uno es transformación del anterior. Son animales de realidades todos ellos, inteligentes, pero el que sean inteligentes no significa que sean racionales, o que lo sean en el mismo grado. Realmente es mínima la racionalidad que tiene un pitecantropo, como es mínima la racionalidad que tiene un niño recién nacido, a las pocas semanas. Sin embargo, sería un magno error creer que el ejercicio de la inteligencia del niño está limitado a los siete años, pongo por caso; esto es absolutamente estúpido. Una cosa es la inteligencia, y otra cosa es la razón como modo de la inteligencia. Y por esto realmente definir al hombre como animal racional es decir muy poca cosa. Lo que hay que decir es que es un animal de inteligencia, a saber: un animal de realidades.

Ahora bien, el problema grave no es el interpretar la evolución genética, es decir, la génesis evolutiva de estos cuatro estadios de humanidad. El problema grave está en la hominización primaria y radical. ¿Cómo se constituye evolutivamente el *phylum* humano? Esa escisión entre los póngidos y los homínidos, y dentro de los homínidos, ¿cómo se constituye la hominización del homínido para convertirlo en hombre? Aquí hay que distinguir cuidadosamente dos cuestiones.

En primer lugar, la pregunta genérica: Esta aparición del hombre, dentro de la serie zoológica, ¿es una evolución? A esto hay que responder temáticamente: Sí. Sin restricción ninguna. El hombre, el *phylum* humano, es una evolución rigurosa y formal del homínido, como el homínido es una rama rigurosa y formalmente evolutiva de todos los antropomorfos. De esto no hay la menor duda, siempre que se entienda por evolución, justamente como aquí he entendido, *la aparición de formas más específicamente nuevas, determinadas intrínsecamente por las transformaciones, precisamente intrínsecas y formales, de aquello desde lo que se produce la evolución.* Y no cabe duda de que son las transformaciones del homínido las que determinan unívocamente la aparición del hombre; precisamente del homínido y no de cualquier otro tipo animal. Nadie podría pensar que un hombre pudiera nacer de la evolución de un ave. Esto sería quimérico. El hombre en última instancia aparece de una evolución de los equinodermos. Porque son los equinodermos los que han dado la línea de los vertebrados, y dentro de la línea de los vertebrados ha surgido una rama, con escasa potencia evolutiva, que son las aves, y otra con mucha, que son los mamíferos. Y así, sucesivamente, ahí van a aparecer los hombres. Hay una estricta evolución, en que todas las estructuras somáticas están determinadas precisamente por la transformación de las estructuras de las cuales nace justamente el nuevo *phylum*.

Y en segundo lugar, hay una evolución por lo que afecta a su propio psiquismo sensitivo. No cabe duda de que son precisamente las transformaciones del psiquismo del homínido las que determinan la aparición de todo el rico psiquismo que constituye al hombre. Primero por lo que tiene de sensitivo. Es fácil decir que el hombre tiene «una» vida sensitiva. Pero esto es una vaciedad. Es como decir que el hombre tiene cabeza. Pero entre la cabeza de un chimpancé y la de un hombre hay una diferencia muy grande. Análoga-

mente, ¿de qué psiquismo sensitivo se trata? De un psiquismo muy preciso: del psiquismo que sea la transformación rigurosa y formal del psiquismo animal que tenía el homínido, de donde nace el *phylum* humano.

Queda ahora el otro aspecto del psiquismo. Toda evolución es innovación en algún sentido. Y la innovación (que innegablemente lo es) de la inteligencia en la escala zoológica está unívocamente determinada por las transformaciones de toda la serie. Porque, efectivamente, la inteligencia no sólo no entra en juego, sino que no aparece como realidad más que en el momento en que un animal hiperformalizado no puede subsistir sino haciéndose cargo de la realidad. La inteligencia, por consiguiente, tiene ante todo y sobre todo una función biológica. Estabiliza precisamente la especie. Una especie de idiotas sería inviable. La inteligencia es un factor biológico de estabilización de la especie, como es un factor biológico de respuesta adecuada en cada uno de los individuos.

Cuestión completamente distinta es el mecanismo de la evolución. Mecanismo tan distinto que todo lo que tiene de riguroso la evolución de las especies (hasta donde la Ciencia puede ser rigurosa en estos temas) tiene de problemático y de oscuro justamente el mecanismo de la evolución en cualquier especie.

¿Cuál es el mecanismo por el que las aves nacen de los reptiles? Se han hecho muchas pruebas con rayos X, con rayos gamma, mutaciones génicas experimentales, etc. Pero los resultados nunca han sido demasiado satisfactorios. Una cosa es la evolución y otra el mecanismo de la evolución. Son dos cosas completamente distintas.

Ahora bien, cuando se habla de que es una innovación la entrada de la inteligencia en la escala zoológica, lo que se quiere decir, a mi modo de ver, es que esa innovación requiere una causación distinta. ¿Por parte de qué? Por parte de aquellos elementos que constituyen la respectividad del mundo. A estos elementos, genéricamente, los podemos

llamar el Todo. Son un Todo, constituyen un Todo. Y en tanto en cuanto que este Todo da lugar a cuanto en él acontece, en una forma o en otra hay que poner en este Todo ese dar de sí en virtud del cual decimos de él que es naturaleza, pero *natura naturans*. Ahora bien, ¿qué tipo de causalidad tiene este Todo, esta *natura naturans*, para producir precisamente la aparición de lo que es innovación radical en el hombre?

Que sea innovación radical es innegable. Es absolutamente, esencialmente irreductible una inteligencia a los sentidos, no por razones de complicaciones somáticas sino por razones intrínsecas y formales. La formalidad realidad no saldrá jamás de una complicación de realidades-estímulos. Estimulidad no alcanza nunca a realidad. Es una innovación. Y con ello quiero decir que la inteligencia aparece por un *dinamismo nuevo del Todo*. ¿Cuál es precisamente ese tipo de causalidad?

Yo mismo, que he explicado muchas veces esta cuestión, he insistido siempre en que si se toman, por ejemplo, los homínidos que se hominizan, se trata de una causalidad exigitiva. Efectivamente, si la especie humana en esas transmutaciones génicas, que constituyen la aparición del hombre, tiene que ser una especie perdurable; si es una innovación la inteligencia por parte del elemento innovante, tiene que ser una exigencia por parte del animal humano. Evidentemente. Esto es así.

Lo que pasa es que ésta es siempre una consideración penúltima. Rigurosamente hablando, esto es menester decirlo. Es penúltima porque la verdad es que el Todo dentro del cual eso acontece, que innova, tendrá que ejercer un acto de causalidad distinta para producir una inteligencia; una causalidad distinta de la que ha producido para vitalizar la materia y cada uno de sus grados evolutivos. Y esta causalidad es causalidad efectora, no meramente exigitiva. Y el Todo precisamente ejercita una causalidad efectora en la producción

justamente de las inteligencias y del psiquismo humano. La innovación no consiste en que la aparición del psiquismo humano esté exenta de esta causalidad efectora, sino en que por parte de la *natura naturans* esta causalidad efectora no es la misma, o por lo menos no es una prolongación meramente transformante de la causalidad con que esa *natura naturans* ha producido los seres vivos anteriores al hombre. Pero como todos ellos, en definitiva proceden de un dinamismo único, que es justamente el dinamismo del Todo, de la *natura naturans*, es menester decir que el hombre, en el sentido riguroso de los términos, es un momento de ese dinamismo del Todo y de la naturaleza *naturans*.

Ciertamente esta causalidad no es *adicional*. Es decir, no es una causalidad que simplemente se agrega a la evolución animal. De ninguna manera. Por el contrario, es una continuación de la evolución animal, es el cumplimiento exigitivo de una hiperformalización que no lograría alcanzar una estabilidad si no es innovando con una inteligencia. Pero es menester decir, además, que esta actuación del Todo, esta causalidad del Todo, es justamente una causalidad *intrínseca*. Es decir, que no opera desde fuera, sino que es precisamente la realidad la que en su propia respectividad hace emerger esto que llamamos las inteligencias. Ciertamente, si pudiéramos asistir de una manera visual al desarrollo minucioso de un plasma germinal desde su concepción hasta que ejecuta después de nacido el primer acto más o menos inteligente de un niño, no veríamos cesura ninguna. Veríamos cómo la inteligencia florece precisamente de sus estructuras. Y esto no es una vaga metáfora. El científico que no tiene por qué entrar en estas cuestiones, puede decir, rigurosamente hablando, que la inteligencia surge precisamente de la animalidad y en la animalidad. Ahora, si esto es de competencia de la ciencia, lo que no es de competencia de ella es decir si la inteligencia es o no esencialmente distinta de la sensibilidad. Esto es otra cuestión. Pero lo que digo aquí es que la nueva

causalidad del Todo es una causalidad intrínseca a lo anterior, es una causalidad interna.

Porque efectivamente el origen de las esencias abiertas es justamente el cumplimiento de todo lo que ha sido la originación y el desarrollo de las esencias cerradas que componen el Universo. El dinamismo evolutivo concierne al Todo; es la respectividad activa por sí misma. El origen de las esencias abiertas está en el Todo. Al fin y al cabo es un mismo Todo el que en primer lugar va cobrando justamente su interna mismidad en las esencias cerradas, y el que se va abriendo precisamente a una cosa distinta, a ser «suyo», en función transcendental. Por esto las esencias abiertas son modificación de las esencias cerradas.

Con esto la evolución logra un nuevo tipo de respectividad: «en apertura». [Ya sé que algún lector estará frunciendo el ceño, porque se me ocurre a mí decir que el psiquismo es un producto del Todo. Naturalmente. Sólo que no he dicho lo que es el Todo. Esto es otra cuestión aparte. Pero no es aquí cuestión mía. Aquí estoy haciendo Metafísica intramundana. Y no tengo por qué ocuparme, naturalmente, de esas objeciones que en la frente arrugada de algún lector cruzan mientras está leyendo lo que he escrito. Pero aunque resuelva como quiera esa objeción, siempre será verdad que ese Todo es el que produce el psiquismo humano.]

Las esencias abiertas son modificación de las esencias cerradas, y ésta es una evolución en la cual la realidad entra en un estadio distinto. Es una nueva respectividad: «en apertura.» Y en función transcendental, esta evolución significa *en primer lugar* que la realidad se abre a sí misma, a su propio carácter de realidad. Es decir, hay una evolución hacia la función transcendental, a que la realidad, en tanto que realidad, sea abierta en una o en otra forma a la realidad.

En segundo lugar, esta apertura acontece en cada uno de nosotros, en cada una de las personas. Sería una quimera pretender que el Todo de la realidad fuera una especie de

gran océano de realidad, que va evolucionando un poco estilo Hegel. Esto es completamente quimérico. Los psiquismos y las inteligencias son rigurosamente personales, son cada una «suya», y en cada uno de una manera limitada, pero auténtica y real; la realidad justamente se abre hacia sí misma en su carácter de realidad. En este sentido no se trata únicamente en esta evolución de que la realidad se abra a sí misma en su aspecto transcendental, sino de que esa apertura acontece en forma personal. Es la *personalización de la vida*.

Y, *en tercer lugar*, digo que esta apertura tiene un dinamismo propio. Es justamente el dinamismo de la suidad. La realidad, al hacerse «hipermisma», inexorablemente se hace «suya».

En la evolución la realidad se ha hecho «misma», y en la línea evolutiva esta mismidad se hace decurrente, causal y formalizada. Un paso más, y la vida se hace *hiperformalizada*, y por tanto *hiper-misma*. En forma transcendental esta evolución es la marcha de la realidad que se hace misma y hiper-misma. Pero ¿en qué consiste este dinamismo?

SEGUNDA CUESTION: ESTRUCTURA DEL DINAMISMO DE LA SUIDAD

La marcha de la vida no termina en el animal. El animal va enriqueciendo su vida integralmente, tanto en su aspecto psicológico como en su aspecto somático. Va enriqueciendo su vida no solamente por una especificación relativamente poco numerosa de las cualidades que el animal puede percibir, sino sobre todo por los grados distintos de formalización, en virtud de los cuales las cosas se presentan más o menos sueltas, o formando unidades autónomas para el animal, bien que siempre en forma estimulante.

Ahora bien, llega el momento en que la vida, en su marcha progresiva, va hiperformalizándose. Y en ese grado

de hiperformalización, si se compara con la formalización del animal, aun la más rica, nos encontramos con una gran diferencia. En el animal, por rico que sea el elenco de respuestas adecuadas que puede dar a una misma suscitación en virtud de su formalización, sin embargo en principio el carácter adecuado de estas respuestas está más o menos garantizado por sus estructuras. En cambio, en el animal hiperformalizado que es el hombre esto no ocurre. El hombre para dar una respuesta adecuada tiene que hacer una operación distinta, que es hacerse cargo de la realidad. Y aquí entra en función una nota propia del animal humano de la que no hay presencia formal en la serie animal: la inteligencia. La inteligencia es la capacidad que el hombre tiene de enfrentarse con las cosas, en tanto que realidades; a diferencia de lo que le acontece al animal, aun al más formalizado, que sólo tiene acceso a las cosas como estímulos. Estimulidad y realidad son las dos grandes formalidades.

Naturalmente que al hablar de la formalidad de realidad no me refiero a que el hombre vaya a ser una especie de metafísico ambulante. No se trata de esto. Me refiero a que la más modesta de las estimulaciones que el hombre recibe es, en cierto nivel de su existencia y de su realidad, sentida y percibida como una realidad estimulante o un estímulo real. En su virtud, digo, que el hombre es animal de realidades.

Y como animal de realidades es una esencia nueva. Una esencia de tipo nuevo en virtud de su inteligencia. Ciertamente esta esencia nueva nace en el seno de la materia y en función de la materia, entendiendo por materia concretamente las esencias animales. Pero no hay duda ninguna de que en este caso, como en todos los de la evolución, hay una innovación, y en este caso más radical: es una innovación cualitativa que tiene un dinamismo propio.

Expongo este dinamismo en cuatro pasos sucesivos.

Primer paso: la esencia abierta es de tipo nuevo

El primer paso estriba en considerar cómo una esencia abierta es efectivamente una *esencia de tipo nuevo*.

Estructuralmente, la esencia abierta, el hombre, posee una nota, que es la inteligencia como capacidad de aprehender las cosas en tanto que realidades. Naturalmente, esto es una estructura absolutamente nueva. Por muchas vueltas y complicaciones que se dieran al orden estímulo, jamás lograríamos que un estímulo sea realidad. De la misma manera que por muchas vueltas que se den a un sonido jamás se logra que se presente como un color. Esto no puede acontecer. Hay, pues, una esencial diferencia entre la esencia humana, que posee inteligencia, y las esencias animales que por muy ricas que sean, sin embargo no la poseen. Lo cual no quiere decir que en manera alguna haya cesura y discontinuidad. El mero hecho de que el hombre comienza sintiendo la realidad como realidad estimulante indica bien claramente la continuidad total, integral, en que está la esencia humana con las esencias animales.

Modalmente: Esta estructura, que es una estructura nueva respecto de las estructuras animales, a saber, una estructura que posee entre sus notas constitutivas una que es la inteligencia, envuelve un modo de dinamismo propio. Y este modo de dinamismo propio, sobre el que he de reflexionar en este punto, ha de servir para revelar más hondamente todavía la índole propia de la estructura de quien ese dinamismo es dinamismo.

En primer lugar, efectivamente se trata de una esencia abierta. ¿Abierta a qué? Porque en una o en otra forma también el animal está abierto, abierto a estímulos (cosa que no le acontece ciertamente al vegetal). Pero el hombre está abierto al carácter de realidad. En primera línea, ¿a qué realidad?

Vuelvo al punto de partida: el hacerse cargo de la

situación. Lo primero que requiere el hacerse cargo de la situación es considerar dónde está aquel que se hace cargo de la situación, y cuál es la índole real de la situación que se le ha planteado. Aquello a que primariamente, *primo et per se*, está abierta la esencia inteligente es justamente al propio carácter de realidad de ella misma. Y en esta apertura al carácter de realidad de ella misma, está congéneremente dada la apertura al carácter de realidad de todas las cosas reales, en tanto que realidad.

Talitativamente esta esencia tiene una nota que efectivamente no tienen los animales: es la inteligencia. Sí. Por consiguiente, parecería que entre la esencia humana y las demás esencias no hay más que una diferencia meramente talitativa. No es así. Porque toda esencia talitativamente considerada tiene una función transcendental, es decir: por el mero hecho de ser la esencia que es, determina un modo de realidad, un tipo de realidad. Determinar un tipo de realidad por su talidad es propio de toda esencia. En una o en otra medida es una función transcendental. Pero en el caso de la inteligencia esto tiene una complicación. Efectivamente el hombre, en virtud de la inteligencia, es un *modo* de realidad, evidentemente, como puede serlo un orangután o un chimpancé. En virtud de una nota que es suya, la inteligencia, se constituye un tipo de realidad.

Como esencia en sí, la esencia humana en función transcendental determina un tipo de realidad, la realidad propia de una esencia intelectual. Sí. Pero lo peculiar está en que el tipo de realidad no es sólo la realidad *propia* de la inteligencia sino la *realidad de todo en cuanto tal*. Porque la inteligencia al estar abierta a su *propia* realidad, por eso es por lo que está abierta a *la realidad en cuanto tal*. La función transcendental de la inteligencia abarca toda realidad *qua tale*.

En función transcendental nos encontramos, pues, con que la esencia abierta es justamente un tipo de realidad:

aquel tipo de realidad en que la realidad *simpliciter* y *qua tale* entra realmente en sí misma o se abre a sí misma.

De ahí la situación peculiar del viviente humano.

El viviente humano, como los vivientes animales, empieza por estar *colocado*. Para que estuviera *in-colocado* tendría que ser un tipo de viviente completamente distinto. Ni siquiera los ángeles dejarán de estar colocados de alguna manera (supongo, en fin, no lo sé). El hombre, el animal viviente humano, la esencia abierta que es el hombre, está efectivamente colocada. ¿Colocada en qué o entre qué? Este es el problema.

Si se recurre al animal, veremos que el animal está colocado efectivamente en un medio, dentro del cual hay una serie de cosas que estimulan al animal de manera más o menos rica y compleja. Ciertamente, el hombre comparte esta condición con el animal. El hombre está colocado *entre* las cosas. Solamente que las cosas en que está realmente colocado el hombre no le son presentes tan sólo en su talidad determinada, en tanto que estímulos, sino que le son presentes en tanto que realidad. Lo cual quiere decir que el hombre, a pesar de estar colocado *entre cosas*, donde está colocado, y a la vez instalado, es *en la realidad*. Y esto es una cosa distinta.

El animal está situado y colocado entre las cosas. No es la misma la colocación del hombre respecto de las cosas entre las que está; este *entre* de las cosas tiene, en el caso del hombre, una función transcendental muy precisa: le coloca a él *en la realidad*. El hombre está colocado en la realidad. De ahí que el medio, en función transcendental, cobra un carácter completamente distinto: no es propiamente hablando un medio, es un *mundo*, es decir: un sistema de realidades en tanto que realidades.

La vida del hombre, repito, como la de todos los animales, consiste en *poseerse*. Esto es, no consiste precisamente en que el movimiento vital emerja de unas estructuras, sino

justamente al revés: en que las estructuras estén envueltas en el movimiento vital en forma tal que esta estructura no puede continuar siendo la misma mas que ejecutando o realizando una serie de acciones, en virtud de las cuales realmente la sustantividad de las estructuras se mantiene y se conserva siempre. En el hombre encontramos siempre la misma estructura. Consiste ciertamente en poseerse exactamente igual que el animal. Realiza unas acciones, solamente realizando las cuales puede mantener la sustantividad de sus estructuras. Sí. Pero como el hombre aquello que es, es realidad, y está colocado justamente en la realidad, resulta que el hombre no se posee únicamente en el sentido de mantener íntegras sus estructuras individuales sino en un sentido distinto: se mantiene justamente en el sentido de conservar y definir la sustantividad que le compete en tanto que realidad y en el seno de la realidad. He aquí algo completamente distinto y nuevo. Por eso poseerse no significa simplemente continuar siendo el mismo, que es lo que le acontece al animal, sino que poseerse es *ser su propia realidad*. La sustantividad humana es *eo ipso* persona. Persona es justamente ser «suyo». No es simplemente ser «de suyo». De suyo son todas las cosas reales: en eso consiste el ser real. Pero solamente la realidad abierta a su propia realidad es la que reduplicativa y formalmente no solamente es de suyo sino que además es suya.

Empleando el vocablo *suidad*, diré que justamente la *suidad*, el conservarse y el afirmarse como *suidad*, es la manera peculiar de poseerse de aquello en que consiste ser persona. De ahí que se podía decir, y hay que decir, que la realidad en la escala zoológica, al hacerse hiperformalizada, se hace hipermisma. Y este *hiper* significa en este caso hacerse suya. Es el paso por hipermismidad de la mismidad a la *suidad* en que la persona consiste. La mismidad pasa a *suidad*. Y esta *suidad* ciertamente tiene por lo menos tres formas constitutivas.

En primer lugar, encontrándose la persona humana sim-

plemente con una cosa o con varias, esta persona no solamente está rodeada de unas cosas que le suscitan de una cierta manera, sino que tiene ese pequeño coeficiente del que carece el animal, que es el *me*. Se siente bien, se siente mal: es la forma del *me*: él personalmente. Muchas lenguas, por ejemplo el griego, lo expresan en la forma medial. Y el español traduce bien la forma medial con el *me*, diciendo «*me* he comprado una manzana», «*me* he dado un paseo», etc. Ese *me* representa justamente la forma medial, que es la primaria y radical con que el hombre es formalmente suyo en los actos de su vida.

Pero el hombre no simplemente está entre cosas, sino que a poco que se organiza su mundo (o por lo menos las cosas que componen este mundo) el hombre se siente él centro de ellas. Justamente entonces ese «*me*» se torna en algo distinto, que es un *mi*, constitutivamente apoyado en un *me*.

Cuando esas cosas no solamente son esas cosas reales, sino que el hombre se enfrenta con las cosas reales en tanto que realidades en el todo de la realidad, entonces cobra el carácter de un *Yo*.

El *Yo* se funda en el *Mí*. Y el *Mí* se funda en el *Me*. Cada forma supone la anterior. Y esta unidad no es una unidad estratificada, sino que es una unidad dinámica. Cada uno de los momentos subtiende dinámicamente al término posterior. Hay un momento en que el «*me*» no puede sentirse *me* sino sabiéndose, sintiéndose *mí*. Y el *mí* no puede, en cierto momento, ser *mí* sino subtiendiéndose en forma de *yo*. Cada término o cada momento subtiende dinámicamente al término siguiente.

Estos tres momentos tienen por consiguiente una unidad primaria y radical. Y esta unidad consiste en que es la unidad de un *acto segundo*: es la *reactualización de mi propia realidad*, en tanto que *mía*, en cada uno de los actos que como realidad ejecuto en mi vida. Y esta reactualización es el

ser de la realidad sustantiva. Este ser, expresado en el me, en el mí, y en el yo no es mi realidad, sino la actualidad de mi realidad en cada uno de los actos de mi vida. No es un ser independizado de la realidad. El ser de la realidad sustantiva consiste en revertir por identidad a la realidad de quien es acto segundo. Y esa reversión en identidad es lo que metafísicamente he llamado la *intimidad*.

La marcha progresiva de la vida como una interiorización aboca, en la esencia abierta, a una intimidad —cosa de la que carece el animal—. De ahí que el poseerse mismo, que en el animal consiste en que haciendo lo que hace es como sigue siendo siempre *el mismo*, cobra aquí un matiz distinto. El animal sólo es el mismo no siendo nunca lo mismo. Ciertamente, y en eso consiste la vida. Ahora, aquí *el mismo* es la persona. Los actos que ejecuta van no solamente calificando al hombre como sujeto que los produce, sino que hay algo más hondo: es que efectivamente estos actos son suyos; aquí interviene el momento de suidad. Son, por consiguiente, momentos ulteriores de su propio ser de lo sustantivo. Con lo cual configuran el ser de lo sustantivo. Yo no solamente hablo sino que soy locuente. Cada uno de los actos va calificando, va configurando de una manera modal, rasgo a rasgo, la figura de mi propio ser de lo sustantivo. El ser de lo sustantivo es justamente el «yo». No es la persona; es algo distinto: la *personalidad* que va adquiriendo.

Para no confundir los conceptos, me resolví a llamar a la persona, en el sentido que he utilizado esta palabra hasta este momento, *personidad*. Y en cambio *personalidad* es justamente la figura del ser de lo sustantivo que esta persona va cobrando en el inexorable ejercicio de los actos de su vida.

La personalidad, digo, es la figura propia de mi ser, pero de mi ser como revirtiendo efectivamente sobre las estructuras esenciales de quien es acto segundo. La esencia abierta es persona, por consiguiente incluye en una o en otra forma ese momento de acto segundo de reversión por identidad al acto

primero: la personalidad en tanto que precisamente es el acto segundo, el acto íntimo de la persona, de la personidad en acto primero.

Por esto poseerse no es simplemente, en el caso del hombre, continuar siendo el mismo y no siendo nunca lo mismo, sino que es concretamente continuar siendo persona, configurándose nuevamente como personalidad en cada instante.

La persona no puede ser lo que es (en el caso del hombre) más que personalizándose, es decir: dando de sí mismo como persona algo que es una personalidad. Y el dinamismo de la suidad no es otra cosa sino el dinamismo de la personalización.

Es el segundo paso: ¿Qué es este dinamismo de la personalización?

Segundo paso: El dinamismo es posibilidad

El hombre ejecuta los actos de su vida con las cosas, con los demás hombres y consigo mismo. Este «con» (con las cosas, con los demás hombres, con-migo mismo) no es un añadido, una relación extrínseca que se añade al hombre en el ejercicio de su vida. Esto sería absolutamente quimérico. Es algo mucho más radical. El «con» es un momento formal estructural de la misma vida, y por tanto de la sustantividad humana en su dinamismo vital. De la misma manera que la respectividad no es un añadido relacional a cada una de las cosas que están en respectividad, sino que es la estructura interna, intrínseca y formal de cada una de las sustantividades, análogamente el momento del «con» es un momento intrínseco y formal de la estructura de la vida, y por tanto del dinamismo humano en cuanto tal. Pero el hombre no sólo ejecuta sus acciones con las demás cosas, con los demás hombres y consigo mismo, sino que ejecuta sus acciones

desde sí mismo. El con es un momento formalmente estructural de la sustantividad como vida. Pero siempre queda en pie el problema de qué es ese «mí mismo» como algo «desde» lo cual ejecuto mi vida. Naturalmente el «desde» no es una relación extrínseca a mí mismo; tampoco es un momento estructural de mi sustantividad como vida. Es algo mucho más hondo. Es un momento formal estructural del «mí mismo» en cuanto tal.

De ahí que el dinamismo de la personalización envuelve estos dos aspectos dinámicos:

Primero. La personalización desde el punto de vista del «con».

Segundo. La personalización desde el punto de vista del «desde».

Aquello con que el hombre hace justamente su vida y ejecuta el dinamismo de su suidad, es algo que tiene una estructura de *sentido* respecto de la persona y respecto de la vida que el hombre ejecuta con las cosas. Es un *sentido*.

Y precisamente porque es un *sentido*, las cosas cobran un carácter *sui generis* peculiar, como *sentido* respecto de la vida. En *primer lugar* son, tienen por lo pronto carácter de *instancias*. Le urgen, el hombre no puede dejar de ejecutar un acto vital. Y, en *segundo lugar*, no solamente no puede dejar de ejecutar un acto vital sino que en una o en otra forma tiene que ejecutarlo recurriendo a esas cosas y a sí mismo a modo de *recursos*. Recurso-instancia es la primera estructura formal del *sentido* en cuanto tal.

Ahora bien, no hay que confundir la realidad con el *sentido*; son cosas completamente distintas.

El hombre cuando percibe, por ejemplo unas paredes, ciertamente esas paredes tienen, si estamos en una casa, el carácter de una habitación. Pero esto no es lo primero. Realmente en la percepción se tiene la percepción de una realidad en su nuda realidad, en tanto que realidad. Cosa completamente distinta es que en cualquier momento y por

los mecanismos que sean —no es de mi incumbencia el descubrirlo— esta realidad tenga un sentido. Por ejemplo, que sea una «sala de conferencias», lo cual no tiene nada que ver con la nuda realidad. La nuda realidad de esta sala actúa por sus notas, y en ellas no hay ningún carácter de sala. Hay una forma, hay un peso, hay unos colores, unas vibraciones electromagnéticas, una densidad de materia, etc., y por eso es por lo que es nuda realidad. El momento de realidad en cuanto tal no incluye jamás el ser sala. Como el momento de realidad en cuanto tal de un cuchillo no envuelve el cortar, sino envuelve un filo, una cierta densidad, etc., pero no el acto de cortar, por ejemplo, en una mesa para comer. En manera alguna.

Por esto yo he distinguido siempre entre la *nuda realidad*, entre las cosas que llamo nuda realidad, las cosas que tienen realidad puramente, y las *cosas-sentido*. El *sentido* no se deja al margen la cosa-realidad aunque sean completamente distintos. A esas paredes que he puesto como ejemplo, les tiene sin cuidado constituir una habitación en la que se está. En cambio, a quienes estén entre ellas no les tienen sin cuidado las propiedades reales de estas paredes, sin las cuales, evidentemente, no habría habitación.

Hay por consiguiente una diferencia radical, pero tal que el *sentido* está constitutivamente montado sobre las propiedades reales.

Ese *sentido* voy a considerarlo en dos vertientes: una, la vertiente que da al hombre para el cual es *sentido*.

Decía que el *con* no constituye un apéndice relacional, añadido a la estructura de la vida y del hombre, sino que es un momento intrínseco, formal y constitutivo suyo como viviente. Esto quiere decir que esencial y constitutivamente la vida es vida *con...* cosas. Y que las cosas, en tanto que son *sentido*, son algo *que* es constitutivamente *de* la vida de quien son *sentido*.

Justamente, este ser «nota-de» (en una o en otra forma)

es lo que he llamado constructo. Aquella base sobre la cual el sentido se constituye como tal sentido para el hombre, es justamente ser un constructo de la nuda realidad con la vida del hombre.

El sentido es el constructo de la realidad con la vida humana.

Tomado por la otra vertiente, por el lado que da a la realidad, a la nuda realidad, ciertamente ya he dicho que a la nuda realidad le tiene completamente sin cuidado el ser una cosa-sentido. Evidentemente. Que una oquedad en una montaña sea una caverna y habitación de un hombre, le tiene sin cuidado al fenómeno geológico. Pero si el hombre pretendiese, por lo menos en cosas artificiales, hacer una puerta que fuese de humo... Esto no podría hacerse. Quiere decir que no todas las cosas poseen la misma capacidad para tener un sentido determinado. Inclusive será un problema averiguar si toda cosa, por serlo, tiene efectivamente algún sentido. Lo cual significa que, en la nuda realidad, a pesar de ser el sentido completamente independiente y distinto por lo menos de la nuda realidad, sin embargo, puesto un sentido determinado, evidentemente, es la realidad la que tiene ese sentido o no lo tiene. Esto es justamente lo que llamo *condición*: la capacidad que tiene una realidad para estar constituida en sentido. Y, naturalmente, la condición en una forma constructa pertenece a las cosas —es de ellas—; son las cosas las *que quedan* en una condición determinada, cuando el hombre quiere ejecutar determinadas acciones en su vida.

El sentido se funda constitutivamente en la condición.

Instancias y recursos están fundados precisamente en la condición, es decir, en la capacidad que tiene la realidad para estar constituida en sentido.

Pero no basta con la condición para que haya una acción. Porque con las mismas cosas que nos rodean, y que tiene cada una un sentido, y todas ellas un cierto sentido unitario,

todos podríamos hacer cosas muy distintas. Lo cual quiere decir que no basta que haya un sentido para que estén determinadas las acciones de la vida. Con las mismas cosas es posible hacer cosas distintas, acciones distintas.

Pues bien, las distintas acciones que se podrían ejecutar con las cosas-sentido que nos rodean en cada situación es, por lo pronto, lo que llamamos *posibilidad*. Hay distintas posibilidades: la posibilidad de reunirse para hablar, la posibilidad de bailar, la posibilidad de estar callados leyendo unos libros, etc. Son unas posibilidades. Y a propósito de estas posibilidades digo que es inútil intentar vaciar el concepto de posibilidad, que es a lo que propenderían en seguida los grandes etiquetistas, distinguiendo fines y medios precisamente. La posibilidad es algo radical. No puede haber diferencia ni constitución de fines ni de medios sino en el seno de una posibilidad. La posibilidad es la estructura primaria y radical dentro de la cual puede haber finalidad y mediación. Por consiguiente, ateniéndome a la posibilidad en tanto que tal trato de responder a esta pregunta: ¿Qué son esas posibilidades?

Aristóteles, repito, habló de la posibilidad, de la δύναμις, en dos sentidos distintos: es por un lado δύναμις la potencia, la capacidad que tiene alguien de actuar sobre otro en tanto que otro. Es decir, si actúa en sí mismo es en tanto que distinto de sí mismo. Pero añadía Aristóteles en un pasaje distinto, que hay otro sentido de la palabra δύναμις, que es, por ejemplo, el que se refiere no a la potencia que uno tiene de actuar sobre otro, sino a la índole de una realidad que está sólo potencialmente contenida en otra realidad. Por ejemplo, la encina que no es actual mientras no haya más que bellotas. La vida, por ejemplo, de los mamíferos, que no era actual en el Precámbrico, y sin embargo había potencialidades genéticas para producirlos. Estaban en potencia. Eran δύναμις ὄν.

Estos dos sentidos de la palabra potencia ¿son suficientes para aprehender conceptualmente lo que es la posibilidad,

las posibilidades de una vida? A continuación, voy a señalar por qué no son suficientes.

En primer lugar, cuando hablamos de posibilidades —afronto el problema directamente, sin mirar colateralmente a Aristóteles—, nos encontramos con que esa palabra se emplea siempre en plural. Es decir, no hay nunca una posibilidad aislada. Porque aunque no hubiera más que una, uno podría optar por aceptarla o por rechazarla, o por suicidarse. Es decir, la posibilidad envuelve siempre un momento plural: una pluralidad de posibilidades en una misma situación.

En segundo lugar, para que estas posibilidades sean posibilidades tienen que ser posibilidades no simplemente de hacer tal o cual cosa, *en tanto que tal*, sino de hacer tal o cual cosa *en tanto que real*. Es decir, en tanto que voy a definir una realidad. Es en orden a la realidad en cuanto tal en la que se constituyen, y solamente en la que se constituyen, las posibilidades. El animal puede tener un elenco, un teclado más o menos rico de teclas que puede tocar para una respuesta. Esto no son posibilidades. Posibilidades no las tiene más que el hombre, precisamente porque está vertido a la realidad en cuanto tal. Y precisamente porque las muchas posibilidades lo son todas ellas en vista de la realidad en cuanto tal en que el hombre consiste, y que va a realizar en los actos de su vida.

Ahora bien, supuesto que son plurales y que caben varias posibilidades en una misma situación, y que además son posibilidades en orden a la realidad y no simplemente talitativamente, para decir más concretamente qué son las posibilidades hay que contestar antes a dos preguntas.

Primero: ¿De qué son posibilidades esas posibilidades? Esta es la cuestión.

Aristóteles habla del δύναμις ὄν en el ejemplo citado, o de la δύναμις como potencia activa. Pero en los dos casos Aristóteles contrapone siempre la potencia al acto. Puede

decirse que esta contraposición es obvia. Sí. Siempre que no resultara que *el concepto de acto es ambiguo*. ¿Qué se entiende por acto? En el caso de un ser vivo cualquiera —un perro, un gato—, no solamente en el caso de un hombre, ¿qué se entiende por acto? Evidentemente, el acto sería la actuación de una potencia. Sí. Pero, ¿a qué se llama potencia en ese caso?, ¿a la capacidad de producir un acto determinado? Es decir, volvemos a estar en un círculo vicioso, para salir del cual habría que decir concretamente, por ejemplo la capacidad que tienen las células del estómago de un gato para digerir aquello que le entra dentro. Etc. Y como esa capacidad se divide en cada una de las células, y en cada una de las células en cada uno de los momentos estructurales que componen la célula, tendríamos que la potencia en sentido aristotélico está referida al acto como determinación de una potencia en este sentido muy concreto, que acabo de referir un poco descriptivamente. Son potencia de actos. Daña igual para el caso llamar a estos actos funciones. El acto propio de una fibra muscular es contraerse, dado que tiene una estructura en espiral; supongo que desde los tiempos de Szent-Györgyi que lo descubrió, no se habrá modificado mucho esta concepción; evidentemente, hay una deshidratación y la fibra se contrae en espiral, y esto es una contracción muscular. Este es el acto de una potencia.

Ahora bien, hay otro sentido de la palabra acto, en el cual no se alude a los actos tomados en este sentido, que serían funciones, por ejemplo, la función de la fibra muscular que es contraerse, en un orden, de una manera determinada. No; se alude al acto en el sentido de acción. Por ejemplo, un perro que huye o un perro que persigue. Un hombre que pasea o un hombre que echa a correr escapando de algo. Estos actos sí son actos, pero en el sentido de acciones. Hay una *diferencia profunda entre un acto y una acción*.

La acción se compone de todas las funciones y de todos los actos, pero en forma distinta.

Con las mismas funciones que entran en juego para echar a correr y escapar de un peligro que amenaza, o de alguien que nos persigue, con esas mismas funciones es posible dar un paseo. Continuaría teniendo unas estructuras musculares, entraría en funciones el sistema nervioso para imponer una cierta transmisión del estímulo, y un cierto ritmo, y unos circuitos autorreverberantes, etc., lo mismo en un caso que en otro. Sin embargo, son acciones distintas.

No es lo mismo el acto que la acción. La acción es un sistema funcional, un sistema funcional de actos, un sistema rigurosamente hablando. Es lo que hace que el concepto aristotélico de δύναιμις resulte insuficiente para aprehender las posibilidades. Porque aquello de que las posibilidades son posibilidades, no es de actos; aquello de que son posibilidades son acciones. Con lo cual el concepto de δύναιμις, por repercusión, tiene que sufrir una modificación.

Y, efectivamente, la segunda pregunta a la que había de responder es: ¿De quién son esas posibilidades?

Vuelve a aparecer la concepción aristotélica: las δυνάμεις son precisamente las δυνάμεις que emergen de una sustancia considerada sobre todo como forma sustancial. (Daría igual tomar la materia prima; esto es evidente.) Las acciones no emergen de la sustancia en esa forma sino que las acciones son propias de la sustantividad entera. Es el animal entero el que entra estructural y sistemáticamente en cada una de las acciones. Y de la misma manera que su sustantividad es una unidad estructural de las notas que la componen, asimismo sus acciones son un sistema funcional de los actos que ejecutan cada una de esas funciones, y de cuya unidad sistemática está constituida cada una de las acciones.

Las posibilidades son posibilidades para unas acciones propias y enteras de la sustantividad en cuanto tal.

Las acciones son sistemas dinámicos. Y esto nos señala que *lo que debe entenderse por posibilidad* no es precisamente un sistema de δυνάμεις, de potencias que emergen de

una sustancia para actuar sobre otra realidad o sobre sí misma en tanto que otra, ni son tampoco δυνάμει ὄν (en este caso no entra la realidad en potencia). Se trata de que es algo completamente distinto y más elemental: *es precisamente la propia sustantividad y su situación como recurso para sus acciones*. La idea del recurso es la que constituye formalmente la índole de la posibilidad en cuanto tal: los recursos que la sustantividad encuentra en cada situación. Recursos, *en primer lugar*, de cosas. Y, *en segundo lugar*, repito, para las acciones: el sujeto las ejecuta, el hombre las ejecuta *desde sí mismo*. Esto quiere decir que su propia naturaleza interviene como recurso de unas posibilidades en una forma muy determinada. Su naturaleza no es un sistema de datos naturales que posee sino que es algo distinto: es un sistema de *dotes* con que cuenta. Y precisamente en forma de dotes de mi propia índole y de recursos que las cosas presentan, es como se constituye el sistema completo de recursos. Recursos para unas acciones que son acciones de una sustantividad. Y precisamente esa situación de recurrible que tiene la realidad con vistas a una acción, para una sustantividad, es justo lo que constituye formalmente la razón formal de una posibilidad. Aquí no es δύναιμις para el acto o función, sino que es mi propia sustantividad personal como recurso de mi personalidad.

Este ha sido el segundo paso, a saber: qué son las posibilidades de la esencia abierta con las cuales se despliega el dinamismo de la suidad.

Tercer paso: Apertura causal a la propia personalidad

El tercer paso es entrar un poco en este dinamismo.

Con estas posibilidades de sustantividad humana se abre causalmente la persona a su propia personalidad.

¿Cómo?

Este cómo articula dimensiones distintas.

En primer lugar, *la dimensión que da a las cosas mismas.*

Constituidas las cosas como posibilidades, como recursos, toda posibilidad envuelve un momento dinámico en virtud del cual, en tanto que posibilidad, no simplemente insta a que se ejecute una acción —esto sería un derivado—, sino que hay algo más radical y profundo. Y es que efectivamente las posibilidades que son limitadas, y que además circunscriben el elenco de acciones que el hombre puede ejecutar en una situación determinada, innegablemente fuerzan al hombre a tener que optar por una de ellas. Ahora bien, esta fuerza que imponen al hombre las posibilidades, los recursos, tiene un nombre absolutamente concreto: es el *poder*, *Macht*. Es un *poder*.

El poder no es sin más una causa eficiente. Como causa eficiente, evidentemente, los alimentos o las cosas que nos rodean tienen su eficiencia física en forma de gravitación, en forma bioquímica, etc. Pero además tienen una causalidad de un orden completamente distinto; de un orden que afecta a la línea de la posibilidad. Son poder.

Mientras que la causalidad, entendida en el sentido de una causalidad que llamaríamos clásicamente eficiente es, como he considerado en anteriores páginas, la funcionalidad de lo real en tanto que real, aquí nos encontramos con que tenemos el carácter dominante de lo real, en tanto que real. Y la dominancia de la realidad en tanto que realidad es justamente, a mi modo de ver, lo que constituye un poder: *Macht*. Cosa distinta de una *Kraft*, de una fuerza.

Ciertamente esta funcionalidad del poder, como acabo de señalar, no puede ser una potencia en el sentido aristotélico de la palabra. Pero es rigurosamente hablando un poder. Y la diferencia de la causalidad estriba precisamente en lo que acabo de señalar; en que no se trata de algo que compete a la realidad en cuanto tal, en su nuda realidad, sino al carácter o

a la función de dominante que tiene *en esta casa* respecto a esta esencia abierta, que es el hombre¹.

Toda posibilidad lo es en orden a la realidad en cuanto tal; todo poder se inscribe justamente en la realidad considerada como un poder. De ahí, naturalmente, el poder de lo real. Por esto decía que a última hora no hay nada que esté exento de la condición de ser en una o en otra forma o de poder estar constituido en el sentido. Porque lo que es el sentido de todos los sentidos, el constructo de todos los constructos, y la condición de todas las condiciones, el poder de todos los poderes es justamente el poder de lo real en tanto que real.

El hombre está movido, determinado, siempre por el poder de lo real en tanto que real. Este poder, por ser esto, es un *poder último*. Además es un poder que efectivamente constituye el recurso último y supremo de toda realidad *posibilitante*. Y además insta al hombre, es «instante», a tener que ejecutar algunas acciones, es decir, a tener que elegir un sistema concreto de posibilidades dentro del poder de lo real.

En segundo lugar, lo dicho es por parte de las cosas, de los recursos con los cuales el hombre va a ejecutar sus acciones. Pero, ¿y por parte del hombre mismo? Porque no basta que los recursos estén ahí.

El dinamismo, por parte del hombre, es una causalidad estrictamente dinámica, que tiene su estructura propia: es lo que llamo apropiación. La causalidad en orden a la posibilidad, por parte del hombre, es apropiación. El hombre se apropia unas posibilidades y desecha otras. Realiza una apropiación. Y por esto no empleo la palabra volición, porque si tratase aquí de la voluntad, como lo he hecho en alguna ocasión, tendría que decir que lo que constituye formalmente

¹ Nota de X. Z.: Dejar abierta la idea del poder como *predominio* de una causa sobre su efecto, o del rango de una realidad.

el término de una volición es el apropiarse o no apropiarse ciertas posibilidades. Si se quiere emplear la palabra volición, empléese. Pero de una manera rigurosa y estricta la causalidad por parte del hombre frente a las posibilidades que la realidad le ofrece por parte de lo real, es justamente la de una apropiación.

Ahora bien, en tercer lugar, esa apropiación de posibilidades tiene una consecuencia: que en su apropiación es como las posibilidades se actualizan en cosas y realidades. Y se actualizan por el intrínseco poder que tienen. Mi apropiación confiere poder a una posibilidad, y anula (o deja entre paréntesis por lo menos) el poder que tienen las posibilidades que no han sido apropiadas sino que han sido rechazadas. Por consiguiente, hay un momento en la apropiación en virtud del cual el poder de la posibilidad se apodera del hombre: y ese es el *apoderamiento*.

En su apropiación causal, el hombre tiene poder y está constitutivamente apoderado por aquello que hace. La actualización de la posibilidad tiene una forma que es el *apoderamiento*. Ahora bien, esta actualización es ciertamente la actualidad de algo que efectivamente compete a la nuda realidad del hombre, a su sustantividad; y en este sentido podría decirse que es solamente un *hecho*. Sí. Pero si por actualidad se entiende la actualidad de una posibilidad, entonces la cosa varía de aspecto. He dicho que la posibilidad no es precisamente una potencia en el sentido aristotélico de la palabra. Si llamamos hecho a la actualidad o al acto de una potencia, al acto de una posibilidad no le podemos llamar hecho, lo llamaremos de otra manera: yo lo he llamado *evento* o *suceso*. Un evento o un suceso no es lo mismo que un hecho. La vida humana no está compuesta de hechos sino de sucesos. Ciertamente, hay muchos hechos en la vida humana, pero no constituyen un momento de la vida si no son reabsorbidos justamente en forma de sucesos.

La persona no es suya sino en el *apoderamiento* eventual

de la realidad. La realidad se hace suya en acto segundo, en cada una de las sustantividades, *por* *apoderamiento*.

Cuarto paso: El apoderamiento de posibilidades

Y entonces el cuarto paso consiste en aclarar cómo efectivamente el dinamismo de la personalización es justamente el *apoderamiento* de posibilidades. El dinamismo de la suidad es el *dinamismo de la personalización* por *apoderamiento*. Lo aclararé.

En primer lugar, vuelve a aparecer aquí el dualismo, contra el cual me defendí al comienzo del capítulo, entre las estructuras de la nuda sustantividad del hombre y su acto ulterior, el acto segundo, el ser de lo sustantivo.

Decía que, ciertamente, el ser de lo sustantivo no es independiente de la realidad sino que al revés: la realidad se reafirma en su ser en forma de intimidad. Pero ahora he de añadir que, a su vez, la realidad del hombre inexorablemente está abocada a la ejecución de su ser.

De ahí, primero, que la personalización *no deja fuera de sí a las estructuras sino que las absorbe* en una mismidad. A saber, el hombre como cualquier animal no es nunca *lo mismo*. Pero este modo de no ser *lo mismo* está absorbido en algo ulterior. La unidad del ser de lo sustantivo está absorbida, en el caso del hombre, por un ser de lo sustantivo que tiene la forma de un yo. La mismidad queda absorbida en la suidad. Pero este ser de lo sustantivo es siempre y sólo un acto ulterior. La ulterioridad del ser de lo sustantivo es justamente el dinamismo de la suidad, apoyado por consiguiente en el dinamismo de la mismidad, así como la mismidad estaba apoyada en el dinamismo de la transformación, y ésta en el dinamismo de la variación. Sin embargo, al igual que le acontece al animal, en este dinamismo la persona humana no es nunca lo mismo.

Y ahora, en segundo lugar, la pregunta es entonces: ¿en

qué consiste formalmente este No del No-ser-lo-mismo de una persona humana en su personalidad?

Ese apoderamiento, esa apropiación en la que acontece el apoderamiento y se constituye el evento, es lo que constituye la respuesta personal del hombre en los actos de su vida. Ese apoderamiento tiene que elegir, en una o en otra forma, entre unas posibilidades determinadas que le ofrecen los recursos. Inclusive tiene que haber comenzado, en una o en otra forma, a inventar cuáles son las cosas que con esos recursos se podrían hacer.

De ahí que el apoderamiento envuelve justamente un momento dinámico anterior al apoderamiento en cuanto tal, que es la proyección, el proyecto. *Toda posibilidad es un proyecto incoado.* Ahora bien, en el proyecto está justamente algo que por lo pronto no es real, es algo irreal. Decir que el hombre es una forma de realidad que no puede ser justamente el mismo, que no puede ser suyo como persona sino personalizándose, equivale por consiguiente a decir que el hombre, en muchas dimensiones de su vida, no puede ser realmente lo que es sino pasando por el rodeo de la irrealidad. (Cosa que he dicho muchas veces, a lo largo de muchos años.) Es un dinamismo en que el hombre es real dando el rodeo de la irrealidad en la configuración de su personalidad.

Pero hay más. Este dinamismo, decía, es la constitución de un elenco de posibilidades. Pero el hombre se ha apropiado una posibilidad, y por consiguiente ha quedado apoderado por ella. Por ejemplo, el hombre puede decidirse a ser zapatero, o profesor, o picapedrero... Ha quedado apoderado por esas posibilidades. Este apoderamiento no solamente se distingue de un *hecho* por lo que acabo de decir, a saber, por ser actualización de una posibilidad a diferencia del acto de una pura δύναμις, sino que para los efectos del dinamismo de la persona en cuanto tal hay una diferencia más honda y más profunda.

Al fin y al cabo toda realidad, decía, es emergente. Las realidades están en respectividad emergente las unas de las otras. Y aquello de donde emergen es aquello que va a dar de sí, y por consiguiente la realidad que va a dar de sí tiene una capacidad —la llamo δύναμις en este caso— para que de ella efectivamente salga aquello que va a dar de sí. Sí. Pero en el caso del hombre, en el caso que estoy examinando de las posibilidades, la cosa es más radical. Porque la posibilidad se funda en la realidad, pero tan sólo en cuanto esta realidad posee «condición». En la nuda realidad se fundan sus δυνάμεις. En la realidad como condición se fundan las posibilidades. Pero mientras las δυνάμεις «brotan» de la realidad, las posibilidades tiene que «determinarlas» el hombre. Por esto es por lo que el hombre no se limita a poner en acto unas posibilidades de acción (entonces el hombre señala nada más que una congeries, un sistema, una serie de hechos...), sino que empieza justamente por determinar él mismo las posibilidades que se van a poner en acto. Produce la posibilidad de la realidad antes que producir la realidad. Justamente, es en lo que se parece a la Creación. Por eso he escrito alguna vez que la vida humana es cuasi-creación. Es una cuasi-creación porque, antes que en producir realidad, consiste precisamente en producir la posibilidad que se va a actualizar en las acciones de su realidad.

El dinamismo de suidad es el dinamismo constitutivo de la posibilidad en cuanto tal.

Por esto la *dinámica justamente de este dinamismo de la suidad es la dinámica del proyecto.* Y la dinámica del proyecto no consiste en una sucesión de hechos en los que se van actualizando las distintas potencias en virtud del hecho anterior. No. Significa que, apoderado el hombre por una posibilidad, constituida la posibilidad y producido por cuasi creación el término eventual en que su actualidad consiste, esas acciones pasan; pero en el hombre, aunque sean cosas que ya han sido, no son, sin embargo, completamente

pasadas. Decantan en el hombre precisamente un sistema de recursos de que el hombre puede echar mano.

El hombre, ciertamente, por ejemplo en la dimensión histórica, no es hoy lo que fueron los medievales y lo que fueron los griegos, no cabe la menor duda, pero es lo que es hoy gracias a los recursos que recibió de los griegos y que recibió de los medievales. El Medioevo y Grecia perduran en forma de recurso, en forma de posibilidad. Por esto la *constitución del recurso desde el evento es algo fundamental, en el dinamismo de la suidad.*

La personalidad se va efectivamente formando mediante esta progresiva constitución de recursos, y llegará un momento en que el hombre no tiene más recurso que uno: aceptar justamente aquello que ha sido, y para lo cual ya no caben más posibilidades; justamente la hora de su muerte.

Pero entretanto la dinámica de la posibilidad, el dinamismo de la suidad, consiste justamente en ir forjándose una personalidad paso a paso, momento a momento, mediante los recursos que la propia sustantividad nos presenta. Recursos que son, en buena parte, heredados de las situaciones anteriores, y que consisten formalmente, como recursos de nuestra propia sustantividad, en ser posibilidad es en orden a acciones que vamos a ejecutar, y que una vez ejecutadas por apoderamiento y apropiación, dejan al yo en una situación de recurso sobre la cual va a montar sus ulteriores situaciones, y los ulteriores momentos vitales suyos.

* * *

En definitiva, el *decurso personalizante de la esencia abierta* no es rigurosamente hablando variación. Como devenir, ni siquiera la variación es un puro paso del ser al no ser, o de un ser de una manera a ser de otra. La variación consiste, decía, en dar de sí; en dar de sí las notas adherentes que están «prefijadas» por la índole de su propia sustantividad.

El decurso de la esencia abierta no es tampoco una *transformación*. Efectivamente, podrá haber muchas transformaciones químicas en el seno del organismo humano —no se trata de esto—. Pero para las acciones todas estas transformaciones están absorbidas justamente en el hombre en forma de recursos, con los que cuenta para poder ejecutar sus acciones.

Tampoco es una evolución.

Tampoco es el decurso personalizante de una esencia abierta una *mismificación*. En absoluto. Un mismo es también un animal mientras vive, y no por eso tiene una personalidad. No. Es realmente una *suificación*; una suificación que no es un cambio sino un dar de sí.

Ciertamente, no hay ningún dar de sí de ninguna sustantividad que no envuelva un momento de cambio; ya lo he dicho. Pero no es en el cambio en aquello en que consiste formalmente el devenir. El devenir consiste en dar de sí. El cambio es aquello sin lo cual las sustantividades no pueden dar de sí. Y dan de sí en formas distintas, según sea la índole de estos cambios.

Devenir no es cambiar, es dar de sí.

En el caso de una esencia cerrada es dar de sí en forma de pura virtualidad, esto es: que «*prefije*» en la sustantividad el elenco de notas adherentes que puede tener. Es lo que consideraba a propósito del movimiento local anteriormente: a este vaso le es indiferente el lugar en que está; sí claro, relativamente. No puede estar tampoco en todos los lugares, pero lo que sí le es esencial es que esté en alguno.

Cada sustantividad tiene un elenco determinado de notas adherentes que puede tener. Tiene, por consiguiente, unas virtualidades que se van a poner en acto en el cambio. Bien entendido que el ocupar un lugar y el cambiar de lugar, formalmente considerado, no es precisamente un devenir, sino que el devenir es el dar de sí de una sustantividad que ocupa ahora un lugar y después otro.

Esto no es, sin embargo, el caso de la personalización. Tampoco acontece en la personalización lo que decía acontece en la evolución. La evolución no es simplemente, contra lo que muchas veces se ha podido pensar, un acto virtual en que unas potencias se van actualizando de forma distinta, en un acto virtual a lo largo de la historia... No. Es algo más radical. La evolución es la constitución de unas potencialidades, las cuales —ni que decir tiene— son las que constituyen el elenco de virtualidades de las que puede disponer el ser vivo para su vida, una vez que está constituido como viviente, como nueva especie. La evolución es constitutivamente *potenciación*. La evolución no está en la mutación sino en la integración de la mutación: el reptil, que no puede sobrevivirse más que en virtud de una cierta mutación, más que haciéndose ave. Justamente es dar de sí en potenciación. No es cambiar, sino integrar la mutación en un dar de sí. El decurso de la personalización humana no es una potenciación en este sentido. En absoluto. Tampoco es la riqueza de unas respuestas con que el ser viviente puede responder —la responsividad con que un ser viviente puede responder efectivamente en distintas situaciones con un elenco mayor o menor de respuestas más o menos ricas, según sea su sistema formalizado. No se trata aquí de responder. Se trata de algo previo: que es precisamente *constituir* las responsabilidades. De ahí que en este caso, en el caso del hombre, el dar de sí no consiste ni en tener un sistema, ni en actualizar virtualidades, ni en un sistema y un dinamismo de potenciación, ni en un dinamismo de respuesta —de responsión—. Es una cosa distinta: es un *dinamismo de posibilidad*.

La posibilidad no es un paso de la potencia al acto, sino que es la constitución activa de la posibilidad en cuanto tal.

La esencia abierta, como toda esencia, es activa por sí misma. Y en el caso de la esencia abierta esta actividad por sí misma es actividad de personalización.

La persona se personaliza por sí misma —no puede

menos de personalizarse— y en su enriquecimiento progresivo, en el incremento entitativo de la personalización, estriba la única forma que la persona tiene de mantenerse como persona, es decir: justamente de ser suya.

Se dirá que esto es una Antropología. Sí. Pero yo tendría que decir que esto no es una Antropología *simpliciter* por una razón bien clara. Y es que la Antropología, en tanto que Antropología, es decir, en tanto que estructura del hombre, concieme justamente a la talidad del hombre. A que el hombre es tal, a diferencia del chimpancé o de una ameba.

Sí. Aquí he tomado al hombre, pero al hombre como forma de realidad, que es cosa distinta.

Y es que la realidad no es una especie de gigantesco piélago dentro del cual se dan las cosas reales un poco así como creían los antiguos neoplatónicos: que *prima rerum creatarum est esse*, que la primera cosa que Dios ha creado es el ser, y que luego, dentro del ser, van apareciendo como en un océano las cosas que son. No se trata de esto. La realidad no tiene realidad ninguna sino en las cosas concretas, reales, que son reales; la realidad no es realidad más que en las cosas. Pero en las cosas lo real de ellas es justamente la realidad: lo que tienen de realidad.

El dinamismo de la realidad misma, en tanto que realidad que se abre a sí misma, es aquí lo único que importa.

En la persona lo que importa no son las vicisitudes humanas en virtud de las cuales la persona se va constituyendo en forma de personalidad a lo largo de la vida. No. Es algo más radical, y aparentemente más inocuo, pero en el fondo mucho más decisivo, a saber: la persona como forma de realidad. Es la realidad, ella en sí misma, que se abre a sí misma en forma de suidad, es decir en forma de persona.

Y es que, efectivamente, esto que se ha llamado el orden transcendental, aquello en que la realidad consiste, se piensa que es por lo menos el correlato de un concepto muy abstracto. Ahora bien, esto es falso. No que este concepto no

exista —bien entendido—. Pero *formaliter*, el orden transcendental, la función transcendental, no es el correlato de un concepto: es la estructura real de las cosas *qua* reales. Es precisamente el modo de realidad que su talidad determina en cada una de ellas. Y, por consiguiente, desde el punto de vista transcendental la determinación de cada una de las talidades se expresa precisamente en función transcendental por unos caracteres propios de este orden transcendental. Con lo cual queda dicho, en segundo lugar, que el orden transcendental no es *a priori* respecto de las cosas que son. Esta es una de las grandes ideas que de una manera inerte ha gravitado sobre la Filosofía desde hace siglos. El orden transcendental es *antes* que las cosas que son reales. Y esto es absolutamente falso. No hay más realidad, justamente, que la realidad de cada una de las cosas.

Se dirá que podría haber otras realidades. Y a esto contesto diciendo: Pues justo ahí está la limitación y el problematismo de toda investigación de orden transcendental. No vaya a pensarse que el metafísico tiene esa soberbia satánica de saber, ya de antemano, todo cuanto hay que saber del orden transcendental, y que lo único que necesita es aplicarlo a los pobres hombres, que siglo tras siglo se rompen la cabeza para saber lo que es la luz, o lo que es el ácido nucleico. No. Esto es quimérico.

El orden transcendental es justamente la función transcendental que tienen las talidades, y que el hombre tiene epagógicamente que ir descubriendo largamente a lo largo de su investigación.

Entonces se preguntará dónde queda la Metafísica general. Yo contestaría que no queda en ninguna parte. Porque la *Metafísica general no existe*. No existe nada más que la Metafísica como ciencia y como saber del orden transcendental. Y lo que se llama Metafísica general sería el ver la realidad en tanto que procedente de Dios y de una causa primera. Pero esto es una consideración completamente extramunda-

na. Intramundamente, el orden transcendental es lo que acabo de decir. Y el dinamismo consiste en algo que afecta al orden transcendental: son los modos como la realidad se constituye y se abre a sí misma, los modos como la realidad, en tanto que realidad va dando de sí. Y esa constitución de la realidad es justamente el dinamismo.

El dinamismo es uno de los momentos intrínsecamente constituyentes del orden transcendental en cuanto tal.

CAPITULO X

EL DINAMISMO DE LA CONVIVENCIA

INTRODUCCION

En el Capítulo anterior me he ocupado del dinamismo que llamo dinamismo de la suidad, aquel dinamismo en el cual y según el cual la realidad se hace suya en cada una de las personas que existen.

Estas realidades humanas son personas, primero porque vivir es poseerse, y aquí se trata de una posesión en la realidad, no solamente entre las cosas sino en la realidad en cuanto tal; es justamente un hacer la realidad suya: en esto consiste formalmente ser persona.

He dicho también que esta suidad, y el fundamento y la manera como se hace suya en este poseerse, tiene un carácter esencialmente dinámico. Se trata de un dinamismo que, dicho de una manera genérica, consiste en el ir configurándose la persona como una personalidad, como ser de la sustantividad humana.

Al tratar del dinamismo de la personalización decía que este dinamismo hay que entenderlo en primer lugar como versión del hombre a las cosas, a los demás hombres y a sí mismo, «con» todo lo cual hace su vida. La palabra con se

refiere, a una, a los hombres, a las cosas y a sí mismo; consigo mismo hace el hombre su vida. Este «con» con que el hombre hace su vida no es un añadido, un apéndice relacional y extrínseco a la vida, es algo que pertenece intrínsecamente a la vida misma.

Pero, en segundo lugar, el hombre ejecuta sus actos desde sí mismo. El «desde» es un momento estructural no de la vida sino de algo más hondo: es un momento estructural del «mí mismo». De aquí que el dinamismo de la personalización comprenda dos aspectos: el dinamismo como un «con» —el dinamismo de la posibilidad— y el dinamismo como un «desde».

La unidad que hay en la vida con las demás cosas, con los demás hombres y con-migo mismo constituye lo que yo he llamado el estado constructo de la vida, un constructo según el cual las cosas, los hombres y mi realidad tienen *sentido* para mi vida. Pero a su vez este sentido no podrían tenerlo si las realidades que las cosas y los demás hombres son no tuviesen capacidad para constituir sentido, es decir, si no tuvieran *condición*. Pues bien, en virtud de su nuda realidad, que es el presupuesto de todo cuanto estoy diciendo, la realidad tiene una condición, y en esa condición se funda el sentido, con lo cual las cosas ya no son nuda realidad sino son cosas-sentido, y en esas cosas-sentido están ancladas lo que llamamos las *posibilidades*.

Las posibilidades no entran de una manera explícita y formal en el concepto de la δύναμις aristotélica, porque aquel ente, la ἐνέργεια, el acto para el cual la δύναμις es δύναμις, no es, como de una manera un poco ambigua pretendía Aristóteles, el acto de una potencia, sino que es una acción, cosa sensiblemente distinta. Y si es rigurosamente verdad que los actos requieren *potencias*, aquí naturalmente las acciones requieren *posibilidades* que se van forjando en el curso de la vida. Estas posibilidades nos descubren las cosas como instancias para forjar, para elaborar nuestra personali-

dad, y como *recursos* de los cuales disponemos justamente para hacer nuestra personalidad. Y en esos recursos estriba la índole formal de la posibilidad en cuanto tal. La manera como el hombre actualiza estas posibilidades, es una manera que por parte del hombre está calificada como una *apropiación*; es decir, el hombre las hace suyas. Y en el hacer suya una posibilidad y desechar otras existe una elección más o menos libre; y en esa elección y como resultado de ella, la posibilidad apropiada se apodera justamente del hombre. Hay un apoderamiento en virtud del cual la actualización de esas posibilidades no es simplemente el *hecho* como actualidad de una potencia, sino una actualización de unas posibilidades, a saber: *un suceso o un evento*.

He expuesto también, de una manera sintética, cuál es el carácter de todo este dinamismo de la suidad. Y apuntaba, en primer lugar, que es menester tener en cuenta que el hombre, por su componente animal, tiene un carácter esencial y constitutivamente *fluente*. El hombre es una fluencia. Y una fluencia en que no puede ser nunca *el mismo* sino justamente no siendo nunca *lo mismo*.

El hombre no puede ser persona sino personalizándose. Y este personalizarse es un siempre no ser lo mismo en ningún instante de su existencia. La manera de ser el mismo no siendo nunca lo mismo es configurar justamente *su propio ser*, el ser de su realidad sustantiva. Este ser absorbe la mismidad biológica. Y esta configuración se realiza mediante un proyecto que opera por apropiación y por apoderamiento de posibilidades, y en eso es en lo que consiste la *posibilitación*: el dinamismo mismo de la suidad.

La persona humana es una persona tal que no puede ser la misma sino configurando su propio ser. Y en esa configuración acontece justamente la *mismidad del mismo* de la persona humana.

Ahora bien, en la medida en que esto es una apropiación, quiere decirse que la configuración de una persona, de un ser

de lo sustantivo en forma de yo, en forma de una personalidad, es algo que representa una rigurosa *innovación*. Esta innovación es la libertad. El acto de libertad es una innovación. Innovación porque no simplemente es un acto que antes no existía —esto acontece en todos los órdenes del Universo— sino porque es un acto que antes no acontecía, porque antes de acontecer han sido determinadas por el hombre mismo las posibilidades para que acontezca.

Libertad es radical innovación: radical, porque recae sobre la posición misma de la posibilidad. Y por esto en cierto modo puede llamársele *cuasi-creación*. Desde este punto de vista la libre apropiación y apoderamiento de posibilidades es justamente una radical innovación. Y este carácter no queda abolido ni tan siquiera en el contexto teológico, porque en ese contexto varias veces he expuesto que la libertad del hombre es justamente la causa segunda de una innovación divina, de una iniciativa divina.

El dinamismo de la suidad es precisamente no poder permanecer siendo el-mismo sino configurando el ser de su propia sustantividad. Y por esto en el rigor de los términos este dinamismo es *in-quietud*. Es justamente la función transcendental de la fluencia. La inquietud se inscribe toda ella por entero en el orden transcendental: Es la in-quiescencia como modo de realidad pero *en orden al ser*.

Si toda realidad, desde el punto de vista de su actualidad en el mundo, es una *realitas in essendo*, en el caso de la persona humana este *in del in essendo* es justamente una *in-quietud*. El dinamismo de la suidad es pura y simplemente el dinamismo de la realidad innovante inquieta en ser.

Antes de enfrentarme con un aspecto distinto del dinamismo de la personalización, esencialmente relacionado con el anterior pero constitutivamente distinto de él, vuelvo al punto de partida.

Decía que cada hombre hace su vida «con» las cosas, con

los demás hombres y con-sigo mismo. Y en este aspecto el «con» es un momento estructural de la vida del hombre, y por tanto del dinamismo de la personalización. Pero esto no es todo. Porque el hombre ejecuta su vida «desde» sí mismo. Este «desde» es un momento estructural formal de la sustantividad del hombre, no sólo en tanto que ejecutor de su vida sino en tanto que «sí mismo». ¿Qué es este «sí mismo» cuyo momento estructural formal es el «desde»? ¿Qué es ser «sí mismo»?

Ser sí mismo es por lo pronto ser persona; ya lo he dicho anteriormente. En este horizonte, el sí mismo es la realidad de cada cual como propia; y por tanto el sí mismo es un sí mismo en la realidad en cuanto tal, y respecto de la realidad en cuanto tal. Pero el sí mismo tiene una estructura más compleja. Porque no es un sí mismo tan sólo respecto de la realidad en cuanto tal, sino un sí mismo respecto de los demás hombres. Ahora bien, en esta dimensión los demás hombres no desempeñan la función de ser algo «con» que cada cual hace su vida. El hombre, en efecto, no se limita a encontrarse con otros hombres, como se encuentra con el sol o con las montañas. Cada hombre tiene en sí mismo, en su propio «sí mismo», y *por razón de sí mismo*, algo que concierne a los demás hombres. Y este «algo» es un momento estructural de *mí mismo*. Aquí los demás hombres no funcionan como algo con que hago mi vida, sino como algo que en alguna medida soy yo mismo. Y sólo porque esto es así *a radice*, sólo por esto puede el hombre después hacer su vida «con» los demás hombres. El mí mismo «desde» el cual hago mi vida es estructural y formalmente un mí mismo respecto de los demás.

Y entonces aparece otro aspecto del dinamismo de la personalización, que no es el mero dinamismo de la posibilidad, mejor dicho, que es el dinamismo de la posibilidad en forma diferente. Los demás hombres, antes que realidades con las que hago mi vida, son realidades con las que estoy en

convivencia. Y sólo en esta convivencia soy mí mismo en forma concreta. El mí mismo es un mí mismo en convivencia. Y este «mí mismo» es aquel «desde» el cual hago mi vida.

La convivencia no es simplemente una *interacción*. La interacción sería, en definitiva, algo si no extrínseco por lo menos sí consecutivo a cada uno de los entes que reaccionan entre sí; como evidentemente pueden reaccionar entre sí, por ejemplo, el hidrógeno, el azufre y el oxígeno para formar el SO_4H_2 . No. Evidentemente no es el caso. La convivencia pertenece a la estructura de cada uno de los hombres. Es decir, el hombre convive esencialmente con los demás hombres, esto es, desde sí mismo. Y por consiguiente el dinamismo con el que he de enfrentarme aquí es *el dinamismo de la convivencia*. Solamente lo haré desde el punto de vista metafísico, ni qué decir tiene. Lo demás seña un tema completamente ajeno a mi propósito en estas páginas.

El dinamismo de la convivencia presenta diversos aspectos. Fundamentalmente voy a reducirlos a dos.

PRIMER ASPECTO: LA SOCIEDAD

Todo ser viviente, en la medida en que pertenece a un *phylum* genético, está intrínsecamente vertido cuando menos a los demás animales de su propio *phylum*. Es una versión biológica y genética que se da constitutivamente por el hecho de que su esencia constituyente está quidificada, es decir, pertenece a un *phylum*, y por consiguiente traza una línea genética homónima de unos progenitores a unos engendrados. Esto no es una consideración meramente artificiosa y externa a este problema. Porque efectivamente por el hecho de que un animal cualquiera, un viviente animal, esté en un *phylum* en esta condición, en cierto modo *lleva en sí* a los demás —a los demás de quienes ha recibido su propia

esencia quiditativa, y a los demás, a quienes en una o en otra forma se la va a comunicar.

Hay por consiguiente una versión primaria en virtud de la cual ha «recibido de-» y «comunicado a-» el animal; si hablara antropomórficamente, diría que es justamente algo «en sí mismo» recibiendo y comunicando. Es en sí mismo por contraposición a los demás, aquellos *demás* de quienes ha recibido la naturaleza, o una estructura sustantiva, y a quienes va a comunicar, o puede comunicar la suya.

Todo ser vivo está vertido, pues, desde sí mismo. Su carácter genético no le es adventicio, no es una relación extrínseca sino que le pertenece formalmente a sí mismo. Lo que pasa es que esto que le sucede como animal no me sirve aquí para gran cosa, tan sólo me sirve para decir que es un estrato inevitable en el problema de la convivencia. Lo otro sería pensar, por ejemplo, en una especie de convivencia angélica, de unos ángeles con otros; y jamás que sepamos ningún ángel ha engendrado a otro. Y éste no es el caso de los hombres.

Esta versión genética es esencial y constitutiva al problema. Lo que pasa es que no es suficiente para lo que llamamos convivencia, porque al animal le acontece lo que acabo de decir, igual que le acontece al hombre; sin embargo el animal no convive con los demás miembros de su especie. En cambio, el hombre sí. Y esta convivencia se distingue radicalmente de la versión a que acabo de aludir porque el hombre, como esencia abierta, tiene una inteligencia. Se comporta consigo mismo en forma de realidad, y se comporta con las demás cosas en forma de realidades, y por consiguiente la versión que el hombre tiene hacia los demás —aquello que le constituye en ser «sí mismo», y aquello por lo que tiene una esencia o una sustantividad que le ha sido comunicada, y que va a comunicar a los demás— es justamente una versión en forma de realidad, desde sí mismo, desde su propia realidad *qua realidad*. Y precisamente esto

hace que los demás queden, en una o en otra forma, vinculados a cada uno de los hombres vivientes, en una forma que no es mera versión genética sino estricta *convivencia*. Y esta convivencia constituye no simplemente una multitud más o menos afín, vinculada por estructuras sentientes como el instinto, etc., sino que constituye esa peculiar unidad en la realidad que formalmente llamamos un *nosotros*.

Sin compromiso ulterior, y sin hacerme cuestión de sociologías de ninguna especie, llamo a esto *sociedad*. (Ya sé que no es lo mismo comunidad y sociedad, etc., pero para estos efectos ello no hace al caso.) La convivencia tiene esta primera dimensión que es justamente la *convivencia en sociedad*. Ahora bien, es preciso preguntarse un poco más precisamente en qué consiste la convivencia en sociedad.

En primer lugar, esta convivencia en sociedad es algo más que una relación entre individuos. No solamente por las consideraciones anteriores, y que se repiten y se aplican exactamente al problema de la convivencia humana, sino que además ni tan siquiera la convivencia es algo que se expresa en términos interindividuales. La interindividualidad es realmente una cosa, pero la convivencia en el sentido de sociedad es algo completamente distinto. Porque esta convivencia, este carácter social, no es el resultado de una imitación o repetición de una aportación y de una adaptación —así aparece, por ejemplo, en la tesis cara a los sociólogos franceses, como Tarde— sino que, como otro sociólogo francés decía, repitiendo a Hegel (aunque el repetidor fuese Durkheim), evidentemente, no se imita más que lo que de suyo es social. Por consiguiente no se puede decir que lo social sea un fenómeno individual, ni inter-individual.

Pero tampoco se puede decir, justo lo que pretenden Hegel y Durkheim, que la sociedad sea algo sustantivo. De ninguna manera. La sociedad no es una especie de sustantividad, y menos una especie de sustancia. Todas estas concepciones a lo Hegel y a lo Durkheim en una o en otra forma

consideran a la sociedad un poco como una especie de gran sustancia humana de orden, de carácter más o menos colectivo. Ahora bien, esto es completamente falso. Si bien es verdad que la sociedad es irreductible a una mera relación entre individuos, en forma individual o inter-individual, no es menos falso pretender hacer de la sociedad algo que tiene una sustantividad plena. Como sustantividad, la sociedad no tiene sustantividad plena: es tan sólo un momento de la sustantividad de los individuos. Y como la sustantividad de los individuos es una estructura, hay que decir que la sociedad consiste en un momento estructural de los individuos entre sí.

La sociedad no es una sustancia: es una estructura.

Ahora cabe preguntarse cuál es este momento estructural de la sustantividad humana que merece ser llamado social.

Y digo de él, en primer término, que se trata rigurosamente hablando de una *habitud*. ¿De qué *habitud* se trata?

La palabra «*habitud*» no significa en este contexto una costumbre, un hábito. Realmente las costumbres son hábitos porque son *habitudes*; y no son *habitudes* porque son hábitos y costumbres. La *habitud* es un modo de *habérselas* con las cosas: es el abstracto del modo de *habérselas* con las cosas. Y en este sentido las *habitudes* —lo que un griego llamaría ἔξις, la manera de *habérselas* con las cosas— no tiene nada que ver con una costumbre. Es ciertamente algo que puede ser engendrado por una costumbre. La repetición de actos puede engendrar una *habitud*, un hábito en el sentido de costumbre. Pero hay hábitos que son entitativos, por ejemplo el vicio que puede hacer una puerta, la madera de una puerta, por dejarla a la intemperie. Esto es una *habitud* —diría un escolástico, con mucha razón—. Es una ἔξις, diría un griego.

Una *habitud* es un modo de ser antecedente o consiguiente al modo de *habérselas* con las cosas. Y digo que la sociedad es un momento estructural de la sustantividad humana que tiene el carácter de *habitud*. Consiste esta

habitud en estar afectado por los demás; pero no de cualquier manera, sino estando afectado por los otros *en tanto que otros*. Es decir, incluyendo su carácter de alteridad en la propia afección. Entonces hay una ἔξις, que es la que específicamente constituye, a mi modo de ver, la socialidad, a saber: *estar afectado por los otros en tanto que otros*. Y este momento de la sustantividad de cada uno de los hombres, según el cual dicha sustantividad está en forma de habitud afectada por los otros, en tanto que otros, es justamente la socialidad. Afectado, naturalmente lo mismo en sentido activo que pasivo. Yo estoy afectado por los otros, o yo afecto a los demás. Hay que tomar el fenómeno de la habitud a una, porque a una es como existe en la realidad.

Y, en segundo lugar, digo afectados por los otros, pero *en tanto que otros*. Y este en tanto que otros es esencial al problema. Porque no digo «a los otros en tanto que personas», sino «en tanto que otros». Es decir, la estructura sustantiva, el momento estructural de la socialidad como momento de la sustantividad está caracterizado por una *despersonalización*. El dinamismo de la personalización envuelve paradójicamente el dinamismo de la despersonalización. Esos otros lo son en tanto que otros, no en tanto que otras personas. Si no, tendríamos una cosa distinta, muy alejada de lo que es la sociedad, que sería una comunión de personas. Eso es distinto. La socialidad en cuanto tal envuelve a los otros precisamente en tanto que otros, es decir, en forma despersonalizada.

Esta habitud es la sede de un *poder*. Efectivamente, como momento estructural y habitudinario de mi propia sustantividad la socialidad ejerce un tipo de influencia sobre mí que es justamente un *poder*. De esa manera se constituye el *poder* de eso que llamamos *nosotros*, desde el *punto de vista talitativo*.

Ahora bien, *en función transcendental* esto significa que se constituye talitativamente una comunidad. ¿Una comuni-

dad en qué? En la realidad. Es decir, en definitiva *en función transcendental nos encontramos aquí con que la realidad se ha hecho algo común*. La realidad, en tanto que común, es justamente el aspecto transcendental de la realidad *qua tale* en cuanto constituida en socialidad.

Precisamente porque se trata de la realidad en común, en tanto que realidad, digo que cada uno de los individuos se encuentra con esta realidad en tanto que esta realidad sea *pública*. La publicidad es el carácter del encuentro que tiene cada uno de los individuos con una realidad, que es realidad en común. Y precisamente ahí es donde culmina la diferencia entre la especie y la convivencia de la sociedad humana. La especie, al fin y al cabo, es una unidad filetica, una unidad genética de unos individuos con otros en punto al esquema de su esencia quiditativa. Pero en cuanto a la sociedad humana la cosa es completamente distinta. No es la realidad especificada en forma filética y genética: es justamente *la realidad en cuanto tal, hecha común*. De ahí que la colectividad, la sociedad humana, no se parezca en nada a lo que sería la unidad de la especie. La unidad de los hombres en sociedad no es comparable a la unidad de los hombres en una especie.

Esta comunización se hace justamente gracias al dinamismo de la despersonalización. Esto es así porque en la persona la realidad funciona en tanto que suya. Pero aquí se trata de una realidad justamente en tanto que comunizada. Y por eso no hay más dinamismo posible para hacer que la realidad sea realidad en común que la despersonalización. Y esta despersonalización en la habitud de la alteridad es *el dinamismo de la comunización*.

En este sentido la sociedad es la estructura de la realidad en común. Pero hay otro aspecto de la convivencia al cual hay que atender, que no es la sociedad.

SEGUNDO ASPECTO: LA HISTORIA

Considérese qué es lo que le acontece a cada uno de nosotros en la sociedad en que vive. Los hombres y la sociedad que forman, y a la cual pertenezco yo, son algo que me fuerza, que me *insta* a tomar unas ciertas actitudes, a ejecutar unas ciertas acciones, y que a su vez me ofrece un sistema de *recursos* para poder ejecutar estas acciones y constituir, ¿qué? Precisamente la propia figura del ser de mi realidad sustantiva.

Ahora bien, desde este punto de vista todos los demás hombres, y la sociedad por ellos constituida a la que yo pertenezco no es simplemente una convivencia; es un sistema de posibilidades para la vida de cada cual y para la estructura misma social en cuanto tal.

Este es el segundo punto de vista en el que es preciso situarse para considerar el dinamismo de ese constructo.

Este sistema de posibilidades, es obvio, no se refiere únicamente a las posibilidades que ofrecen los demás hombres en tanto que hombres, sino además a lo que estos hombres han hecho. Uno se encuentra con un sistema de edificios, con un sistema de transportes, con unos templos griegos, etc. Nos encontramos con toda clase de cosas las cuales, como momentos de una estructura social constituyen una fuente de posibilidades, repito, para la vida de cada cual, y además para la propia vida y estabilidad de la sociedad. Este sistema que como tal acabo de mencionar tiene un carácter todavía más preciso que es menester definir rigurosamente. Y es que este sistema de posibilidades no está ahí presente de una manera cualquiera, como si se tratara de la ocurrencia que un hombre pudiera tener, y de que el hombre encuentra un sistema de posibilidades. No. Este sistema de posibilidades el hombre podrá no conocerlo integralmente, ni que decir tiene. ¿Quién puede conocer de una manera clara y distinta todas las posibilidades que hay en un momento social deter-

minado de su existencia? Esto es quimérico. Lo que sí se puede decir es que ese sistema de posibilidades está en sí mismo formalmente definido. Y que ese sistema definido define la presencia de la sociedad en la vida de cada cual, y las posibilidades de la inserción de cada cual en la vida de la sociedad. Y en la medida en que tiene esta estructura *definitiva*, definitiva, merece rigurosamente llamarse «cuerpo».

El cuerpo es ante todo y sobre todo el ámbito definitorio de unas acciones o de unas actividades. No es forzosamente algo que ocupa el ámbito como le acontece a la materia. Y precisamente por esto el sistema de posibilidades en que la sociedad consiste desde este punto de vista es no solamente sociedad sino que tiene el carácter de cuerpo. Es *cuerpo social*, es decir, el sistema de posibilidades sociales. Naturalmente, el carácter de cuerpo, la corporeidad, en la conexión con los demás hombres es una corporeidad fundada precisamente en el carácter social. Lo contrario sería absolutamente improcedente, por lo menos a mi modo de ver.

Este carácter de cuerpo, pues, se funda en la estructura social. Y esta fundamentación reposa, una vez más, sobre una condición. Una condición; esto es, la capacidad que tiene la estructura social de ser constituida en sentido y en fuente de posibilidades para la vida de cada uno de los individuos, y consecutivamente para la propia estructura social. Ahora bien, en cuanto sistema de posibilidades definidas que forman un cuerpo la sociedad es, rigurosamente hablando desde el punto de vista que aquí trato, lo que debe llamarse *mundo*. Es que efectivamente el concepto de mundo tiene muchas dimensiones que aquí no voy a analizar una por una. Diré sí que hay, por lo pronto, el mundo en el sentido de *mi mundo*. Cada uno tiene su mundo, evidentemente. El mundo en que nos movemos aquí —sala de estudios— es bien distinto del mundo en que se puede mover cualquier persona frívola que se dedique a... lo que sea. En fin, son mundos distintos. Una cosa es mi mundo, el mundo de cada cual, y otra cosa es lo

que queda fuera, a cargo de los demás. Pero este mundo es el sistema de posibilidades de mi vida, y cada uno de nosotros las va montando sobre las cosas y los hombres que nos rodean.

Ahora bien, el mundo tiene un *segundo sentido*. Que es precisamente el mundo nuestro. Es decir, un sistema de posibilidades que forman cuerpo, que es el mundo *nuestro*. Y en ese caso no tiene cada uno su mundo, sino justamente al revés: todos los de una sociedad, en un momento determinado, tienen el mismo mundo.

Naturalmente, hay un *tercer sentido* de la palabra mundo: que es la realidad en respectividad en cuanto tal, desde el punto de vista transcendental. Pero esto queda fuera, de momento por ahora.

El mundo a que aquí me refiero es justamente *nuestro mundo*. Nos encontramos los hombres en un cuerpo social el cual, ante todo y sobre todo, constituye nuestro mundo. Este mundo está constituido por un sistema de posibilidades. Posibilidades dadas precisamente al hombre, con las que el hombre se encuentra, y este dinamismo, el dinamismo que desencadenan estas posibilidades del cuerpo social, es completamente distinto al dinamismo que desencadenan las estructuras sociales en tanto que sociales. Justamente, si esto último es el dinamismo de la comunización, el dinamismo del sistema de posibilidades del cuerpo social en cuanto tal es algo completamente distinto: es justamente *historia*¹. Y si la historia es la actualidad de las posibilidades del cuerpo social en cuanto tal, hay que plantearse cuatro cuestiones.

En *primer lugar*: Cuál es la realidad del cuerpo social en tanto que cuerpo.

¹ Sobre la filosofía de la historia de X. Zubiri, cf. «La dimensión histórica del ser humano». *Realitas*, vol. 1. Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1974, pp. 11-69.

En *segundo lugar*: Cuál es y cómo es el dinamismo de este cuerpo.

En *tercer lugar*: Cuál es el carácter formal de este dinamismo.

Y, en *cuarto lugar*: Cuál es la índole metafísica de este dinamismo.

Son las cuatro cuestiones que de una manera sucinta consideraré sucesivamente.

I. En qué consiste la realidad del cuerpo social en tanto que cuerpo.

Ya he dicho que el cuerpo social en tanto que sistema de posibilidades constituye un mundo, nuestro mundo. Ahora bien, el carácter radical de este mundo es por lo pronto que nos lo encontramos, uno nace y él está ahí. Y precisamente en la medida en que está ahí debe decirse que este mundo constituye, precisamente para los efectos de la convivencia, un sistema de posibilidades, algo que está ahí, y que es un τόπος. Un lugar en el sentido más amplio del vocablo, no solamente en el sentido físico. El mundo es constitutiva y esencial topicidad. Es justamente un τόπος. Con esto no quiero decir que el mundo sea un sistema de tópicos, como se dice vulgarmente. Quiero decir que los tópicos por algo han llegado a ser tópicos: porque están ahí, porque están justamente en un τόπος. Si el tópico en el mal sentido de la palabra, en sentido peyorativo, es lo que es, es como derivado de algo más radical, que es el carácter de τόπος, el carácter tópico en el sentido más radical del vocablo, de topicidad, que tiene el mundo en cuanto tal.

El hombre que no hace en todos sus actos más que referirse constitutivamente al mundo en que existe, es un hombre que se mueve constitutivamente en el tópico en cuanto tal. Lo sabrá o no lo sabrá; lo disimulará mejor o peor,

y además a última hora quizá sea imposible ser absolutamente tópico. Ello es otra cuestión. Pero en la medida en que uno se refiere al mundo, uno se convierte en un ente tópico porque el mundo es en sí mismo una esencial topicidad.

Una topicidad, algo que está ahí. Sí. Pero este estar ahí tiene un carácter constitutivamente dinámico. Porque no es el estar ahí como una columna dórica, sino que es un sistema de posibilidades. Y entonces esto quiere decir que el τόπος y la topicidad son esencialmente dinámicos. Son un sistema de posibilidades. Posibilidades ¿para qué? Para la vida de cada uno y para la convivencia de todos ellos. Ahora bien, a fuer de tal, el carácter dinámico de ese τόπος se expresa en tres conceptos:

En primer lugar, ese τόπος, que es el mundo, está ahí, pero en la forma de un principio, de un ἀρχή, tiene carácter áρχico. Es aquello a que el hombre, por lo menos en la medida en que se deja llevar de su mundo o se acomoda en él, recurre precisamente para tomar posiciones en la vida. El mundo es una serie de principios más o menos flotantes, y que constituyen el τόπος y el ἀρχή al cual se refiere cada uno, o puede referirse, en cada una de las acciones de su vida. El mundo tiene un carácter áρχico.

En segundo lugar, este ἀρχή y este τόπος, en su carácter áρχico, el hombre los encuentra. Encontrarse se dice en griego τυγχάνω. Por ejemplo τῆς πόλεως παρούσα τύχη, es el estado en que se encuentra efectivamente la ciudad. El mundo, como algo que se encuentra es τύχη, que tiene ese sentido del estado en que se encuentra. Pero el estado se encuentra un poco al azar; es decir, τύχη, voz que ha significado precisamente por esto la suerte, la fortuna. Ahora bien, este carácter de τύχη es innegable. El hombre tiene la suerte buena o mala, desde luego imborrable, puesto que no se puede modificar, de haber caído en un determinado mundo. Esto, no cabe duda, es absolutamente irremediable, es inamisible. Ni el propio Jesucristo se vio exento de esta

condición. En un mundo allá, hace siglos, Jesucristo vivió en Nazaret y en Belén, en Israel, en un determinado momento de la historia. El mundo tiene un carácter de τύχη, de suerte, es lo que le ha caído en suerte a cada nacido.

No simplemente tiene el mundo el carácter áρχico y el carácter de τύχη, de suerte, sino que además tiene un tercer carácter, que no absorbe la totalidad de la persona humana pero que en la dimensión mundo es justamente el que determina lo que el hombre va a poder hacer y dar de sí en el seno de un mundo determinado, y de una determinada sociedad. Es justamente la μοῖρα, el destino.

El carácter áρχico, el carácter de suerte y el carácter de destino son las tres dimensiones dinámicas en que consiste el estar ahí, del τόπος en que consiste el mundo en cuanto tal. La topicidad del mundo es áρχica, es de τύχη, tujánica —si se quiere— y es de μοῖρα.

Esta es la realidad del cuerpo social. Una realidad constitutivamente dinámica.

II. *Cuál es y cómo es el dinamismo del cuerpo social.*

El problema es ahora averiguar en qué consiste el carácter de este dinamismo. Segunda cuestión de las cuatro planteadas.

En primer lugar debemos decir que precisamente porque el mundo como sistema de posibilidades es un cuerpo, lo que despersonalizándose hace cada uno de sus habitantes es justamente incorporarse a ese cuerpo: es el *dinamismo de la incorporación*. *Velis nolis* cada cual se está incorporando al momento de su historia. ¿Cómo se va a pretender que nadie esté fuera de la historia? Se podrá decir que alguno no se sumerge y se pierde en la historia, pero esa es una cuestión distinta. Que el hombre está en la historia, no tiene duda. Todavía en el Evangelio se dice: «No te pido que les libres del

mundo» —del mundo no son— «pero sí que les libres del Mal.»¹. Es decir, los deja en el mundo. Lo otro sería una especie de utopía: *u-topía*, *οὐ-τοπία*, que no tiene *τόπος*; estarían fuera del mundo y fuera de la realidad.

El hombre, pues, en despersonalización está no solamente constituyendo un nosotros en comunidad en la estructura social, sino que además está incorporado precisamente a lo que esta comunidad tiene de cuerpo y de sistema de posibilidades. Por consiguiente, preguntarse por el carácter de este dinamismo no es otra cosa sino preguntarse por cómo se realiza esta incorporación. Esta incorporación no es un acto que el hombre libremente pueda elegir. Puede elegir más o menos —eso corresponde a otro contexto— pero, evidentemente, el hombre, en una estructura con los demás hombres, no está sin embargo obturado como individuo. Pero, como quiera que sea, lo que voy a decir es absolutamente ineludible para el hombre.

En primer lugar, el hombre hace esta incorporación porque está sumergido en una tradición. Amparado en una tradición: *traditio*, *παράδοσις*. Tradición *no* consiste en transmisión, porque hay muchas cosas transmitidas que pueden quizá no funcionar como tradicionales. Y, recíprocamente, puede haber tradición sin que haya rigurosamente hablando una transmisión. Esto puede parecer paradójico, pero es verdad. Si uno por tradición recibe un objeto con determinaciones a lo largo de la historia, si un buen día del siglo equis se examinan las condiciones de este objeto, puede descubrirse en él lo que no se ha descubierto siglos atrás. Si esa búsqueda ha sido coronada por el éxito, no por eso aquello deja de ser tradición, tradicional. No es forzoso que haya transmisión para que haya tradición. Tradición es reactualización, y en este caso reactualización como un sistema de posibilidades.

¹ Jo. 17, 15.

Porque aquello que una sociedad era en un momento determinado de la historia, ha dejado de ser real. Aquello fue; ya no es. Pero pervive habiéndonos otorgado en el momento presente el sistema de posibilidades que constituyen definitivamente el cuerpo social en que cada uno de nosotros vive. La tradición no afecta a una transmisión de realidades, porque ni es transmisión ni es de realidades; sino que afecta precisamente a la reactualización de posibilidades en cuanto tales. Por ejemplo, la Acrópolis ahí está como objeto transmitido. Sí, como objeto transmitido, pero eso no es tradición. Como objeto tradicional es algo que una sociedad en un momento determinado ha producido, ha creado, y me lo ha entregado, y yo lo contemplo desde cierto punto de vista, como un sistema de posibilidades, que tal vez no voy a repetir. Los que pertenecían a la Bauhaus protestarían —protestaron de hecho— contra la repetición de Partenones. Sería una mera transmisión mecánica y no constituiría una tradición.

En segundo lugar, constituido el hombre en tradición, este hombre tiene una aspiración. Y con esto no me refiero a las aspiraciones que tenga en su vida, me refiero a la aspiración en el sentido de *ad-spirare*, en el sentido más etimológico del vocablo. Efectivamente el hombre recibe un sistema de posibilidades, y en una o en otra forma va a apropiarse, se apropiará alguna de estas posibilidades, tal vez rechazará otras, modificará tal vez muchas de las que rechaza, también incluso de las que acepta, y esto es justamente una *ad-spiración* con la que se constituye el presente del hombre.

Hay un tercer momento que no es tradición ni aspiración sino una *con-spiración*. No hablo aquí de conspiraciones políticas, bien entendido. Hablo del momento del *con*, según el cual todas las aspiraciones de cada uno de los individuos tienen, con un carácter convergente o no convergente, un momento justamente de conspiración, un momento dinámico sin el cual no habría posibilidad de incorporación y no existiría

la sociedad como cuerpo social. Este es precisamente el dinamismo de la historia. Incorporado el hombre a un sistema de posibilidades recibido por tradición y dinámicamente actualizado en forma de conspiración, en la historia, el hombre, talitativamente, en virtud de lo que es, se incorpora a la comunidad. Esto quiere decir que el sujeto de la historia es precisamente el cuerpo social en cuanto tal.

La comunidad no es el resultado sino el principio de la historia. Sería una ingente falsedad —falsedad que en última instancia se remontaría a Hegel— pensar que lo que llamamos la sociedad es un producto de la historia. La historia es un producto de la sociedad, si de producto se quiere hablar. Lo contrario es tan quimérico como pensar que la naturaleza del hombre es producto de su vida. Esto es absolutamente quimérico, ni que decir tiene.

La sociedad no es un resultado de la historia, sino que es un principio de la historia. El cuerpo social es el sujeto formal de la historia. Bien entendido, el sujeto de la historia materialmente es la estructura social, precisamente por lo dicho. Lo que pasa es que formalmente en esa estructura social aquello que constituye el sujeto formal de la historia es su carácter de cuerpo, su corporeidad.

Mediante estas tres dimensiones de tradición, de aspiración y de conspiración se realiza la incorporación, a saber, la conexión, el conconstructo, esencial y dinámico del hombre en la historia.

III. *Cuál es el carácter formal de este dinamismo.*

Hace falta decir cuál es el carácter formal de este dinamismo.

Aquí es preciso ir barriando algunas posiciones. Porque más o menos puede propenderse fácilmente a emplear conceptos inadecuados.

En primer lugar, podría pensarse que lo que acabo de explicar es un modo de fluir de la vida humana, que es una fluencia. La historia sería una *fluencia*. Esto es absolutamente quimérico, la historia no es una fluencia. Fluencia es la vida de cada uno de los hombres. La historia no fluye. Es cosa completamente distinta. No se puede pretender que la historia sea una especie de gran *élan vital* de conciencia colectiva que fluye como fluye la conciencia individual. Esto es también absolutamente quimérico. Tampoco se puede decir que la historia sea un devenir sin más, si a la palabra devenir se le da el sentido doble que usualmente se le suele dar.

En segundo lugar, el pensar que la historia es un *desarrollo* es una tesis que ha podido presentarse, y es muy usual, en dos formas distintas: comparada con un desarrollo biológico, evidentemente la historia sería una especie de gran árbol, que brota de unas modestas semillas, que están en el comienzo de la historia. Esto es completamente falso y quimérico. Y diré por qué. Por una razón que afecta también a otra concepción del desarrollo, que sería considerar que no se trata del desarrollo de un germen biológico, sino del desarrollo de un principio absoluto, en que consistiría el espíritu en cuanto tal. Fue la tesis de Hegel: un desarrollo dialéctico. Pero como dialéctica del espíritu o como germen biológico, se trataría siempre de un desarrollo, y esto es lo que es constitutivamente falso, y es imposible.

¿Se puede decir que cada uno de los hombres hoy en vida sea un desarrollo del hombre de Cro-Magnon o de un australopiteco? ¿Hasta qué punto se puede aplicar en ese caso la palabra desarrollo sin que los vocablos pierdan su sentido? Porque lo cierto es que del australopiteco al hombre de Cro-Magnon ha habido no solamente desarrollo sino que ha habido otras cosas: ha habido una evolución —de lo cual trataré en seguida. Pero aparte de esto, aun partiendo desde el hombre de Cro-Magnon, desde el Neolítico a nuestros días, ¿se puede decir que todas nuestras sociedades y toda nuestra

historia sea pura y simplemente un desarrollo de lo que eran aquellos hombres? Desarrollo, ¿de qué? ¿Se puede decir que nuestra capacidad de construir aviones o teléfonos sea el desarrollo de unas posibilidades que tenían aquellos hombres? ¡Si no las tenían de ninguna manera! Tenían potencia, eso es otra cuestión. Yo no estoy hablando de potencias, hablo de posibilidades. Y en eso consiste la historia en cuanto tal.

No se puede decir que la historia sea un desarrollo. De ahí que me parezca absolutamente insostenible —puede que esté equivocado, pero expongo lo que pienso— la tesis tan en boga hoy, que consiste en decir que la evolución de la especie humana continúa en eso que se llama historia... Esto no es así.

La historia no es jamás una prolongación de la evolución. La evolución, con mutaciones o sin ellas, o por el mecanismo que se quiera, es siempre algo que es genético. Ahora bien, el caso de la historia no es ése.

La historia no es que sea independiente de la evolución, pero la historia es otra cosa. Es un transcurso. Naturalmente que no es independiente de la evolución, ¿cómo voy a decir eso? Al fin y al cabo si se toma la historia desde el primer homínido, o del primer hominizado, desde un australopiteco a un *homo habilis* hasta nuestros días, sí; evidentemente envuelve unos momentos evolutivos, sin duda. Ha pasado del australopiteco al paleontropo, al arcantropo, al neantropo, etcétera. Todo esto es verdad, envuelve una evolución. Pero esta evolución no constituye la historia.

No constituye la historia, porque para que pertenezca a la historia se necesita que la historia esté en una o en otra forma apoyada en esa evolución, y la reabsorba justamente en forma de sistema de posibilidades para la propia realidad de los hombres que la viven. Solamente entonces es cuando hay historia. Y, naturalmente, en ese caso la evolución pertenece a la historia, claro es, como pertenecen también a ella todas las estructuras psíquicas y somáticas, y todas las condiciones

geográficas de cada uno de los hombres. Pero le pertenecen en tanto en cuanto son posibilidades.

La evolución y el desarrollo operan pura y simplemente sobre el concepto de realidad. Ahora bien, la historia está, a mi modo de ver, montada sobre el concepto de posibilidad, que es cosa distinta. Y por esto la historia es una actualización de posibilidades. El pasado va legando un sistema de posibilidades que constituyen el presente sobre el cual el hombre monta sus proyectos y su vida individual, y hasta las estructuras sociales para el futuro, pero es justamente esto: un alumbramiento y una obturación de posibilidades. En eso es en lo que consiste formalmente la historia. Lo demás es un vehículo que podrá vehicular la historia, y que reabsorbido en forma de posibilidad pertenece a la historia misma, pero que es algo completamente distinto a lo que es un desarrollo, es decir, al acto de unas potencias —dicho con rigor. Aquí se trata de la actualización de unas posibilidades.

Y por esto el dinamismo histórico ni es fluencia ni es desarrollo ni es evolución. Es algo distinto: es pura y simplemente *transcurso*. Es un transcurso en el que transcurren precisamente las posibilidades, unas ampliadas, otras reducidas; unas anuladas, otras cambiadas —lo que se quiera. Pero la historia es justamente un sistema de actualización de posibilidades, no de actualización de potencias. Y por esto, si la actualización de las potencias en cuanto tal es un hecho, la historia no está constituida por hechos, está constituida por sucesos, que serían la actualización de posibilidades. Naturalmente, como esta actualización acontece justamente en un hecho, hay que decir que la misma realidad es a un tiempo hecho y suceso. Pero es hecho por una razón distinta a por la que es suceso. De la misma manera que las acciones de una persona son personales y naturales, pero es distinta la razón por la que son personales y la razón por la que son naturales. El dinamismo, el carácter formal primario del dinamismo histórico es justamente la desrealización.

El hombre se incorpora despersonalizadamente a la historia, y la historia transcurre justamente en forma de desrealización con tradición de un sistema de posibilidades. Y por eso es por lo que la sociedad tiene el carácter de *instancia* y *recurso* para las acciones de cada uno de los hombres, y para las estructuras sociales mismas.

Ahora bien, no pensemos que estas posibilidades y el dinamismo de la actualización comparten el carácter de las posibilidades y su actualización en la vida de cada cual. Esto sería completamente falso. El hombre —cada uno de los hombres— elige un sistema de posibilidades y configura el ser de su sustantividad precisamente para poder continuar siendo persona. En tanto que personas nos vemos forzados a personalizarnos para poder continuar siendo la misma persona. Nada de esto le acontece a la historia. La historia evidentemente carece de una mismidad en un sentido radical. La historia es una estructura abierta, no en el sentido metafísico en que he empleado antes el vocablo, pero sí es una estructura abierta en cuanto al tipo de mundo. La historia está completamente abierta al mundo. No tiene ningún empeño especial en mantener las estructuras, de las cuales vive justamente en un presente; podrá en un futuro cambiarlas, podrá arrojarlas por la ventana, pero ello será siempre operando sobre las posibilidades que ha recibido. No son las mismas las posibilidades de la Revolución en el siglo XX, que en tiempo de Alcibiades. La historia está abierta a un tipo de mundo distinto, cosa distinta de una esencia abierta en el sentido abstracto del vocablo.

IV. *Cuál es la índole metafísica de este dinamismo.*

La índole metafísica del devenir histórico es la última de las cuestiones que plantea la historia.

Hegel había sustentado que el sujeto de la historia y su carácter formal, entitativo, consiste en ser espíritu objetivo, a diferencia del espíritu subjetivo que según Hegel consistiría definitivamente en el espíritu de cada cual, y que culminaría, como él dice, en la autoconciencia, en la conciencia que tiene uno de sí mismo. El espíritu objetivo es algo distinto. Sería precisamente una estructura en virtud de la cual el espíritu subjetivo deja de ser subjetivo y nace precisamente esa otra forma como segundo estadio, que es el espíritu objetivo.

Un espíritu objetivo que no se desentiende del espíritu subjetivo de cada cual. Pero dice Hegel, en frase brutal: El individuo no está conservado en la historia, en el espíritu objetivo, más que como recuerdo. Y uno se pregunta si es aceptable esta concepción de Hegel.

Ahora bien, lo primero que hay que decir, a mi modo de ver, es que el llamado espíritu objetivo no es espíritu sino *τόπος*. Es todo lo contrario de espíritu; es justamente un *τόπος*, topicidad.

En segundo lugar, este *τόπος* está caracterizado por no ser una realidad en sí, sino justamente al revés: por ser pura y simplemente un sistema de posibilidades, y no otra cosa.

Y, tercero, que este sistema de posibilidades no es que sea objetivo. En realidad es algo distinto: es un sistema de posibilidades objetivado.

Objetivado, porque está puesto en comunidad con los otros, y por consiguiente tiene el carácter de cuerpo desde el punto de vista del nosotros. Si se quiere emplear la palabra objetivado, diremos que el mundo es un sistema objetivado de posibilidades. Pero en manera alguna estas posibilidades, este mundo, constituyen un espíritu objetivo, que fuese una fase entre el espíritu subjetivo y el espíritu absoluto.

Estas posibilidades se fundan en una posibilidad última, en una posibilidad instantánea, que es justamente la realidad en cuanto tal. El mundo en este caso es el mundo en su índole metafísica: como respectividad de lo real en tanto que real. Y

a esta respectividad de lo real en tanto que real es a lo que afecta *primo et per se* el dinamismo histórico en tanto que dinamismo de la realidad, y no simplemente en tanto que talificación de tal historia determinada. Porque la realidad, efectivamente, es por sí misma, como he tratado de hacerlo ver, una realidad dinámica. No es simplemente que «tenga» unos dinamisismos que le son propios, sino que su índole consiste no en ser actividad sino en ser dinámica; ser algo a lo que si le ponen las condiciones para poder producir sus efectos, esos efectos los produce por sí mismo. No necesita ninguna activación de ningún orden, sino simplemente aquello a lo que se aplica la actividad. Es activa en sí misma y por sí misma.

Ahora bien, esto quiere decir que la respectividad que constituye el mundo de las cosas reales en tanto que reales, es justamente una respectividad de lo dinámico. Lo cual no quiere decir en manera alguna que el mundo sea una especie de sustantividad dinámica que actúa por sí misma, sino que cada una de las realidades comprendidas en el mundo está en constitutiva respectividad dinámica por el mero hecho de formar parte del mundo, es decir, de la respectividad de lo real en tanto que real.

El mundo es por consiguiente, un mundo por sí mismo dinámico. Lo cual significa que el mundo, la realidad en tanto que mundo, es constitutivamente histórica. El dinamismo histórico afecta a la realidad constituyéndola en tanto que realidad. La historia no es simplemente un acontecimiento que le pasa a unas pobres realidades, como les puede pasar la gravitación a las realidades materiales. No: es algo que afecta precisamente al carácter de realidad en cuanto tal. Y por esto, metafísicamente hablando, el dinamismo histórico es pura y simplemente el *dinamismo de la mundificación*. Y esto requiere algunas explicaciones para evitar malentendidos.

En primer lugar, no significa esto —acabo de indicarlo— que el mundo sea una especie de gran ente, o de gran

hombre, de hombre grande, que va creciendo en el curso del tiempo, que es lo que pretendió Hegel con la tesis del recuerdo. Es cierto que los individuos no entran en la historia en tanto que personas. Pero entran despersonalizadamente, y no en tanto que individuos, sino justamente por las cosas que han hecho en la historia. La declaración de guerra en un momento determinado, sí podrá ser una acción libre de una persona. No hay duda ninguna. Pero esto no forma parte de la historia. Lo que forma parte de la historia es la declaración de guerra, no la libertad con que un gobernante determinado la declara, que esto es una cosa de su vida personal. En este sentido la historia es despersonalizada, como acabo de señalar. Lo cual no significa que los individuos sean nada más que estadios para una especie de estructura histórica que fuera superior a los individuos, y que los individuos estuvieran conservados puramente en esta forma mnemónica. Esto es absurdo.

Lo que quiero decir es justamente lo contrario: que los individuos, precisamente en tanto que personas, no forman parte del mundo, pero sí están en el mundo. Y como el dinamismo histórico afecta al mundo en tanto que realidad, y en tanto que mundo, esto quiere decir que la persona en cuanto tal no forma parte de la historia: está en la historia, pero no forma parte de ella.

Por muchas vueltas que se le dé, la historia no es nunca una realidad última del espíritu: es una realidad penúltima, no respecto del espíritu absoluto como Hegel pretendía, sino respecto del espíritu personal de cada una de las personas. Cuando digo, pues, que el dinamismo histórico es el dinamismo de la mundificación de la realidad en cuanto tal, no quiero decir tampoco que se vaya haciendo el mundo en el curso de la evolución, o del desarrollo, o del tiempo que ha conducido dinámicamente a la apertura de la historia humana. No se trata de esto.

El mundo es mundo desde que hay realidad, porque la

realidad es respectiva por constitución. Y en este sentido el mundo no es objeto de mundificación. Lo que pasa es que ese carácter respectivo del mundo, en su dinamismo y en su actividad propiamente mundana en cuanto tal, no transparece y funciona como tal sino justamente en las personas humanas. En las personas humanas, la mundificación significa que el mundo es formal y reduplicativamente mundo. Es decir, lo que de una manera directa y puramente material era ya, antes de que hubiera historia. Es la mundificación en cada persona. Y en este sentido es la mundificación de la suidad. En esto, y sólo en esto, es donde acontece esa metafísica mundanización en que consiste la historia.

* * *

Por esto el hombre —sumergido por el estado constructo en una estructura social con un dinamismo de comunicación, y en un cuerpo social con un dinamismo de historia que es un dinamismo de mundificación—, en definitiva está siempre abocado a hacer su propia vida y su propia suidad, de la misma manera que la evolución no ha anulado en manera alguna la suerte de cada uno de los individuos vivos. El último pivote del dinamismo del hombre es justamente el dinamismo de su propia suidad. Estará inmerso en una sociedad en forma despersonalizada, comunitaria, y además historicada, pero esa despersonalización no constituye sino un estadio. ¿Para qué? ¿Para un espíritu objetivo? No. Para su propio espíritu personal.

La historia y la sociedad están hechas para el hombre, y no el hombre para la historia y la sociedad.

El dinamismo de la historia es en este sentido radical pero penúltimo, un dinamismo de la mundificación. Compete precisamente a la realidad en cuanto tal, de la misma manera que ha competido —según hice ver— la posibilitación que

constituye la vida humana, la potenciación que constituye la evolución, etc.

Queda por considerar ahora sintéticamente estos diversos dinamismos que han ido apareciendo en el curso de estas páginas, para esclarecer lo que significa la unidad de todos estos dinamismos dentro del mundo y dentro de la realidad.

manera de estar en el mundo es una manera dinámica. Absolutamente dinámica. Y, segundo problema, es averiguar si el dinamismo es la manera radical como las cosas están en el mundo, ¿en qué consiste entonces la unidad intrínseca entre el dinamismo y la forma misma de realidad en tanto que realidad? Esta manera, digo, es constitutivamente dinámica.

Digo que tal es la manera de estar las cosas en el mundo. He empleado la palabra manera aludiendo al modo de estar las cosas en el mundo. Manera es palabra quizá un poco trivial; envuelve la misma idea que otra palabra menos trivial, aunque sea más equívoca porque tiene, naturalmente, tradición (y las tradiciones en Filosofía son mortales a veces), es la forma del dinamismo. Lo digo porque no debe darse a la palabra forma un sentido técnico que no tendría aplicación en este caso.

El problema planteado es cuál sea la forma del dinamismo en tanto que dinamismo, es decir, la forma misma como la realidad, en su momento dinámico, está en el mundo.

Trato este problema en seis puntos. Me parece conveniente esta forma de orientación en la marcha y en el despliegue de este tema.

PRIMER PUNTO: ACERCA DEL PROBLEMA DE LA FORMA GENERAL DEL DINAMISMO COMO FORMA DE ESTAR EN EL MUNDO

¿Cuál es esta forma?

La realidad es siempre emergente. Todas las cosas, en una o en otra forma lo son. Emergentes en virtud del dinamismo. Y esto es justamente el dinamismo de lo real, como ya lo he señalado. Ahora bien, es un hecho innegable que todas las cosas emergen. Sí, pero en su momento, en su tiempo. La forma general del dinamismo es por lo visto el tiempo. Las cosas emergen ahora, en un ahora, un antes, un

después. Justamente, el tiempo se nos presenta en una forma; vocablo, que, repito, no es técnico en este caso. Diré por qué no empleo la palabra en sentido técnico: el tiempo es la forma general del dinamismo.

El tiempo, como forma general del dinamismo, es lo que responde a la pregunta *cuándo*. Toda realidad está en alguna parte, está en un *donde*. Toda realidad emerge y es emergente en un *cuando*. Lo cual puede hacer parecer que hay un gran paralelismo entre las dos cosas. Y, efectivamente, así ha funcionado muchas veces a lo largo de los siglos en la historia de la Filosofía.

Me parece a mí que esto es completamente erróneo por la razón siguiente: La Escolástica canonizó esta homología entre el *donde* y el *cuando*; para la palabra que responde al *donde* habló de ubicación, y para la palabra que responde al *cuando* inventó un vocablo brutal, pero muy expresivo: *cuandocación: quandocatio* —un derivado de *quandoque*.

Naturalmente, no son tan homólogos el problema del *donde*, y el problema del *cuando*, porque si bien la estructura parece formalmente, desde ciertos puntos de vista, más o menos homóloga, en realidad es muy diversa.

Kant entendió que el tiempo y el espacio son dos formas que no son homólogas y coordinadas, sino que el tiempo está por encima del espacio. Kant decía: tenemos todos los fenómenos del mundo físico que están en el espacio, pero acontecen en el tiempo, se suceden unos a otros. Ahora, los fenómenos mentales también se suceden unos a otros, pero no están en el espacio. De ahí que el tiempo es la forma universal de la realidad, tanto física como psíquica, mientras que el espacio no es más que la forma, que afectaría nada más que a los fenómenos físicos.

Que esto sea así, me parece absolutamente insostenible.

Ciertamente no son dos formas coordinables, el tiempo y el espacio; pero no son dos formas que se comportan entre sí como Kant pretende. Y a renglón seguido diré por qué.

Así pues, la forma general del dinamismo es el tiempo. Y hecha esta determinación, entro en el segundo punto: Qué es el tiempo.

SEGUNDO PUNTO: DESCRIPCION DEL TIEMPO

En este punto no pretendo hacer más que una descripción del tiempo. Descripción que no es sencilla de hacer.

El tiempo, esto que llamamos el tiempo, tiene estructuras diversas. Y aquí las agrupo al modo como lo hice en el capítulo anterior.

1) En primer lugar, empleando el vocabulario espacial, el tiempo tiene una especie de *estructura topológica* (*¿cronológica?*). La topología es una ciencia geométrica, que realmente estudia el conjunto de las cosas simplemente por razones de su posición entre sí. Evidentemente en el tiempo no hay cosas en el espacio, pero hay una conexión de los momentos del tiempo entre sí. Una cierta conexión. Y en este sentido llamo esa estructura topológica. Tras esta explicación, espero que el lector comprenda a lo que con ella quiero aludir.

Pues bien, las estructuras topológicas del tiempo —aunque esto parezca una contradicción *in terminis*— son por lo menos tres.

A) La primera, una propiedad que ya desde Aristóteles viene diciéndose, la *continuidad* del tiempo. —La tomo ahora como título puramente general, para lo que voy a decir seguidamente.

Esta continuidad del tiempo tiene distintos aspectos:

En primer lugar, el tiempo — es lo más vulgar que se puede decir de él pero lo más real— es una *duración*. El tiempo es una especie de línea que dura.

En segundo lugar, el tiempo *tiene partes*. Tiene un *antes*, tiene un *ahora*, tiene un *después*, —o si se prefiere, un presente, un pasado y un futuro— y podría pensarse que esas

partes del tiempo se parecen a las del espacio. Pero esto no es verdad. Porque la última parte del espacio, en análisis infinitesimal, es el punto, que no es espacial, aunque es espacioso. En cambio cualquier parte del tiempo es siempre tiempo. Ya Aristóteles lo dijo así; y tenía razón. Pero de todas maneras el tiempo tiene unas partes: un pasado, un presente y un futuro; o bien un antes, un ahora y un después.

En tercer lugar, estas partes están vinculadas, unidas entre sí. Y ahora el tiempo sí aparece aquí en forma de *continuidad propiamente dicha*.

Es cierto que algunos indios, según parece (y en la Filosofía europea del siglo XVII, el cartesiano Geulincx), pretendieron que el tiempo tiene estructura atómica. En fin, que el tiempo no es una continuidad, sino que está compuesto de átomos de tiempo, de átomos de duración. Según me ha dicho nuestro amigo y admirado profesor de Psicología, Mariano Yela, esto tiene una cierta realidad psicológica; hay efectivamente una especie de duración mínima en la conciencia perceptiva del tiempo en cada uno de los sujetos. Bien. Hay también la duración mínima en la física cuántica. Pero el problema de la conciencia de la duración no coincide con el problema real de la estructura del tiempo —ni mucho menos—. En fin, esta concepción atómica del tiempo no parece, por lo demás, claramente sostenible. El tiempo —el antes, el ahora y el después— no solamente es una duración en tres partes —antes, ahora, después—, sino que esas tres partes están en continuidad. No hay nada que separe, desde el punto de vista del tiempo, el antes, el ahora y el después —el pasado, el presente y el futuro. Hay una especie de continuidad. Y esta continuidad propiamente dicha es la tercera de las cosas que tenía que señalar acerca de la estructura continua del tiempo.

Tomado así, como una continuidad durante, el tiempo tiene todavía estructuras más complejas dentro de lo que he llamado la continuidad en términos generales. Así, por ejem-

plo, el problema de los límites del tiempo. El tiempo, ¿es limitado?

Puede parecer que esta pregunta sea absolutamente ociosa, porque mientras vivimos, evidentemente, el tiempo no es limitado, pero, en fin, todos piensan que alguna vez habrá el fin del mundo. Sí, pero no me refiero a esta limitación. Me refiero al límite desde el punto de vista metafísico. El tiempo, ¿es de suyo indefinido? La pregunta está puesta en razón. Nada menos que los iranos pensaron que el tiempo, tomado en sí mismo, es infinito. Le llamaban *zurvan akarâna*¹. Los griegos que conocieron esta concepción le llamaban χρόνος ἄπειρον, el tiempo infinito. Una duración infinita que no tiene ni comienzo ni fin. Pero dentro de ella, decían los iranos, se inscribe el tiempo de la duración limitada, que es muy extenso: *zvan darego xvadatâ*². Los griegos lo tradujeron por ὁ αἰὶ λαμβανόμενος χρόνος, decía Aristóteles en su *Física*³; el tiempo, en fin, de larga duración dentro del tiempo infinito. Es el tiempo del ciclo cósmico, que según los iranos son seis mil años que lleva el atravesar el mundo, etc. Lo cual no afecta al problema que trato.

Con mucha razón, Aristóteles rechazó enérgicamente esta concepción dualista del tiempo, gracias a su propia concepción del tiempo (a pesar del carácter más que discutible, sin embargo, de esta crítica de Aristóteles a los iranos, como ahora diré). Sin embargo los iranos no estaban tampoco tan destituidos de razón. Como quiera que sea, el problema es el de los límites del tiempo, el tiempo más o menos indefinido, ilimitado.

¹ Cf. X. Zubiri, «El concepto descriptivo del tiempo». *Realitas II*, Sociedad de Estudios y Publicaciones-Editorial Labor, 1976, p. 15. Cf. también X. Zubiri, «Zurvanismo», *Gran Enciclopedia del Mundo*, Bilbao, Durvan, 1964, pp. 485.

² Cf. X. Zubiri, «El concepto descriptivo del tiempo». *Realitas II*; 1974-1975, ed. cit., p. 15; «Zurvanismo», ed. cit., p. 485.

³ *Phys.* IV, 10; 218 a 1-2.

Y, finalmente, otro problema distinto dentro de las estructuras topológicas de la continuidad, es el problema de las dimensiones del tiempo.

Efectivamente, ¿qué estructura tiene esta duración del tiempo? ¿Es una estructura cíclica? El tiempo sería entonces desde el punto de vista cósmico el tiempo del eterno retorno. La concepción cíclica del tiempo.

Frente a ella, los semitas pensaron siempre en una concepción lineal del tiempo. עולם para los hebreos no significa simplemente eternidad, sino que significa un tiempo indefinido, el tiempo prácticamente infinito.

Hay una tercera concepción del tiempo. La tuvieron los demás semitas, pero no la tuvo nunca Israel.

Fue la idea de que el tiempo termina radicalmente el día uno del año, y vuelve a empezar entero en la fiesta del *akitu*, del Año Nuevo. Un poco, lo que en mitología popular, en el folklore, ha sobrevivido en la celebración del «entierro de la sardina».

He aquí el problema de la forma dimensional del tiempo: el tiempo lineal y el tiempo cíclico. La continuidad es una duración en tres partes: pasado, presente y futuro: el tiempo tiene una continuidad propiamente dicha; es ilimitado en su dirección, y además es dinámicamente lineal porque no consta en ninguna parte esto del eterno retorno.

B) La segunda estructura topológica del tiempo no es la continuidad sino la ordenación. Las tres partes —antes, ahora, después— tienen un cierto orden. Efectivamente, aunque no sea temporal sino espacial, en un continuo se puede siempre marcar dos puntos y decir cuál está antes y cuál está después. El continuo, desde ese punto de vista, es ordenado. Se puede establecer una cierta estructura de ordenación de las partes. Y entonces, antes y después no significan antes y después en el tiempo; sino antes y después en la ordenación: decimos que un punto está estructuralmente después de otro, o antes que otro, pero no en el tiempo,

sino en el sentido del orden. Es primero, es segundo, es tercero... Lo cual no quiere decir que los puntos se sucedan en el tiempo. Es un concepto meramente ordinal. Esto no significa que el continuo, por ser siempre ordenable, pueda ser nunca «bien ordenado». Ese es un tema de matemáticas.

Durante unas horas fue célebre Zermelo con un célebre teorema suyo: el continuo puede ser bien ordenado. Entendiendo por conjunto bien ordenado aquel en que colocado un elemento se puede decir siempre cuál es el siguiente. Esto contradice el sentido común. En el continuo, por muy próximos que estén dos puntos, siempre hay un punto intermedio: no hay ningún punto que sea «inmediatamente» siguiente. Zermelo pretendió mediante un razonamiento de análisis transfinito que esto podía hacerse. Pero esto no ha tenido fortuna en la matemática. Hay, pues, un orden de partes. Y esto del orden de las partes no lo digo por hacer un alarde de erudición matemática —sería absolutamente inconveniente—, sino por lo que inmediatamente sigue.

C) En tercer lugar —y aquí comienza una diferencia propia del tiempo— no solamente es una ordenación, sino una ordenación tal que en cada momento no existe más que una de esas partes; *no existe más que el Presente*. El pasado ha dejado de existir; el futuro todavía no existe. No existe más parte que una: el presente. Y cuando la ordenación de los elementos de una magnitud continua es tal que anterioridad y posterioridad en el orden significa que lo uno deja de ser lo que es para ser lo otro, entonces decimos que es un continuo *fluente*. Es una fluencia. Y la fluencia, contra lo que ha venido diciéndose desde Aristóteles, no es forzosamente un cambio. Se ha dicho que la fluencia consiste en un dejar de ser de una manera para ser de otra. Pero esto no es sin más evidente. Tómese una realidad, por ejemplo el esfuerzo. El esfuerzo no consiste en dejar de ser de una manera para ser de otra, sino en que la manera pasada se conserva y potencia precisamente en ese segundo momento del esfuerzo, sin lo cual el

esfuerzo no tendría su realidad de esfuerzo, ni tendrían realidad estos diversos momentos del esfuerzo. El esfuerzo no consiste en dejar de ser sino justamente en conservar lo sido para continuar siéndolo, y siéndolo más y mejor. En este sentido podría recogerse aquí la definición de la fluencia temporal, que daba San Agustín: *Distensio quaedam animi*, una especie de distensión del alma. Ahora bien, la distensión no es una sucesión en el cambio.

Esos tres momentos: de *continuidad*, de *ordenación* y de *fluencia* creo que componen lo que yo llamo la estructura topológica del tiempo.

2) Además, el tiempo tiene otras estructuras que no son topológicas. Por ejemplo: la direccionalidad. En geometría se habla de una *estructura afín*. En geometría determinar la dirección paralela en un espacio determinado, es una afinidad.

Naturalmente, el tiempo tiene una *estructura direccional*, que es *única*. Va justamente del pasado hacia el futuro. Y además es *irreversible*. Podrá ser que las fórmulas matemáticas que miden el tiempo envuelvan una cierta reversibilidad en el tiempo (en la teoría de las partículas). Pero una cosa es el tiempo y otra cosa es el número que lo mide, por mucho que Aristóteles haya pretendido identificar ambas cosas, como diré a continuación.

Hay, pues, una dirección única que en cierto modo está garantizada por el segundo principio de la termodinámica, por el principio de la entropía, según el cual el trabajo produce una cantidad de calor; el calor, sin embargo, no puede volver a producir toda la cantidad de trabajo que le ha precedido, porque hay una parte del calor que se gasta en la estructura molecular del propio cuerpo. Por consiguiente la energía se va degradando, y por tanto impone al proceso cósmico una dirección irreversible.

3) Tercero: naturalmente el tiempo tiene *estructuras métricas*: es justamente el *cuánto*: una hora, cinco meses,

veinte años. Es el *cuánto*: número que lo mide; es una métrica. Para esto hace falta una unidad de medida. Se ha tomado siempre como tal un cierto movimiento periódico, y con ese movimiento periódico se ha mensurado la duración, introduciendo en ella una estructura métrica: es un cuánto —en el sentido que acabo de decir. Y se trata del número en el sentido de una cosa *numerada*, y no del *número numerante* de los movimientos de las cosas.

En este último aspecto, el tiempo da lugar a una cronometría.

Sin embargo, *la colocación de las cosas en el tiempo* es otro problema. No es puramente un problema de cronometría. Estamos muy habituados a llamar cronología sin más a eso: esto no es verdad. Hay muchos momentos de colocación en el tiempo que no tienen nada que ver con la cronometría. Por ejemplo (y por no tomar sino unos cuantos al azar), en primer lugar sencillamente la mera respectividad: que una cosa ocurra antes o después que otra. Esto puede ser tiempo: no digo que lo sea. Puede ser tiempo, pero ahí no se dice cuánto. ¿Cuánto hay que esperar desde lo primero a lo segundo para que haya tiempo?

Pero independientemente de eso hay momentos en el tiempo, por ejemplo el *καιρός*, la oportunidad, que también es un momento temporal. ¿Cómo se va a decir que esto está pendiente de una cronometría?

En tercer lugar, algo que nos toca más de cerca, que es la edad. La edad, sí. Efectivamente. Con el cuánto del tiempo se tiene la edad. Pero la edad no coincide forzosamente con el cuánto del tiempo. En todo caso la edad, como un tiempo biológico, no es reducible al parámetro temporal, a la *ft* —función del tiempo— que la mecánica introduce en sus ecuaciones.

Hay todavía otra cosa: el momento en que ocurre. Lo que antes he dicho: todas las cosas nacen en su tiempo.

Ninguna de estas maneras de referirse las cosas al tiempo,

de estar en él, tienen directamente nada que ver con la cronometría.

La cronología, la razón del tiempo, es algo mucho más extenso que la cronometría. Envuelve, ciertamente, o puede envolver en un momento, una cronometría, pero antes que eso es una topología en el sentido que he descrito anteriormente, y una afinidad y una dirección irreversible y continua del pasado, a través del presente hacia el futuro.

Ahora bien, hecha esta descripción puramente descriptiva del tiempo, es cuando hay que preguntarse *qué es el tiempo* rigurosamente hablando. La pregunta está justificada no solamente por el énfasis que he puesto en el vocablo *es* sino por las consideraciones mismas que acabo de hacer.

He dicho, efectivamente, que hay un antes y un después, una ordenación. Se dirá entonces que ya está ahí el tiempo. Pues no. No está ahí el tiempo. Porque el antes, el ahora y el después que he señalado son un antes y un después en la ordenación: primero, segundo y tercero. En manera alguna esto significa que esas partes estén componiendo una fluencia que fuera el tiempo.

El antes y el después, que el propio Aristóteles hace intervenir en su célebre definición del tiempo, ἀριθμός κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον¹, la medida del movimiento según el antes y el después, no es un círculo vicioso. Porque el antes y el después de que habla Aristóteles es el antes y después de la ordenación; no son los momentos del tiempo en el sentido de un presente, un pasado y un futuro. Sería una petición de principios demasiado estúpida para atribuírsela a Aristóteles. Pero, como quiera que sea, esta dualidad del antes y del después exige que nos planteemos con rigor el problema de qué es, entonces, el tiempo.

¹ *Phys.* IV, 11: 219 b 2.

TERCER PUNTO: LA ESENCIA DEL TIEMPO

La esencia del tiempo es la cuestión en que quería entrar.

Las teorías clásicas han mostrado su concepción del tiempo apelando en una o en otra forma a los distintos momentos del tiempo.

Por ejemplo la concepción clásica, de Aristóteles, la he citado muchas veces ya. Aristóteles se fija en el hecho de que ni el pasado ni el futuro tienen realidad. La única realidad la tiene el ahora: el *vũv*. Lo que hay es que ese ahora no es quiescente, sino que es un ahora que será inmediatamente un pasado, y el futuro que todavía no es, será un ahora, etc. Aristóteles dice que el tiempo no consiste sino en la *mutabilidad intrínseca del ahora*. El ahora, dicho en términos técnicos, sería un ahora fluente, *fluens*. No es un ahora quiescente. No es como los puntos en el espacio, que están ahí. El ahora cambia, y ese cambio, esa *res fluens*, es justamente lo que sería el tiempo. La medida de ese tiempo, vuelvo a decirlo, sería justamente un ἀριθμός, un número, según el antes y el después.

Pero puede entenderse el tiempo no partiendo del presente sino partiendo del pasado. Entonces el presente es, al revés, una emergencia del pasado. El tiempo realmente es el pasado que va empujando hacia el presente, y muere realmente en la realidad presente de las cosas. El pasado no es un puro pasado sino que por el hecho de haber pasado está mordiendo en la estructura misma del presente. Es, por ejemplo, la concepción primero de San Agustín, la *distensio animi*, y luego la concepción que, quizá sin conocer la conexión histórica, sin embargo de hecho ha sido representada por Bergson. Es lo que él llama justamente *la durée*.

Para evitar las confusiones que la palabra duración pudiera introducir me permito llamar tensión a esto, en lugar de *durée*. Es una tensión. Porque, efectivamente, el ejemplo que pone Bergson es: el tiempo no es una sucesión, sino que es

como un punto elástico de goma, que se distiende; ¡con tal que no se parta! Este «con tal que» no puede olvidarse.

El tiempo, pues, es esta tensión que muere en las cosas, y como puede verse, el presente justamente es algo que conserva el tiempo que ha conducido a él.

Pero puede entenderse el tiempo desde el tercer momento, desde el futuro. Entonces el futuro no es simplemente lo que no existe, sino aquello que está anunciándose «por venir». El «por venir» no es simplemente lo que todavía no existe, sino lo que está viniendo a existir, es *Zu-kunft*. Aquello que va a venir. Y en este sentido dice Heidegger que la esencia del tiempo es *futurición*. Es ser un proyecto en el que se determina un futuro que está viniendo: es justamente un «por-venir». Y este por-venir, que en su momento será un ya venido y un pasado, cruza precisamente en el momento en que el hombre proyecta su vida, y constituye eso que llamamos presente. El tiempo es el tiempo del proyecto, del proyectar.

Sin embargo, ninguna de estas tres concepciones resulta absolutamente satisfactoria. Las tres tienen parte de verdad. Naturalmente. Pero ello no quiere decir que estas concepciones me satisfagan. Y no me satisfacen por las siguientes razones, que tan sólo voy a enumerar para entrar inmediatamente en el problema.

En primer lugar, y empezando por la tercera concepción, el tiempo determinado desde el *Zu-kunft*, como *Zeitlichkeit*, que diría Heidegger, la temporeidad. Heidegger parte del hecho de que el hombre proyecta su vida. Y ésta es la cuestión. ¿Se puede decir simplemente que el proyecto y el proyectar la vida sean un simple hecho? ¿No es más bien una intrínseca, una inexorable necesidad que tiene la realidad humana de proyectar para poder vivir y no solamente dejarse transcurrir? Aunque incluso el dejarse transcurrir es resultado de un proyecto: el proyecto efectivamente de no hacer nada, sino dejarse transcurrir.

El hecho de que la proyectividad de la vida repose sobre sí misma es un postulado. Un postulado que no puede admitirse porque deja en pie la cuestión de por qué el hombre tiene que proyectar su vida de una manera inexorable. Y tiene que proyectar su vida de una manera inexorable, ciertamente, *porque es una tensión dinámica*.

Lo cual nos lleva a la concepción del tiempo como una tensión. Para el hombre, proyectar su vida es una necesidad inexorable que está fundada en la tensión. Diré después por qué.

Ahora bien, de esta concepción del tiempo como tensión que subyace a la proyección del futuro, tengo que decir que tampoco me satisface de una manera muy cabal.

En primer lugar, la tensión en sí misma no es tiempo. La tensión es una estructura de las cosas reales. De algunas cosas reales. Hay una cosa —llámesela como se quiera— el espíritu humano, la realidad humana, la vida humana (en fin, me importa muy poco el sustantivo que se ponga ahí junto al adjetivo «humano») que tiene una propiedad: la tensión. Y la tiene como puede tener la de asustarse o la de tener pasiones. Tiene una tensión. Ahora, esto no es el tiempo. El tiempo es cosa distinta.

El tiempo sería en todo caso un momento intrínseco de esa tensión. ¿Qué momento? No se nos dice. Y esto deja en pie la cuestión de la estructura del tiempo.

Entonces habrá que retrotraerse a la primera concepción: el tiempo como un cambio. Sería el tiempo el momento estructural, temporal, de la tensión; sería justamente lo que hay de variación, lo que hay de cambio.

Sí, y sin embargo, repito, el cambio *simpliciter* no es la sede del tiempo. En el esfuerzo no se puede decir que haya un cambio en el sentido de la sucesión. Hay un incremento, bien entendido: para eso se esfuerza un hombre. Pero realmente en el esfuerzo no se hace algo que no era, en el rigor de los términos. Aunque en cierto modo sí, y en cierto modo

no. En todo caso, evidentemente, el cambio *simpliciter* no es el tiempo.

Pero, además, la duración como propiedad temporal no es un cambio. De ninguna manera lo es. Y diré por qué. La duración es algo mucho más profundo que el cambiar.

De ahí que me parezca que es menester volver a centrar *esta reflexión* sobre el problema del tiempo, volviendo a recordar unas cuantas cosas.

En primer lugar, que el fenómeno fundamental para entender el tiempo, a mi modo de ver, no es el cambio ni la fluencia (en tensión o no tensión), sino que es algo mucho más elemental, pero mucho más universal: que es justamente el *dar de sí*. En el dinamismo del dar de sí es justamente donde se inscribe el problema del tiempo. Es un dar de sí que requiere tiempo. No es fluencia ni es cambio. No está dicho en ninguna parte que el dar de sí sea una fluencia o que sea un cambio. El dar de sí del dinamismo, el dinamismo como carácter de la realidad activa por sí misma que consiste en dar de sí es, justamente, a mi modo de ver, el fenómeno fundamental en el que hay que centrar la reflexión, si se quiere que haya tiempo.

En segundo lugar, el tiempo, como un momento estructural de eso que decimos dar de sí, es un momento que *compete a una realidad en su respectividad con otras*. Pretender, como pretendía la antigua Física (y llamo antigua a toda la anterior al año mil novecientos dieciséis) a saber: que el tiempo es una especie de gran línea dinámica en la que están las cosas, es tan falso como decir que el espacio es un receptáculo de las cosas. La realidad es espaciosa y es temporal, pero no está en el espacio, ni está en el tiempo como en sitios donde se puedan colocar las cosas. El tiempo es una temporalidad, pero como una respectividad: es el tiempo de unas cosas respecto de otras.

Es una respectividad y por consiguiente, como esta respectividad de lo real en tanto que real es justamente lo que

he llamado mundo, resulta que el tiempo afecta constitutivamente al dar de sí en su momento de respectividad, es decir, al dar de sí en el mundo y dentro del mundo a las cosas, en cuanto que están en el mundo. Empleo ahora promiscuamente, para simplificar la exposición, el dar de sí y el fluir. No son lo mismo, voy a decirlo *inmediatamente*. Pero puede resultar más claro emplear un poco sinónimamente ambas cosas.

Esto supuesto, el tiempo no es formalmente un dar de sí. Y para mayor claridad diré que tampoco es simplemente fluir. El fluir, como el dar de sí es un momento estructural del dinamismo de lo real en cuanto real, pero en sí mismo no es el tiempo. Al modo como el fluir de un río forma parte de la realidad intrínseca de la corriente del agua, pero no es el río. Esto no es el tiempo, propiamente hablando. El tiempo no está en dar de sí ni en fluir.

Desde un punto de vista meramente respectivo, respecto del mundo, en ese fluir y en ese dar de sí está el tiempo. Sí. Pero el tiempo no consiste en fluir y en dar de sí, sino en *estar* fluyendo, y *estar* dando de sí. Esta es la cuestión. Ahí es donde está el tiempo. El tiempo no es fluir, sino *estar* fluyendo. No es dar de sí, sino *estar dando de sí*, con tal que se nos diga en qué consiste este *estar*, y en qué consiste el dar de sí o el fluir en que se está. Solamente entonces podremos decir en qué consiste la última esencia estructural del tiempo.

En primer lugar: qué es ese estar.

Ciertamente el estar es una *actualidad*, la actualidad de lo real. Si no, no habría posibilidad de hablar de un estar. Sí. Pero aquí el estar de que se trata no es simplemente estar, como una cosa es real a diferencia de no ser nada; no, sino un estar en respectividad, en la respectividad de unas cosas respecto de otras. Es decir, una actualidad de las cosas en el mundo. Ahora bien, la actualidad de lo real en el mundo es justamente lo que he llamado ser. El ser no es la realidad,

sino la actualidad de lo real en la respectividad, en el mundo. Lo expliqué al comienzo de este estudio, y vuelvo a recordarlo brevemente en esta última parte. El hierro no tiene un ser sustantivo así, sin más. Las propiedades que se enuncian del hierro no son el ser del hierro, sino que son el hierro mismo pura y simplemente, la realidad férrea. El ser es una especie de afirmación, diré antropomórficamente; respondería a algo así como si el hierro, en el conjunto de las cosas del Universo, dijese: lo que yo soy es hierro. Justo, ese es el *ser de lo sustantivo*. Es un segundo acto. Es una actualidad que presupone la actualidad, la nuda actualidad, la actualidad *simpliciter* de algo que es realidad. Y el ser es justamente una actualidad *ulterior* de esa misma realidad, justamente en la respectividad.

En la medida en que la realidad es actual en esa respectividad, y formalmente en esa respectividad, decimos justamente que tiene ser. Y por esto el ser tiene un cierto carácter activo; con lo cual no me refiero a lo que Leibniz pretendía: que la realidad sea *vis*, que sea fuerza —esto me parece completamente quimérico—, sino que me refiero a un carácter activo en el sentido que acabo de enunciar: una especie de reactualización o de reafirmación de la realidad de una cosa en la respectividad que constituye el mundo en cuanto tal.

El dinamismo del dar de sí, o del fluir —como actual en el mundo en cuanto tal—, eso es el ser del dar de sí. Y ahí es donde está el tiempo.

Es un estar dando de sí. Y el estar a que aquí aludo no es justamente una forma de realidad, sino la actualidad que tiene lo real en el mundo, y por consiguiente el ser.

De ahí que el tiempo —contra lo que Kant pretendía— no está coordinado al espacio. Ni mucho menos. El espacio es un momento estructural y respectivo de las cosas entre sí. El tiempo no es que envuelva al espacio. Es que es una cosa completamente distinta. Es la actualidad de todas las cosas,

de su dar de sí en el mundo; por tanto es algo que concierne al ser, es un modo del ser. Eso es formalmente el tiempo.

El tiempo trasciende el espacio pero no porque lo absorba, como decía Kant, sino por estas otras razones más hondas: porque el tiempo es una pura actualización, una pura actualidad, la actualidad del dar de sí en el mundo. El *estar* efectivamente dando de sí y en fluencia.

Y por esto, aunque vuelva inmediatamente sobre ello, me parece absolutamente equivocada la conexión entre el ser y el tiempo según Heidegger. El ser no se funda en el tiempo, sino justamente al revés: el tiempo se funda en el ser. Y es precisamente un modo del ser.

El tiempo es respecto del dinamismo algo parecido a lo que decía para ilustrar la diferencia entre el ser y la realidad: la diferencia que hay entre la luz y la luminaria. Si por luz se entiende la claridad que un foco cualquiera derrama a su alrededor, y llamamos ser entonces a la actualidad de las cosas en esa luz, entonces hay que decir que eso pende de la realidad, pende de que haya una luminaria. Podrá ser que la propia claridad me sirva de un modo, por lo menos conceptual, para retroactivamente poder ver el brillo en la claridad que derrama en su entorno, cosa artificiosa y últimamente falsa. Pero si no hubiese una cosa brillante en sí misma, no habría claridad. Si no hubiese una realidad no habría ser. Pues bien, el tiempo es respecto del dinamismo lo que es la luz respecto de la luminaria.

El tiempo es la actualidad del ser, aquel estar en la luz de algo que acontece, y que acontece precisamente como momento dinámico de la realidad que es lo que equivaldría justamente a la luminaria.

El tiempo es el *ser* del dinamismo.

Pero esto no basta. Es preciso decir aquí cuál es este modo de estar y este modo de ser para que haya tiempo, para que eso sea tiempo. ¿Se dirá que este ser es estar fluyendo, o estar dando de sí, tomando el fluir, tomando el

dar de sí, en todos los muchos modos del dinamismo? Todos estos modos ¿son tiempo precisamente en la medida que constituyen el dar de sí o en la medida en que constituyen el fluir? Pues tampoco, no lo creo. Aunque, evidentemente, hay algo de eso en el tiempo. Pero no es eso lo que formalmente constituye el tiempo.

El tiempo no es el ser fluyente. Es una cosa distinta. Perdóneseme el vocablo un poco absurdo: *es el ser gerundial.* Es estar dando de sí. Es estar fluyendo. En el gerundio es donde está el carácter del tiempo, y no en el fluir y en el dar de sí. La actualidad a que el tiempo responde es justamente la actualidad gerundial: estar dando de sí. Aquí gerundial no está tomado en la acepción propia de los lingüistas, que distinguen entre gerundio y gerundial; no me refiero a esto. Tomo gerundial en el sentido vulgar que estoy diciendo. «Estar dando» es un gerundio, evidentemente. Y tomo gerundivo en este sentido.

Pues bien, el tiempo no es fluencia sino gerundividad, es *estar dando.* Y la manera de estar que consiste en un gerundio, pues en eso consiste formalmente el tiempo. Aunque fuera instantáneo, sería sin embargo tiempo. Y precisamente por esto, porque tiene ese carácter gerundivo, toda cosa nace en su tiempo, precisamente porque es emergente. Está *siendo* dada de alta en la realidad, en cierto modo. Y ahí es donde está el tiempo.

Por esto puedo considerar retrospectivamente lo que he dicho respecto de las tres interpretaciones del tiempo en función del pasado, del presente y del futuro. Y podrá verse (por lo menos según lo que modestamente yo he pensado sobre este tema) que el tiempo no es ninguna de las tres partes; ni es el antes, ni el ahora, ni el después. No es el pasado, ni es el presente, ni es el futuro. Sino que lo menos que hay que decir es que es la unidad de los tres momentos. Naturalmente.

¿Qué es esta unidad? No es una *unidad procesual.* Que el

mundo esté en forma de proceso, de esto no hay la menor duda. Pero al proceso le pasa lo que a la fluencia: no es aquello que constituye el tiempo, sino que es aquello, uno de cuyos momentos es el tiempo. No sirve para entender el tiempo. La unidad del tiempo no es procesual.

Tampoco se trata de una especie de *absorción de los tres momentos*, de una especie de síntesis hegeliana. Naturalmente, Hegel vio en esta síntesis la apertura a la eternidad. Como si el tiempo fuera una especie de eternidad larvada, así como decía que la necesidad es una especie de libertad larvada. Esto son construcciones dialécticas. El tiempo es tiempo y sólo tiempo. No le demos más vueltas. Por consiguiente no se trata de una unidad procesual ni de una unidad por superación, por elevación —como diría Hegel— sino precisamente de una *unidad gerundiva*.

Se dirá que bien está, pero con tal que se diga en qué está el tiempo como *unidad gerundiva*.

El tiempo no está ni en el antes, ni en el ahora, ni el después. El tiempo es algo completamente distinto: la esencia del tiempo es el *siempre*.

Ninguna realidad, aun la que esté en cambio, la que está en su momento dinámico de cambiar; ninguna realidad aunque sea fluente, en su momento dinámico de la fluencia; ninguna de esas realidades merecerían llamarse tiempo si no dijéramos que está ciertamente en un segmento limitado del ser en el que está justamente cambiando, está fluyendo. El cambio tiene que tener una cierta estabilidad cambiante en el ser, precisamente para que haya tiempo, una *mora in esse*¹. Pues bien, a la estabilidad la llamamos ser *siempre*, respecto de los tres momentos de lo que es estable. La unidad del

¹ X. Zubiri remite en este punto a la voz «mora» en el *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine*, de A. Ernout y A. Meillet (París, Klincksieck, 1967), donde se analiza la historia de las palabras *morar*, *maratio*, *demorare*, etc.

tiempo no es la unidad sintética del pasado, presente y futuro, sino la unidad de estabilidad de esos tres momentos, la *demora* en el ser del estar dando de sí. Sólo por esto la llamo *siempre*. Si llamamos ser siempre a esta demora en el ser, a esta estructura esencial del estar dando de sí, entonces en eso consiste justamente la esencia del tiempo. El *siempre* no es que siempre haya tiempo; esto es falso; sino que mientras la realidad está dando de sí, está siempre pasando, siempre viniendo (futuro), y siempre moviéndose en el presente. La esencia del tiempo está justamente en ese «siempre» de carácter gerundivo.

De ahí que forzosamente haya que preguntarse entonces algo más. Porque si esto es así, si el tiempo precisamente es un siempre estar dando de sí, es el ser justamente gerundivo, el ser gerundivo en esa especie de siempre, de segmento del ser; y puesto que el tiempo no es independiente sino que es un momento estructural del dinamismo, hay que preguntarse si hay distintos modos del tiempo.

CUARTO PUNTO: LOS MODOS DEL TIEMPO

Los modos del tiempo, cuestión sobre la que quería pensar en este estudio mío.

Tomado el tiempo como actualidad del dinamismo del mundo, los modos del tiempo son esencialmente modos del ser, es decir, de la actualidad de las cosas en el mundo. Esta actualidad puede tener diversos modos.

En primer lugar, toda realidad (lo he escrito alguna vez, por eso no hago más que aludir a ello)¹, toda realidad tiene que tener en una de sus dimensiones una cierta estabilidad. Una cosa que fuera esencialmente inestable y evanescente no sería nada. Por mínima que sea tiene que tener una cierta

¹ Véase *Sobre la Esencia*, pp. 495-497.

estabilidad; aunque breve, estabilidad al cabo. Si no, no existiría ni el tiempo: se desvanecería el tiempo. Pues bien, decir que algo es estable quiere decir que tiene una especie de consistencia interna, de una cierta solidez. Llámola, de una manera física, dureza. Y la actualidad de la dureza de algo en el mundo, es decir, el *ser de lo duro* es justamente la *duratio*, la *duración*. La duración no es la tensión bergsoniana. Por eso decía al mencionar el ejemplo que Bergson emplea para explicar lo que es la *durée*: algo como un hilo de goma que se estira; y añadía: con tal que no se parta. Pues justo ahí está el momento de solidez, la dureza. Y esto es la duración.

El momento de estabilidad es absolutamente esencial para el fenómeno de la duración; no es tensión, sino que es un cierto modo de «estar siendo» dentro de una estabilidad. Y mientras es, es justamente siempre. Y en esa actualidad es en lo que consiste la duración.

Un modo del tiempo es la duración.

Hay otros modos de ser *tempóreo*. Es que, efectivamente la realidad puede sobrenadar en el cambio. La actualidad en el mundo, en esta permanencia, es cosa distinta a una duración: es una *perduración*. Perdura y persiste por bajo de los cambios que van ocurriendo en el mundo. El tiempo es entonces un tiempo de *perduración*, no simplemente de duración.

Esto podrá parecer en este momento cosa muy vulgarmente dicha. Tal vez. Pero desgraciadamente es lo que ha gravitado sobre la mente de la Filosofía y de la Teología cuando se ha pensado en la eternidad. La eternidad se ha pensado como una especie de gran monolito alrededor del cual pasa, por un decreto divino, el torrente de las cosas, y se queda como un poste inmóvil en el seno de la corriente. Esto no es una metáfora. Todos los tomistas que han estudiado el problema de la coexistencia del tiempo y de la eternidad han recurrido a este célebre y malhadado ejemplo del poste.

La eternidad no es eso. No es *perduración* en ese sentido.

Es un modo interno, intrínseco de la Realidad Divina, que vive de una manera *plenaria* pero no de una manera *monolítica*, que es cosa distinta.

La segunda realidad, la segunda forma de temporeidad, de tiempo, es la *perduración*.

Hay otra tercera, a la que he aludido varias veces ya, la *duración fluente*: es un modo del tiempo. Pero no es más que un modo del tiempo. No hace falta que sea fluente para que haya tiempo.

Finalmente hay una duración distinta. Es la *duración en esfuerzo*, la duración en repliegue para ser sí mismo. Ahora bien, si esto es así, si hay distintos modos de tiempo, si el tiempo tiene distintos modos, entonces puede preguntarse si es que el tiempo no tiene unidad ninguna.

Es la quinta cuestión que aquí importa considerar.

QUINTO PUNTO: LA UNIDAD DEL TIEMPO

El tiempo, radicalmente considerado, tiene un carácter diverso. De una manera última y radical, cada dinamismo tiene su tiempo, el suyo, su tiempo propio como modo de actualidad en el mundo, como su modo de estar justamente dando de sí. Y precisamente por eso cada cosa emerge en su tiempo, y es de un tiempo que le es intrínseco, propio de cada una de ellas: porque es el dinamismo de esta realidad y no de otra. Y esto no solamente es verdad a propósito del hombre, del que se puede decir que cada uno tiene su tiempo propio y humano. Esto es verdad a propósito de toda realidad. En manera alguna se puede decir que los procesos físicos no acontecen más que en «un» tiempo. Esto es verdad tan sólo de la cronometría, que es algo distinto. Pero cada proceso físico tiene un tiempo intrínseco, un modo intrínseco y esencial: precisamente su tiempo: su modo propio de tiempo.

Y sin embargo, a pesar de que esto sea así, el tiempo tiene una cierta unidad. ¿Cuál es esta unidad?

Se pensaría que puesto que tenemos los tiempos, hagamos un concepto abstracto del tiempo. Sí. Pero la unidad del tiempo no es conceptual. En eso tuvo Kant una clara visión del problema. Ni el tiempo ni el espacio son una unidad conceptual. Dejo el espacio de lado; no es ahora su momento. El tiempo no es una unidad conceptual. Es algo más: es una unidad real.

Cada momento del tiempo, cada fragmento del tiempo, nos aparece justamente —decía Kant— como un fragmento de algo que precisamente es único. Y precisamente por ser único no es conceptual. Por eso decía Kant que es objeto o, mejor dicho, forma de una intuición.

El tiempo es una intuición. Intuición pura la llamaba Kant —prescindiendo aquí de las razones que él tuviera para llamarla pura—. Una intuición de algo que es único, pero como una forma de la presentación de las cosas. No algo que afecta intrínsecamente a la estructura misma de las cosas.

Ahora bien; yo tampoco pienso que esto sea el tiempo.

El tiempo afecta realmente a la realidad misma de las cosas. Es un momento estructural suyo, y por consiguiente se trata de una unidad real: no es una unidad ni conceptual ni intuitiva. Es una unidad real.

Ahora bien, esto significa entonces que todos los dinamis-mos de las cosas reales no son sino un solo dinamismo: el dinamismo de la realidad.

Este singular *la*, ¿cuál es?

Todo dinamismo es dinamismo en una respectividad. Cada realidad es activa por sí misma en esta respectividad. Y en esta actividad por sí misma es en lo que se constituye su interno, su constitutivo dinamismo. Ahora bien, esta respectividad tiene un carácter sumamente concreto: es precisamente lo que he llamado mundo. De ahí que la unidad del tiempo

es la actualidad de unidad dinámica respectiva de la realidad en cuanto tal, en el mundo.

Entonces, yo puedo dirigirme a una parte del Universo para una operación muy determinada que es medir el tiempo. La Física ha sido ejemplar en este modo de considerar el tiempo. Pero no lo olvidemos: en esto tenía razón Bergson cuando decía que en lugar del tiempo lo que la Física toma es la impronta del tiempo sobre el espacio, la trayectoria; y el tiempo funciona entonces nada más que como un parámetro. En esto sí tenía razón Bergson, no hay duda ninguna.

Se puede sin embargo hacer algo distinto, que no es homogeneizar el tiempo, jugando un poco a la baja, tomando el movimiento local, y haciendo del tiempo un parámetro de la mecánica. Sí, se pueden hacer cosas superiores con el tiempo. Por ejemplo, tomar el movimiento periódico de los astros en el sistema solar para medir con él el tiempo, y conferir entonces una cierta unidad métrica al tiempo. Ahora bien, ¿sin más puede hacerse esto? ¿Se puede hacer sin más, así de una manera *simpliciter*?

Toda la Física de Einstein está montada sobre la idea de que el tiempo como mensura, justamente se comporta como la mensura del espacio: pura y simplemente como un parámetro dimensional, en virtud del cual sucesos que son simultáneos en un sistema de coordenadas pueden ser sucesivos en otros.

No se puede de una manera tan simple establecer la métrica universal del tiempo. Pero, comoquiera que sea, éste es un asunto de físicos y de relojeros: la unidad del tiempo es la actualidad de la unidad dinámica de la respectividad en el mundo en cuanto tal.

Y entonces, finalmente, última cuestión, hay que preguntarse cómo se está en el tiempo.

SEXTO PUNTO: COMO SE ESTA EN EL TIEMPO

Hasta ahora he tratado del tiempo, pero siendo así que el tiempo es la actualidad del dar de sí propio de cada cosa en el mundo —en eso consiste justamente el tiempo: en el estar dando de sí— hay que preguntar cómo se está en el tiempo, y cómo se está en esta actualidad.

Esto es una falsa pregunta si se toma la palabra tiempo en el sentido de Newton a que ante he aludido, y de toda la Física desde los años de Buridan. Es decir, el tiempo como una especie de gran línea continua: las cosas están en el tiempo, como están en el espacio. Pero esto es completamente falso. De la misma manera que las cosas no están en el espacio sino que son *espaciosas*, así también las cosas no están en el tiempo, sino que son *temporeas* —como ya he dicho—. Y por consiguiente el problema de los modos de estar en el tiempo es el problema de los modos de la temporeidad de las cosas. Decir que la realidad está en el tiempo quiere decir que la realidad es *tempórea*.

Ahora bien, se puede estar en el tiempo de muchas maneras distintas, así como también se puede estar en el espacio —decía— de muchas maneras distintas. Por ejemplo, ocupándolo. Ocupar el espacio significa que a cada punto del espacio circundante yo le puedo hacer corresponder biunívocamente la superficie externa del cuerpo que lo ocupa. Y esto es una ocupación del espacio: llenarlo. Pero se puede estar de otras maneras en el espacio. Tomar por ejemplo el espacio como límite que define el campo de acción de algo que en sí mismo no ocupa el espacio. Esto ya lo dijeron los Escolásticos, como señalé en su momento. Se puede, pues, estar en el espacio de distintas maneras. Ocupándolo *circunscriptive* o *deffinitive* —tomando el espacio como definición de su campo de acción.

Pues bien, aunque no sean éstas las dos maneras de estar en el tiempo, hay por lo menos una homología en la cuestión.

A saber: que se puede estar de maneras distintas en el tiempo. Y por lo menos, distingo tres:

En primer lugar, dando de sí pero en el otro. Esta es una manera de estar en el tiempo sumamente curiosa. Porque en ese dar de sí no le acontece nada a aquél que da de sí, sino que le acontece a aquél en quien está dando de sí, y en quien deviene. El «devenir en otro» es un estar dando de sí en otro. Y, por consiguiente, es un modo de estar en el tiempo que es en cierto modo *estar constituyendo el tiempo*.

Ejemplo de lo que es devenir en otro es el caso del amor. Decía cómo en el amor realmente no hay un cambio sino que es justamente el devenir de aquel que ama en el otro, aunque aquel no cambia en sí mismo.

Hay un segundo modo de estar en el tiempo, que es no dando de sí en otro sino dando de sí y fluyendo —y tendremos otra vez un poco la promiscuidad de estos vocablos— *fluyendo justamente en sí mismo*. Y entonces esto es una especie de *ocupación del tiempo*. Efectivamente entonces el tiempo afecta a la realidad intrínseca que fluye. Si imagináramos, como los físicos con tanta alegría suelen hacerlo, que trazamos la cuarta coordenada del Universo en una línea, y marcamos el antes, el ahora y el después ahí, en puntos —es el cronotopo de Minkowski— entonces tendríamos que decir que la realidad que fluye tempóreamente tiene una especie de ocupación del tiempo: está en el tiempo en el sentido de que fluye. Tiene unas partes que se van sucediendo unas a otras, o implicando unas a otras, o conservándose las unas a las otras, etc. Este es un modo de estar en el tiempo muy similar a aquel que sería la ocupación en el espacio.

Hay sin embargo un tercer modo de estar en el tiempo. Consiste no en devenir en otro, ni tan siquiera solamente en ocuparlo por fluencia, sino en un modo distinto: *contar con el tiempo*. Tomar el tiempo como una *estructura sinóptica*, y no como una estructura fluente.

Como estructura sinóptica el tiempo es aquello con que el hombre —esto no se da más que en el hombre— cuenta efectivamente en su vida. Contar con el tiempo.

Esta estructura sinóptica del tiempo no es independiente de la fluencia. El hombre es un ser fluente, además de tener una presencia o una aprehensión sinóptica del tiempo; no un conocimiento del tiempo, sino por lo menos una *percepción*, y diré una aprehensión del tiempo en su totalidad tomando el vocablo en toda su amplitud. Contar con el tiempo.

En la unidad de estos dos momentos, entre la *fluencia* y el *contar con el tiempo*, en eso estriba la inexorable raíz y la estructura formal de lo que llamamos *proyecto*. El hombre proyecta porque siendo una realidad fluente está contando con la totalidad del tiempo. Y por eso, inexorablemente, contra lo que Heidegger pretendía, el fenómeno que subyace fundamentalmente al tiempo humano es justamente la fluencia.

Y esa fluencia es la que hace que el hombre tenga inexorablemente que proyectar, que tenga el tiempo de la proyectividad. La proyectividad no está montada sobre sí misma como si la duración fluente fuese el precipitado de una proyectividad que descansa en sí misma. Esto no es así. Y para explicar lo que quiero decir puse el ejemplo —desde el punto de vista espacial— del hombre que corre. El hombre que corre y tiene la fortuna de no ser ciego, no solamente está dando en fluencia una sucesión de pasos, sino que además ve el campo visual entero, y desde la visión del campo visual entero está determinando cada uno de sus pasos. Esto acontece con el tiempo.

El hombre tiene una inteligencia. Sin esto no habría tiempo con que contar.

El hombre tiene una inteligencia y una inteligencia en la que por consiguiente su fluir tiene dos dimensiones distintas: de un lado, como acto psíquico, está sometida a un fluir, exactamente como todo lo demás: como sus sentimientos, y

sus voliciones, y su vida entera. Es un fluir de actos de una manera indiscernida; cada acto respecto de otro fluye en la unidad del torrente de la conciencia. Esto es verdad. Pero lo que pasa al unísono es que la inteligencia ve precisamente su propia realidad fluente, y cuenta, con la realidad entera en cuanto tal, y por consiguiente se abre a la totalidad del campo de lo real en su carácter de fluente. Es el tiempo sinóptico. Entonces esta visión del campo entero de la realidad fluente reobra sobre el momento presente de su fluencia, y este *reobrar* es justamente el *pro-yecto*.

Y el hombre tiene esta estructura unitaria y radical de fluencia y proyectividad precisamente porque es sentiente (porque es fluente) y está abierto al todo de la realidad (porque es inteligencia).

Efectivamente, por ser *inteligencia sentiente* el hombre tiene esta interna unidad metafísica entre el tiempo como fluencia y el tiempo sinóptico como proyectividad. He aquí pura y simplemente el tiempo humano. El tiempo humano es precisamente el tiempo como posibilidad propia del hombre y de su vida en cuanto tal. Y por eso el hombre puede modelar su vida contando con este carácter sinóptico del tiempo, y hacerlo de modos muy distintos, que evidentemente trascienden de la Metafísica. Pero algunos de esos modos es menester enumerarlos para aclarar lo que estoy explicando.

El proyecto, en primer lugar. Acabo de decir que el hombre forja sus *proyectos* precisamente por eso. Pero hay otras estructuras que aparentemente por lo menos afectan más al tiempo, y que no se darían sin esta unidad intrínseca entre la fluencia y la estructura sinóptica del tiempo. Por ejemplo, el *dar tiempo al tiempo*.

Hay que dar tiempo al tiempo. Innegablemente: aquí el tiempo funciona dos veces. Desde un punto de vista sinóptico, que es justamente «hay que dar al tiempo». Y luego hay que dar —justamente es el dar de sí, el estar dando de sí. Esta unidad intrínseca que es la que constituye la unidad del

tiempo humano, es la que permite que haya un dar tiempo al tiempo.

Hay otros modos de contar con el tiempo, que es, por ejemplo, *hacer tiempo*. Entre las muchas cosas que el hombre puede hacer en la tierra, una de ellas es hacer tiempo. Uno está esperando: hace tiempo.

Hay otras dimensiones, por ejemplo, el hombre se dedica a *pasar el tiempo*. Esto es evidente: se puede hacer, y se hace.

Se puede *perder el tiempo*. Y se puede sobre todo *recuperar el tiempo*. Ni qué decir tiene.

Pero nada de esto sería posible si no hubiese una unidad intrínseca y radical entre el tiempo como fluencia y la aprehensión sinóptica del tiempo. En todos estos fenómenos señalados subyace el tiempo como posibilidad, y el tiempo como poder.

Ahora bien, este poder del tiempo se puede interpretar de distintas maneras: es clásica la manera como sintieron —aunque no lo llamaron poder— el poder del tiempo, por ejemplo los vedas, y como lo sintieron los griegos.

Los Vedas —en su célebre frase— *Kālah pācati bhutāni, kālah samhārate prajāh*¹. El tiempo es el que cuece, el que forma todas las cosas, y el que una vez formadas las arrastra.

Los griegos decían que con el tiempo se va abocando precisamente al final de las cosas y de la realidad. El poder del tiempo sería esencialmente un poder devorador: κρῶνος devorador. Poder destructor y devorador.

Personalmente, pienso lo contrario: *El tiempo es siempre y solamente un tiempo de plenificación de sí mismo: es justamente estar dando de sí*.

Naturalmente, hay un momento de pérdida completa. Pero no es porque el tiempo nos haya devorado, sino al revés, porque es que nuestra realidad, en sí misma caduca, ha

¹ Cf. X. Zubiri, «El concepto descriptivo del tiempo», *Realitas*, II, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones—Editorial Labor, 1976, p. 36.

devorado el tiempo en que ella está dando de sí. Que es asunto distinto.

No es el tiempo el que devora la realidad, sino que es la realidad la que devora al tiempo. Es devorado el tiempo por la realidad.

El tiempo es pura y simplemente la forma mundanal del dinamismo como un dar de sí. Y por consiguiente no es algo que pueda ser agente de destrucción del mundo, sino justamente al revés, es algo que puede ser destruido cuando el mundo, por otras razones, quede destruido por su interna, su intrínseca caducidad. Si eso es así, si el poder del tiempo remite precisamente a la realidad como un dar de sí, como un dinamismo que da de sí, entonces habrá que decir cuál es la unidad interna entre la estructura misma de la realidad y su momento dinámico.

* * *

Llegado a este punto en mi estudio acerca de las estructuras dinámicas de la realidad planteo ahora unitariamente el problema de la estructura dinámica de la realidad.

El dinamismo —decía— es justamente un momento y un modo de cómo las cosas están en el mundo. Es además algo que les pertenece intrínsecamente en tanto que realidad. En conclusión estar en el mundo, dinámicamente, es la forma general del dinamismo.

El dinamismo consiste en dar de sí. Por tanto las cosas están dinámicamente en el mundo *dando de sí*. Y el *estar dando de sí* es justamente la forma como el dinamismo está en el mundo.

¿Qué es este estar? El estar es estar en el mundo. Y como la actualidad de lo real en el mundo es justamente lo que llamaba ser, resulta que estar dando de sí en el mundo es un modo de ser. No un modo de realidad sino un modo de ser. No es el dar de sí sino es el *estar dando de sí*, la actualidad

gerundiva del dar de sí: estar dando de sí. Y este modo, en un gerundivo, es justamente el tiempo.

El tiempo, pues, no es primero un modo de la realidad en cuanto real, sino de la realidad en su ser. Y en segundo lugar, es modo que no es fluente sino gerundivo.

El tiempo consiste en estar dando de sí, es decir, en ser dante de sí. Si el ser de lo sustantivo es, como decía, *realitas in essendo*, en este caso el *in essendo* consiste justamente y formalmente en el tiempo.

El tiempo es la plenificación entitativa de la realidad. Y como tal el dinamismo de la realidad, en tanto que actualidad en el mundo, es temporeidad.

En su virtud, primero, toda realidad, decía, es emergente en su tiempo. Y en segundo lugar, el mundo entero no está en el tiempo —cosa que sería imposible: supondría que el mundo es una realidad contenida en otro mundo, y así procederíamos hasta el infinito. No se trata de esto. El mundo por ser dinámico él, en su interna estructura, internamente instituye dentro de sí el tiempo en la respectividad, y como momento de ella.

El mundo no está en el tiempo, es temporal: *es tempóreo*.

CAPITULO XII

LA REALIDAD EN SU DINAMISMO

INTRODUCCION

Tomado el problema del dinamismo no por la vertiente referida a cómo las cosas están en el mundo, sino por la vertiente que da a la realidad misma de las cosas que están, se plantea el *problema general de la realidad como dinámica*.

Ante todo hay que recordar que de entre los distintos dinamosos comencé por citar el dinamismo de la variación. Las cosas varían. Y la variación afecta precisamente a las notas que he llamado adherentes, es decir, a aquellas notas que no son constitucionales ni constitutivas de la realidad en cuestión. Por ejemplo, la cosa más trivial, cambiar de lugar en el espacio.

En segundo lugar hay el dinamismo de las notas no adherentes sino constitutivas. Un dinamismo de la *alteración*. Un dinamismo que a su vez es diverso.

Envuelve en primer lugar una transformación, un *dinamismo de transformación*: es la constitución de nuevas sustantividades por una síntesis o un análisis de sustantividades anteriores.

En segundo lugar puede ser un dinamismo no transformatorio, sino un *dinamismo de generación*. Es la constitución

de nuevas esencias sustantivas por vía genética. Se trata más que de repetir o de producir una nueva sustantividad, de realizar una re-constitución individual de una sustantividad ya quidificada o especiada a lo largo de un *phylum*.

En tercer lugar hay una rigurosa *evolución* que es la constitución de nuevas esencias quidificadas por integración de las mutaciones en la sustantividad.

En estas dos últimas dimensiones la esencia constituida es formalmente *misma*. Es el dinamismo de la mismidad. Sus acciones y sus reacciones son la única manera como las estructuras de la sustantividad pueden continuar siendo las mismas. Y precisamente este modo de estar envuelto en un dinamismo consistente en que el dinamismo sea la única manera de conservar precisamente la propia sustantividad, es aquello en que consiste poseerse. Y ésta es, a mi modo de ver, la definición de la vida. La vida consiste en poseerse. La vida como forma de dinamismo es el dinamismo de la mismidad. No se puede ser *el mismo* más que no siendo nunca *lo mismo*.

Tercero. Tratándose de esencias abiertas, su poseerse es un poseerse no ya dentro de las cosas que le rodean en tanto que tales o cuales, sino que es poseerse en la realidad y en forma de realidad. Entonces poseerse en forma de realidad, poseer la propia realidad en forma de propia, es justamente aquello en que consiste el que la realidad sea «suya»: es justamente *la persona*.

La persona no puede ser suya más que no siendo jamás lo mismo, al igual que cualquier otro ser viviente, pero con una particularidad: no siendo jamás lo mismo en tanto que realidad. Por esto la persona no puede ser lo mismo sino personalizando su realidad en forma de ser de su sustantividad. Por esto el dinamismo de la persona es el dinamismo no de la mismidad sino de la suidad. El dinamismo de la suidad no es sino el *dinamismo de la personalización*.

Cuarto. Estas mismas personas tienen, naturalmente, una

vida en la que se personaliza su estructura. Una estructura constructa justamente con las cosas y con los demás hombres. Es la vida como esbozo y apropiación de posibilidades. Es el *dinamismo de la posibilitación*.

Esos «demás hombres» constituyen ante todo la habitud propia de la persona, que tiene esta habitud de alteridad de los otros en tanto que otros. Es, como decía, lo que vulgarmente llamaríamos sociedad, de una manera genérica, sin entrar en distingos de sociedad y comunidad. La sociedad se caracteriza por una despersonalización, y por consiguiente la realidad de lo social es una realidad común a todas las personas. En este sentido el dinamismo de la suidad se convierte por despersonalización en un dinamismo de la realidad en común: en un *dinamismo de la comunización*.

Finalmente esta realidad común, como definitoria de las posibilidades humanas de cada una de las vidas, es justamente un cuerpo. Y, por tanto, un cuerpo social.

El dinamismo del cuerpo social, esto es, el dinamismo de las posibilidades de la realidad en común, es lo que constituye la *historia*. Como estas posibilidades constituyen «nuestro» mundo, el mundo en común, el dinamismo de la historia es el *dinamismo de la mundización*, el dinamismo mundificante.

Estos dinamismos son por consiguiente momentos de la realidad en cuanto tal. De ello surgen nuevamente varias preguntas.

La primera: qué es dinamismo, mejor dicho, quién es dinámico. En segundo lugar: qué es su dinamismo. En tercer lugar: cuál es el carácter de este dinamismo. Y finalmente: cuál es la estructura dinámica de la realidad.

I. QUIEN ES DINAMICO

Ciertamente, he tratado de mostrar a lo largo de estas páginas quién es dinámico: son dinámicas las cosas reales en

tanto que reales. Aquí importa la versión trascendental del dinamismo, no su versión talitativa, es decir: no el estudio en particular de lo que es la vida, o lo que es la evolución, etc. Lo que es dinámico es lo real en cuanto tal. Sí. Pero cada cosa real, que es justamente lo que es dinámico, cada una de las cosas reales es estructural y formalmente respectiva a las demás. De modo que entre todas ellas tienen una unidad de respectividad.

Ahora bien, como cada cosa, he dicho, es dinámica, cada sustantividad es dinámica, quiere esto decir que la respectividad misma, y la unidad que todas estas realidades sustantivas constituyen es una respectividad dinámica. Por tanto este mundo —eso es, la respectividad—, esta unidad es quien *primo et per se* es dinámica.

Hay que entender correctamente esta afirmación. Porque puede pensarse que yo esté apelando a una especie de idea de gran Todo, que va teniendo sus vicisitudes dinámicas, un poco al modo como Spinoza pretendía hacer con su sustancia única, o como lo pretende Hegel con su espíritu absoluto.

No se trata de esto. En ambas concepciones el mundo, el Todo, aparece como una magna sustancia, como una magna cosa. Y esto es absolutamente insostenible. No hay más cosas que cada una de las cosas reales. El Todo no tiene este carácter de una especie de realidad omnímoda, de la cual las cosas existentes fueran nada más que momentos suyos. Lo que sucede es que cada cosa, cada una de ellas es constitutivamente respectiva a las demás. Y esta respectividad es la que constituye la unidad dinámica. La unidad dinámica del mundo entero no es la unidad dinámica de una sustancia que fuera evolucionando o produciendo entes, o realidades particulares dentro de ella; es pura y simplemente una unidad dinámica en que están constituidas todas las cosas por razón de su intrínseca y de su formal respectividad.

La unidad del dinamismo no es formalmente la respectividad. Pero la respectividad funda el dinamismo en ésta. El

dinamismo pertenece por consiguiente *primo et per se* a la unidad respectiva de las cosas. Y en tanto en cuanto cada una de las cosas es dinámica, posee un dinamismo. Lo cual sugiere inmediatamente la segunda cuestión, a saber: qué es dinamismo.

II. QUE ES DINAMISMO

En primer lugar, el dinamismo es un devenir. De esto no hay duda ninguna. Siempre que por devenir no se entienda forzosamente cambiar, lo cual sería absolutamente falso.

Todo devenir —lo he ejemplificado a lo largo de estas páginas—, todas las formas del dinamismo y del devenir envuelven sin duda un momento de cambio. Pero el cambio no es aquello que formalmente constituye el devenir. El devenir no está constituido por el cambio, a pesar de que integra el cambio en sí mismo deviniendo.

En segundo lugar, el dinamismo es una *actuación*. Ciertamente, sí. Pero una actuación que no es consecutiva a la estructura de la sustantividad de cada una de las cosas que componen el mundo. No lo es —yo mismo he escrito alguna vez esa frase, pero en términos mucho más generales— en términos formales: no es una conexión de acciones y pasiones. Porque las acciones y pasiones emergen precisamente de la sustantividad, y aquí la unidad respectiva de las cosas no es algo que emerge de cada una de las cosas que hay en el mundo sino que, al revés, es algo que forma y constituye un momento intrínsecamente real y formal de cada una de las realidades en cuanto tales. Dicho en otros términos: el dinamismo no es una actuación consecutiva sino constitutiva; la realidad es activa *por sí misma*. No es el dinamismo una capacidad de actuar y que en ciertos momentos actúa, sino que la realidad en cuanto tal es activa por sí misma. En el primer supuesto, bastaría que estuvieran puestas las condicio-

nes externas para que la realidad actuara. Si la realidad no actúa, no es porque tenga una capacidad que está inutilizada, sino sencillamente porque no tiene en qué actuar. Ahora bien, ésta es una hipótesis completamente quimérica. La realidad está constituida en respectividad, y cada una de las sustantividades es activa por sí misma, por su propia razón de realidad.

Tercero. El dinamismo, en virtud de lo dicho, es algo formalmente constitutivo de la realidad, y por consiguiente el dinamismo consiste en poder dar de sí, en dar de sí justamente aquello que la realidad es plenariamente.

Sin duda, hay una diferencia que establecer entre lo que la realidad es como una estructura sustantiva, y lo que la estructura es como dinamismo.

El momento de la unidad coherencial primaria que constituye la esencia formal y la realidad *simpliciter* de todas las sustantividades que hay en el Universo, ese momento de *suyo* no es *formaliter* un momento activo ni un momento de actividad. No hay la menor duda: Es un momento de realidad. La unidad coherencial primaria afecta precisamente a la constitución de la realidad en tanto que tal. Lo cual no impide que las notas de esa realidad sean precisamente activas por sí mismas. Y éste es el segundo punto de la cuestión. El dinamismo no se comporta respecto de la esencia como una consecuencia respecto de su principio. El dinamismo no es sino la esencia misma dando de sí lo que ella constitutivamente es.

El dinamismo es, por consiguiente, un dar de sí. Y el cambio es sólo aquello que es integrado en la sustantividad. Y esta integración es justamente el dar de sí¹.

¹ Nota de X. Z.: En todo esto distinguir: 1.º La realidad es respectiva. 2.º La realidad activa por sí misma. 3.º Y esta respectividad es lo que hace que la realidad esté en actividad. La respectividad no es el dinamismo, sino el fundamento de la actividad de las cosas, las cuales son activas por sí mismas.

III. CUAL ES EL CARACTER DE ESTE DINAMISMO

En primer lugar, en este dinamismo acontece ante todo la funcionalidad de lo real en tanto que real. Y esta funcionalidad es la causalidad. La causalidad, como señalé en su momento, no es una especie de categoría abstracta de la mente. Es algo que se *percibe* inmediatamente, porque es la funcionalidad misma como las cosas varían y están envueltas en el dinamismo real, precisamente en tanto que realidades: eso es la *causalidad*. Cosa completamente distinta de una *causa*. ¿Cuáles son las causas de las causalidades que hay en el mundo? Esto es siempre esencialmente problemático. Pero esa es otra cuestión. Aquí lo que importa y lo que es inmediato es justamente la causalidad. La causalidad es pura y simplemente la funcionalidad de lo real en tanto que real. Y por consiguiente no la verdadera causa, sino la verdadera causalidad es aquello que afecta a aquello que es el sujeto primario del dinamismo en cuanto tal. A saber: el mundo.

La verdadera, plenaria causalidad, está en el mundo en cuanto tal. No en cada una de las cosas que componen el mundo. Las cuales problemáticamente —es un problema que habrá que resolver en cada caso— serán justamente causas. Pero la causalidad en cuanto tal reside en la unidad radical del mundo en tanto que unidad respectiva de lo real en tanto que real.

Vuelvo a recordar en este punto que el mundo no es una especie de cosa grande, de magna cosa, de magna sustancia que va produciendo acciones causales. No. No se trata de esto; sería convertir el mundo en causa. He dicho que el mundo es la causalidad, que es cosa distinta de que el mundo sea una causa. Así como el mundo no es cosa, tampoco es causa.

Pero la unidad dinámica en que todas las sustantividades dinámicas por sí mismas están en respectividad, esa unidad que llamamos mundo, como sede precisamente del dar de sí

es justamente la sede de la causalidad en tanto que tal. Distribuir la causalidad del mundo en causas particulares es siempre esencialmente problemático. Tan problemático que no está dicho en parte alguna que ninguna de las sustantividades que integran el mundo sean causas de ninguna manera. Un ocasionalismo sería metafísicamente irrefutable. Es falso por congruencia y por experiencia (es asunto distinto); pero en sí mismo, es irrefutable. También es irrefutable que en el mundo haya una causalidad. Cuál sea su causa es ya otra historia.

¿Qué es esta causalidad en tanto que momento del mundo?

Cada realidad es respectiva, y según esa su respectividad cada realidad es un momento del mundo. Como cada cosa es activa por sí misma, resulta que en esta respectividad están las cosas dando de sí. Pues bien, la constitutiva respectividad de un dar de sí es lo que temáticamente he llamado tantas veces *éxtasis*.

El *éxtasis* es pura y simplemente la respectividad de un dar de sí. Cada una de las esencias reales da de sí, y en tanto en cuanto este dar de sí está constitutivamente referido respectivamente al resto de la realidad del mundo, cada una de esas realidades sustantivas es constitutivamente *extática*. El *éxtasis* es pura y simplemente la respectividad del dar de sí.

La causalidad es un constitutivo *éxtasis* precisamente porque es la estructura misma del dar de sí en respectividad. Desde el punto de vista de la causa —pongo por caso del mundo, si el mundo fuera causa, o de una causa particular— esto quiere decir que *desde el punto de vista de la causa* la causalidad sería *determinante*, determinante funcional de los fenómenos que ocurren en el Universo. *Desde el punto de vista del efecto* la causalidad sería un estar determinado, una determinidad. Dos dimensiones que no son separables. Y precisamente en su unidad está la unidad intrínseca de lo que es la causalidad.

Ahora bien, esta idea de la determinación no significa en manera alguna el determinismo de unos antecedentes y de unos consiguientes. El determinismo en este sentido es la forma inferior y degradada de la causalidad. Primero, porque parte solamente de la determinación, desde el punto de vista del efecto; segundo, porque desde el punto de vista de la causa, coloca a la causa en una relación de antecedente temporal que en manera alguna es esencial a la causalidad. Tan no es esencial a la causalidad que incluso en el caso de determinismos de sucesión hay, evidentemente, el momento unitario entre el determinante y el determinado, que es en lo que la causación misma consiste.

La causalidad es algo completamente distinto. Es un carácter *extático*. Y se es tanto más causa cuanto se sea más *extático*. Ahora bien, todas las realidades físicas son *extáticas* en el sentido de que están en respectividad las unas respecto de las otras, en un dar de sí. Ninguna realidad está aislada del mundo, del resto de las realidades del mundo, sino que está constitutivamente referida respectivamente en intrínseca constitución a las demás realidades.

Pues bien, hay otras realidades, las personas, las cuales están referidas ciertamente en estado constructo, sólo por razón de su vida, al mundo en el cual están, pero del cual no forman parte, y estas personas tienen como característica suya no solamente el que sus acciones una vez ejecutadas estén determinadas unívocamente —esto es bien claro que lo están— por unos antecedentes temporales, sino justamente al revés: que ponen precisamente los antecedentes ellas por sí mismas. Y en esto consiste la libertad. Se es tanto más causa cuanto se es más libre.

Y la libertad es la forma suprema de causalidad, porque es la forma suprema del *éxtasis*.

Pero hay más. Porque la causalidad envuelve un predominio. Un predominio del determinante sobre lo determina-

do. Y esto se aplica exactamente a la causalidad misma que hay en el mundo.

Este predominio no existiría, ciertamente, sin la causalidad. Es evidente. Pero no coincide formalmente con la causalidad. Son dos dimensiones distintas. Y esta dimensión, en virtud de la cual la realidad puede desempeñar la función de dominante, no simplemente de determinante de lo real, sino de dominante respecto de otras realidades, es justamente lo que he llamado poder.

Si la causalidad es la funcionalidad de lo real en tanto que real, el poder es la dominancia de lo real en tanto que real.

Esta idea del poder, de la *Macht*, es cosa completamente distinta de la *δύναμις* griega y de la *Kraft*, de la fuerza de las cosas. El poder es algo que está inscrito precisamente en la estructura misma del mundo.

Así nació efectivamente la Filosofía.

Recuerdo aquí el fragmento¹ de Anaximandro donde dice que el *ἄπειρον*, lo indefinido, es la *ἀρχή*, el principio del mundo, del cual todas las cosas salen, y al cual volverán todas después de cierto tiempo, pagando justicia al hecho de haber salido de este *ἄπειρον*. Ahora bien, ahí aparece el *ἀρχή* en tres funciones distintas. *Primero* siendo el comienzo del mundo. Es la función *arcaica*. En este sentido, como arcaico, lo pasado, lo pasado del mundo que va desapareciendo o que por lo menos no se identifica con ninguna de las cosas que existen en el Universo, sin duda tiene ciertamente un predominio sobre lo real, ya constituido.

Pero en *segundo lugar* ese *ἄπειρον*, ese indefinido, es el principio, *ἀρχή*, como diría Aristóteles, intrínseco precisamente a cada una de las realidades, las cuales, cada una de ellas, está constituida formalmente por ese *ἀρχή* que llevan en su seno, y del cual intrínsecamente emergen, y llegan a estar constituidas tal como son. Ahí el *ἀρχή* no es arcaico,

¹ D.-K. 12 B 1, 1-2

sino que es *árquico*: tiene un carácter de principio interno y constitutivo.

Pero no hay solamente eso, sino que —si mi referencia ha sido exacta; acaso las palabras no concuerdan del todo, pero la idea sí— volverán las cosas después de un cierto tiempo a pagar justicia, *δική*, y más que justicia habría que decir «justeza». Es mala traducción justicia porque la justicia evoca siempre una cualidad moral y no se trata de eso, se trata justamente del ajustamiento, de la justeza, ese concepto que reaparecerá más tarde en Heráclito con el nombre de *ἁρμονία*. *Harmonía* en Heráclito no significa una armonización, sino justamente el ensamblaje de unas piezas en carpintería. Por esto podía decir Heráclito *ἁρμονίη ἀφανῆς φανερῆς κρείττων*¹: que el ensamblaje que no se ve es más fuerte que aquél que se ve.

Pues bien, en este sentido la justeza, el ajustamiento, hace que reviertan las cosas a su principio, al principio de donde salieron. Y en este sentido el *ἀρχή* tiene un carácter que no es ni arcaico ni *árquico*, sino un carácter rigurosamente *arcóntico*. Es el supremo arconte del Universo.

La unidad intrínseca de estas tres dimensiones es lo que constituye *el Poder*. Y ese Poder del *ἀρχή* es justamente aquello que da lugar, según Anaximandro, a las vicisitudes del Universo, y con cuya enunciación nació la Filosofía en el mundo.

El dinamismo tomado sintéticamente en los dos aspectos, de causalidad y de poder, es el poderío causal de la realidad en tanto que realidad.

IV. CUAL ES LA ESTRUCTURA DINAMICA DE LA REALIDAD

No se trata de coordinar las causas. Es cosa usual en los libros de *Metafísica* decir que hay causa material, formal,

¹ D.-K. 22 B 54.

eficiente y final. Hay causas de distinto carácter ensambladas en el orden de las causas, y para educir un resultado, que es el mundo. Es la vieja idea aristotélica de que efectivamente el Univeso es *taxis*. Es decir, que es una ordenación de cosas que empiezan cada una de ellas por ser por sí mismas con una naturaleza determinada, y que por una acción, la que fuere, van a entrar en coordinación las unas con las otras. Claro está que no es ese el punto de vista que he sostenido en este estudio.

En el Universo cada una de las realidades no es una sustancia sino que es una estructura. Y esta estructura está en respectividad, consiste en respectividad intrínseca con las estructuras de las demás realidades sustantivas.

El mundo no es una ordenación, sino que es una estructura interna y a la vez intrínseca.

Por consiguiente aquí no se trata de coordinar causas sino justamente al revés: de ver cómo están organizados los distintos dinamismos, los unos respecto de otros. Y de estos dinamismos digo en primer término que están organizados.

Están organizados, es decir, unos dinamismos se apoyan en otros como en su substrato. El básico de todos los dinamismos es justamente el dinamismo de la variación. Si no hubiera variaciones en el mundo no habría lugar a dar de sí en la forma de los demás dinamismos. Y aun dentro de estos dinamismos de la variación, probablemente la variación de lugar es el dinamismo más elemental, pero aquél que constituye el *substratum* de todos los demás dinamismos. En todo caso el dinamismo de la variación es un dar de sí respecto de notas adherentes. Y estas variaciones pueden afectar a las estructuras mismas. Entonces nos encontramos con que hay un nuevo tipo de dinamismos que están fundados en la variación, por ejemplo: en primer lugar el dinamismo de la transformación a que antes he aludido. Una transformación que es la producción sintética o analítica de nuevas sustantividades. Y, en segundo lugar, una variación de otro tipo pero

fundada en la transformación, a saber: que las mutaciones pueden dar lugar a seres constituyentes o quidificantes de una nueva realidad, de una nueva especie, o por lo menos que las vicisitudes genéticas de unos organismos den lugar a la generación de otros.

En estas transformaciones, sobre todo genéticas, se constituye la sustantividad como formalmente *misma*. Es justamente la vida. La vida, sede del dinamismo de la mismidad.

En segundo lugar, se abre la esencia, la esencia cerrada es ahora esencia abierta. Y entonces se inicia la suidad, la comunidad y la mundanidad de lo real.

Pero estos dinamismos no solamente están apoyados los unos sobre los otros, formando un dinamismo unitario, sino que además de organizados tienen algo más. Tienen una estricta *unidad metafísica* de enorme riqueza. Y, efectivamente, el dinamismo consiste, repito de nuevo, en dar extáticamente de sí.

Ahora bien, este dar extáticamente de sí no consiste en que una potencia pase al acto —ni en forma de potencia activa, ni de potencia pasiva. Eso es una historia mucho más elemental, pero que no nos sirve aquí de gran cosa, porque los dos términos de potencia y acto, según he señalado, resultan muy equívocos. ¿Qué se entiende por acto? ¿Se entiende por acto el acto propio de una potencia? ¿O se entiende la acción propia de un sistema complejo de sustantividad? ¿Y por potencia qué se entiende?

No se trata de un acto respecto de una potencia, sino de algo mucho más radical y más unitario, y en lo que se despliega efectivamente la riqueza insondable de lo real en tanto que real.

Hay ciertamente, en primer lugar, en este dinamismo, en el dinamismo ya tomado en el Universo entero, un *paso de la potencia al acto*. El caso típico es *la variación*.

Pero hay en segundo lugar un dinamismo a fuerza justamente de variar. Efectivamente: se producen unas sus-

tantividades que integra la variación, y entonces el dinamismo afecta a la forma no de un paso de la potencia al acto, sino de un desarrollo de unas virtualidades. Es el caso de la generación y de la vida. Además, no hay solamente esto sino que, en tercer lugar, la vida a fuerza de desarrollarse puede dar lugar a un dinamismo de orden superior, que es la *potenciación*. La potenciación no consiste en el paso del desarrollo de unas virtualidades a unos actos. Consiste en la producción de las virtualidades mismas. Y ésta es la evolución.

La potenciación es anterior a todas las virtualidades y a todos sus actos, y al carácter incluso del acto virtual que pudiera tener: es justamente la producción misma del sistema de virtualidades.

Y cuarto. Esta potenciación conduce a una *posibilitación*, en la que se produce lo posible antes que lo real, y, por consiguiente, en ese caso las acciones tienen carácter de *cuasi-creación*, precisamente porque se han puesto las posibilidades antes que la realidad. Esto es la *posibilitación*.

En ese despliegue de la actuación de la potencia, pasando por el desarrollo de unas virtualidades, y de una potenciación de virtualidades a una posibilitación de lo real en tanto que real, va transcurriendo el complejo, insondable dinamismo del mundo real.

Cada uno de estos momentos presupone taxativamente el anterior. Y lo presupone no solamente en función talitativa sino sobre todo, que es lo que aquí importa, en función transcendental. Porque en función transcendental el dar de sí no es sino la *innovación*.

El mundo, gracias a su dinamismo está en constante innovación. En constitutiva innovación.

La realidad ciertamente se va diversificando en todas sus innovaciones. Y en esta diversificación, la realidad, que comienza no haciendo sino haber estado ahí en forma de puro carácter activo por sí mismo, esta realidad va entrando dentro de sí misma en forma de *mismidad*: es la realidad como *misma*.

En un segundo estadio se va haciendo esta realidad no solamente misma, sino además se va abriendo a sí misma. Y a fuerza de ser misma termina siendo *suya*. Es justamente la *suidad* de la persona.

Y esta *suidad* de la persona, precisamente para poder serlo, tiene que tener un momento de la realidad, momento que es la realidad constituida *en común*: eso es la *sociedad* talitativamente. Transcendentalmente es la realidad en común.

Y sólo desde este punto de vista se puede entender, a mi modo de ver, el último aspecto del dinamismo, que es el dinamismo histórico, a saber: como un tipo, como la constitución de un nuevo tipo de mundo. La realidad se mundifica en diversos tipos.

Aquí nos encontramos con una especie de *seriación* que es más bien gradual y de orden metafísico, en que se va pasando de la mera diversificación de las variaciones a una *mismidad* de la realidad que es sí misma, a la realidad que se abre en la *mismidad* a ser una *suidad*, a la realidad que se convierte en un estatuto de *comunidad*, y se convierte en un tipo de *mundo distinto* para cada uno en épocas distintas de la historia.

Ahora bien, estas grandes etapas no son ciertamente las etapas de una gran realidad —lo he dicho varias veces, y lo vuelvo a repetir una vez más—, no se trata de que una cosa que fuese el Todo vaya pasando por estas vicisitudes. No. Es algo completamente distinto.

Cada uno de estos pasos acontece en primer lugar *solamente en las cosas reales*. La unidad respectiva es la sede de la causalidad. Y en la respectividad de las cosas, de las unas con las otras, acontece lo que he descrito acerca de la realidad en tanto que realidad, pero *en cada una*, y solamente en cada una de las cosas reales.

Y, en segundo lugar, no solamente acontece en cada una de las cosas reales, sino que acontece a la vez en millones de

cosas reales. Millones de seres vivos, millones de personas, millones de formas sociales en las que ciertamente acontece lo que aquí acabo de exponer.

Tercero, esto acontece siendo efectivamente lo que son respectivamente en el mundo, y por consiguiente teniendo el carácter de tiempo, *siendo tempóreamente* en el mundo.

En todas estas vicisitudes de la realidad, que más que vicisitudes son estructuras internas de la realidad en tanto que real, lo que encontramos es justamente esto: la realidad dando de sí en tanto que realidad.

Y esta unidad dinámica es la unidad dinámica de los grados de realidad. Digo unidad dinámica porque no me parece que la realidad sea cuestión de gradaciones (es decir, que haya unas realidades más reales que otras), sino que es una verdadera unidad dinámica en que cada realidad de tipo superior, en el orden de la realidad, se va montando sobre el *substratum* de una realidad de orden inferior. Y este montaje es una subtensión dinámica. Cada uno de los momentos de la realidad que he descrito subtiende metafísica y dinámicamente la realidad en su momento siguiente.

Por esto hay que decir que todo este dinamismo no afecta a la sustancia sino a las estructuras, a la realidad sustantiva.

La realidad del mundo es sustantividad y estructura, pero no es sustancia.

Y hay que añadir que esta realidad tiene como momento suyo interno el ser dinámica. Y ser dinámica no consiste en ser inestática, ni en algo superior. Consiste pura y simplemente en ser activa por sí misma.

Cuarto: activa y dinámica por sí misma, esta realidad a medida que va dando cada vez más de sí va siendo cada vez más realidad. No hay duda ninguna de que es cada vez más realidad. Lo cual no quiere decir que sea realidad más perfecta —eso es otra historia—. Pero innegablemente, insis-

to, es más realidad. Sin duda, es más imperfecta la realidad de un viejo que la de un hombre maduro, pero es más realidad. Esto no lo olvidemos. Se tiene en la vida cada vez más realidad. Y todo este dinamismo de la realidad no consiste en otra cosa sino en que la realidad es por sí misma, por ser activa, cada vez más realidad. Y lo es dando de sí. Lo que ocurre es que el dar de sí tiene justamente un límite. Este límite es la intrínseca caducidad dinámica de lo real en tanto que real.

CONCLUSION

Quería tratar en este estudio mío no sólo de unos cuantos dinamismos sueltos muy importantes en el mundo, y cada uno de ellos muy interesante por sí mismo. Me importaba hacer ver cómo todos ellos constituyen una unidad interna, y además intrínseca, que es el dinamismo intrínseco, multivalente pero perfectamente claro, de la realidad en tanto que realidad. Una realidad que comienza por estar y no hace más que variar, que entra en sí justamente haciéndose misma; que a fuerza de ser misma se abre a la suidad, que se estatuye en forma de comunidad y se estructura en la forma de un mundo. Hasta un cierto momento y un cierto límite solamente, porque la realidad es caduca, porque tiene un límite en su propia realidad.

Esta es la estructura dinámica de la realidad.

La realidad como esencia es una estructura. Una estructura constitutiva, pero cuyos momentos y cuyos ingredientes de constitución son activos y dinámicos por sí mismos. Por consiguiente, es absolutamente quimérico lo que se ha dicho algunas veces de mi libro *Sobre la esencia*. Se ha dicho que es un libro estático, y un libro puramente quiescente y de

conceptos. Lo siento mucho. Tendré o no tendré razón, pero estimo precisamente que el dinamismo compete esencial y formalmente a la esencia tal como la he descrito en mi modesto y pesado libro *Sobre la esencia*.

INDICE ANALITICO

- Abierto, a:
 esencia, 204, 206ss, 219-225, 312, 323.
 estructura a., 270.
 origen de la esencia a., 209-217.
Accidente:
 y sustancia en Aristóteles, 31.
Acción:
 como determinante estructural del espacio físico, 116.
 de efector, 205.
 del entorno, 169.
 del viviente, 195.
 dinámica, 196.
 en respuesta, 172.
 en suscitación, 172.
 formalización de aa., 182.
 inmanente, 195.
 transcendente, 187.
 transitiva, 187, 196.
 y acto, 174, 231, 232.
 y notas, 59.
 y posibilidad, 232.
 y sustantividad, 59.
Acrópolis: 265.
Actividad:
 biológica, 174s, 179.
 de persistencia, 171.
 del viviente, 170-184.
 ejercicio de aa., 186.
 estabilización de aa., 182.
 genética, 179.
 indole de la a., 170-184.
 inmanente, 187.
 límite de a., 165.
 lo real es activo por sí mismo, 88ss.
 respectividad de la a., 166.
 sistema de aa., 175s.
 tipo de a., 185.
 vital, 170.
 y cambio, 49.
 y realidad, 158.
Activo, a:
 dinamismo a., 165.
 distancia a., 165.
 estructura a., 188.
 función a., 175.
Acto:
 de causalidad, 214.
 de poseerse, 185.
 en Aristóteles, 17, 44ss.
 formal, 185.
 primero, 224s.
 reduplicativo, 185.
 segundo, 223.
 virtual, 160.
 y acción, 231s.
 y función, 231.
 y potencia, 230s, 323s.
Actuación:
 constitutiva, 315.
 y dinamismo, 315.
Actualidad:
 de realidad, 224.
 y duración, 300.
 y estar, 294.
 y estructura de un sistema sustantivo de notas, 37.
 y respectividad, realidad, mundo, ser, 25.
 y ser, 294.
Actualización:
 de posibilidades, 249.
 de potencialidades, 160, 171.
 de virtualidades, 160, 171.
Actuosidad:
 y actividad, respectividad, 88.
Adherente:
 nota a., 159, 311.
Ad-spirare: 265.
Afección:
 de los otros, 256.
Agustín de Hipona: iii, 287, 290.
Ahora: 280, 282s, 289s, 297s, 305.
 fuente, 290.
 mutabilidad del a., 290.
 quiescente, 290.
Aislamiento:
 de vivientes, 170.
 y asociación, 170.

y evolución, 170.
 Akitu: 285.
 Alberto de Sajonia:
 y la caída de los graves, 76.
 Alcibiades: 270.
 Alloiosis:
 en Aristóteles, 16, 109.
 Alteración: 129-157.
 dinamismo de la a., 176, 185, 201, 311.
 es un «dar de sí» distinto de la variación, 132.
 fases de la a., 163.
 por repetición, 159.
 por transformación, 159.
 sujeto de a., 164.
 y variación, 161.
 Alteridad:
 hábitud de a., 313.
 y estructura del ser y del logos en Platón, 15.
 y sustantividad, 159.
 Anaximandro: 320s.
 Animal:
 conducta del a., 183.
 de realidades, 206s, 210s, 218.
 esencia a., 219.
 hiperformalizado, 205, 207, 213, 218.
 historia de los animales, 180.
 medio del a., 221.
 organismo a., 176.
 psiquismo a., 176, 210.
 Animalidad:
 centralización de la a., 181.
 e inteligencia, 215.
 Animalización:
 de la vida, 180, 202.
 Antes: 280, 282s, 285, 288ss, 297s, 305.
 Antropología: 243.
 Apeiron: 320
khronos o. 284.
 Apertura: 207s.
 a la realidad, 220.
 causal a la personalidad, 233-237.
 Aparición:
 de formas, 212.
 Apoderamiento:
 de posibilidades, 237-240.
 y apropiación, 236.
 y evento, 238.
 Aprehensión:
 del tiempo, 306.
 Apropiación: 249.
 de posibilidades, 235, 313.
 y apoderamiento, 236.
 y vida, 313.
 Arcaico, a:
 función, 320.
 Arcantropo: 210, 268.
 Arcóntico:
 carácter, 321.
 Arithmós: 290.
 Arquico, a: 321.
 carácter a. del mundo, 262.
 Aristóteles: i, ii, 187.
 A. y el dinamismo causal, 71-74, 81, 88.
 arkhé, 74, 320.
 cambio, 286.
 definición de vida, 189s.
 el error de absolutizar el lugar, 112.
 el espacio es una idea ajena a la metafísica de A., 113.
 errónea concepción del movimiento en A., 111, 118.
 la forma radical de realidad para A., es ser *hypokeimemon*, sujeto, 31ss, 43.
 la materia prima, 135.
 las formas sustanciales, 135.
 potencia y posibilidad en A., 229s, 248.
 problema de la transformación en A., 135ss.
 problema del devenir en A., 16s, 42-50.
 realidades tangibles de las que partió A., 152.
 táxis, 279.
 tipos de variaciones, 109ss.
 transformación sustancial, 133ss.
 unidad del ser vivo, 191.
 y tiempo, 282ss, 286s, 289s.
 Arkhé:
 Aristóteles subsume la causación bajo la idea de a., 74, 320.
 Arkhé: 262, 320s.
 Asociación:
 de vivientes, 170, 179.
 y aislamiento, 170.
 Aspiración:
 y tradición, 265.
 Australopiteco: 267s.
 Australopitécido: 209.
 Autónoma:
 unidad a., 217.
 Autonomización:
 de funciones, 180.
 Autoposesión:
 y sustantividad, 186.
 y vida, 186.
 Autós, 192, 194.
 Básica:
 vida y estructura b., 167.
 Bauhaus: 265.
 Belén: 263.
 Bergson, H.:
durée, 290, 300
élan vital, 150, 186.
 problematización del átomo, 136.
 y tiempo, 303.

Biología: 167, 170, 178, 190, 211.
 Biológico, a:
 actividad b., 174s, 179.
 diferencia b., 178.
 factor b., 213.
 función b., 213.
 liberación b., 173s, 180, 183.
 Biosfera: 170.
 y medio, 170.
 Brinkner: 182.
 Buridan, J.: 304.
 Caducidad:
 de lo real, 327.
 Cambiante:
 estabilidad c., 298.
 Cambio:
 el devenir como «dar de sí» no es formalmente un c., 62.
 el devenir es un c. para Aristóteles, 45ss.
 y devenir, 188, 315.
 y duración, 293.
 y movimiento en Aristóteles, 16s.
 y respuesta, 199.
 y sucesión, 292.
 y tiempo, 292.
 y variación, 108ss.
 Campo:
 de acción, 182.
 del Universo, 51-55.
 electromagnético, 51, 109ss, 120.
 gravitatorio, 118ss.
 y mundo, 206.
 Carácter:
 arcóntico, 321.
 árcuico del mundo, 262s.
 de destino del mundo, 263.
 de «en sí», 207.
 de estímulo, 173.
 de la evolución, 177.
 de mismidad, 192.
 de quiescencia, 192.
 de suerte del mundo, 263.
 del dinamismo, 317-321.
 del medio, 170.
 del tiempo, 169, 326.
 ecológico, 170.
 espacio-temporal, 170.
 formal, 266-270.
 fluente, 199.
 social, 254.
 tópico, 261.
 Casa:
 medio como c., 170.
 Castro, C.: iv.
 Categoría:
 del locus, 168.
 del situs, 168.

Causa, causalidad:
 acto de c., 214.
 Aristóteles no ha definido lo que son cc., 81.
 averiguar cuál es la condición de c. no es lo mismo que averiguar cuál es una c., 84ss.
 como principio en Aristóteles, 71-74.
 crítica de la idea de c. por Hume, 76.
 efectora, 214s.
 eficiente, 234.
 el «cómo» manifiesta la causalidad, 98.
 el concepto de c. en Kant, 77s.
 el principio de inercia no es una ley causal, 76.
 en Galileo, 75s.
 exigitiva, 214.
 interna, 216.
 intrínseca, 215.
 la c. es la funcionalidad de lo real en tanto que real, 84ss, 317.
 la c. es una funcionalidad que no es propia de la c. ni del efecto, sino de ambas cosas, 89.
 la c. y la determinación se aplican al mundo y al cosmos, 91.
 la ley no es causa, 95.
 la sede de la c. es la respectividad, 91.
 primera, 244.
 restricción histórica de la noción de c., 74.
 y determinismo, 319.
 y evolución, 215.
 y éxtasis, 318.
 y funcionalidad, 317.
 y ley natural, 90.
 y libertad, 319.
 y mundo, 317s, 321s.
 y poder, 321.
 y predominio, 319s.
 Causación: 213.
 Causal:
 apertura c. a la personalidad, 233-237.
 dinamismo c., 158.
 Centralización:
 de la animalidad, 181.
 de la vida, 202.
 del sentir, 180.
 y vulnerabilidad, 181.
 Centralizado, centrado:
 sistema c., 181.
 Centro:
 del ser viviente, 169.
 y medio, 169.
 Cerebro:
 función del c. 183.
 Cerrada:
 esencia c., 207s, 323.
 Cíclico:
 tiempo c., 285.

Ciencia:
 absoluta, 191.
 e inteligencia, 215.
 y evolución, 159, 213.
 y filosofía, 160.
 y mutación, 160.
Circunscriptivae: 304.
 Clase:
 natural, 141.
 Colocación:
 del viviente, 167-170, 196.
 Combinación:
 funcional, 175.
 y mezcla, 175.
 y producción, 175.
 Comienzo:
 del mundo, 320.
 Complicación:
 y evolución, 176, 180.
 Común:
 realidad en c., 257.
 Comunidad: 325, 327.
 de lo real, 323.
 y sociedad, 254, 313.
 Comunización:
 dinamismo de la c., 260, 313.
 y despersonalización, 257.
 «Con»: 225, 227, 247s, 250s, 265.
Concepto descriptivo del tiempo:
 de X. Zubiri, 284, 308.
 Condición:
 y cosa sentido, 228, 248.
 Conducta:
 animal, 183.
 Configuración: 183.
 Conspiración:
 y tradición, 265s.
 Constantes universales: 156.
 Constitución:
 de esencia, 311s.
 de la materia viva, 178, 202.
 de la mismidad, 184.
 de sustantividad, 311.
 de un organismo, 179.
 de un sistema de notas, 34.
 definición de c., 38.
 del tiempo, 305.
 Constitutivo, a.:
 actuación c., 315.
 nota c., 219, 311.
 orden c., 175.
 Constituyente:
 esencia c., 159.
 Constructo, a: 218.
 estado c., 248.
 estructura c., 313.
 sistema c., 190.
 y sentido, 248.
 Contar con:
 el tiempo, 305.
 Continuidad:
 del tiempo, 282s, 287.
 Continuo:
 fluente, 286.
 Control:
 del medio, 166, 172.
 específico, 166, 172, 201.
 Convivencia:
 dinamismo de la c., 247-275.
 e inteligencia, 253.
 «mí mismo» en c., 252.
 y especie, 257.
 Corporeidad: 259, 266.
 Corteza cerebral:
 función de la c., 182s.
 según Brinkner: 182.
 Corticalización: 182s, 202.
 Cosa:
 e instancia, 246.
 independencia de la c., 205.
 real, 160, 227.
 respecto de la c., 174.
 sentido, 227s, 248.
 Cosmos:
 carácter talitativo del c., 94.
 y mundo, 91.
 y orden talitativo, 50, 57.
 Costumbre:
 y hábito, 173.
 Coulomb, C.:
 carga eléctrica, 51, 53.
 Creación:
 e innovación, 186.
 factor de c., 172.
 y estabilidad, 183.
 y vida, 172, 186.
 Creadora:
 formalización c., 202s.
Crítica de la razón pura:
 de I. Kant, 77.
 Cronología: 289.
 Cronometría: 288s.
 Cualitativa:
 diferencia: 210s.
 Cuándo: 281.
 Cuandocación: 281.
 Cuantitativa:
 diferencia c., 210.
 Cuasi-creación:
 humana, 324.
 y libertad, 250.
 y vida, 239.
 Cuánto: 287s.
 Cuerpo:
 dinamismo del c. social, 263-266.
 e inteligencia, 208.
 lugar de un c. físico, 168.
 realidad del c. social, 261ss.
 social, 259, 261, 313.
 y materia, 178.

«Dar de sí»:
 como variación, 108, 240.
 constitutivo de la realidad, 61ss.
 e innovación, 324.
 en actividad, 88.
 en Dios, 62.
 en funcionalidad, 97.
 en notas adherentes o adventicias, 107.
 grados del d., 200.
 modo de d., 204.
 momentos del d., 199s.
 ser del d., 295.
 y «de suyo», 204.
 y devenir, 241.
 y dinamismo de lo real, 64, 184, 203,
 295, 309, 316, 322.
 y estar, 294, 296, 304, 309s.
 y evolución, 185, 242.
 y lugar de los cuerpos, 121.
 y mismidad, 188, 204.
 y mundo, 317.
 y persona, 225.
 y «prefijar», 107.
 y realidad, 239.
 y responder, 171.
 y suificación, 241.
 y tiempo, 293, 308.
 y vivir, 200.
 Darlington, C.D.: 178.
 Decurso:
 de la vida humana y Yo, Hombre, 28.
 personalizante, 240.
Definitivae: 304.
 Definición:
 de la vida, 312.
 metafísica, 166.
 por géneros y diferencias, 166.
 Demás: 252s.
 Demora:
 en el ser, 299.
 Desarrollo:
 de virtualidades, 324.
 e historia, 267s.
 Descartes, R.: 175.
 Descripción:
 del tiempo, 282-289.
 «Desde»: 226, 248, 251.
 Despersonalización:
 dinamismo de la d., 156.
 y comunización, 257.
 y sociedad, 313.
 Después: 281ss, 285, 288ss, 297s,
 305.
 Desrealización: 269s.
 Destino: 263.
 carácter de d., 263.
 «De suyo»:
 carácter estructural, 38, 42.
 génesis del d. 148.
 momento del dinamismo, 188.
 ser del d. 184.
 «sí» del d. 160.
 y actividad, 316.
 y «dar de sí», 7, 204.
 y «en sí», 60.
 y extruicio, 100.
 y mismidad, 193.
 y realidad, 6, 29, 200, 203, 206
 y respectividad, 57.
 y suidad, 207.
 Determinación:
 y causalidad, 89, 319.
 y mundo y cosmos, 91.
 Determinante:
 función d., 160.
 Determinismo:
 aspecto de la cosa, 99.
 d. no legal, 97.
 postulado de la ciencia, 79.
 y causalidad, 319.
 y determinación, 89, 95.
 y libertad, 92.
 Devenir:
 afecta primariamente a la realidad, 30.
 como «dar de sí», no es cambio, 62,
 241.
 como problema ontológico, 20.
 como procesualidad dinámica, 52, 55.
 dinamismo en que aparecen formas
 nuevas de realidad, 149ss.
 en Aristóteles, 16, 45-50.
 en el movimiento el d. es mínimo y el
 cambio máximo, 122.
 en otro, 305.
 en Parménides, 13.
 en Platón, 14s.
 es un cambio, 18s.
 histórico, 270.
 lo que deviene es un sujeto, 19-20.
 los supuestos del d. en la filosofía
 griega, 18.
 metafísico, 160.
 no afecta al ser, 41.
 paso del no ser al ser, y viceversa, 11s.
 significado del d., 11.
 vital, 188.
 y cambio, 18-19, 42, 122, 188, 315.
 y dinamismo, 315.
 y realidad, 6.
 y sustantividad, 39.
 y vivir, 200.
 Deviniente:
 realidad d., 201.
 Dialéctica:
 d. de ser y de no-ser, 13-17.
Dialéctica de la naturaleza:
 de F. Engels, iii.
Dió-légein:
 y devenir, 12.

Diálogos sobre la nueva ciencia.
de Galileo, 75.

Diels, H.-Kranz, W.:
12 B 1, 1-2, 320.
22 B 54, 321.
28 B 6, 1-2, 13.
28 B 7, 1-2, 13.
28 B 8, 12-15, 13.

Diferencia:
biológica, 178.
cualitativa, 210s.
cuantitativa, 210.
de viviente, 169.
definición por d., 166.
psíquica, 210.
talitativa, 220.

Dike: 321.

Dimensión:
del tiempo, 285.
esencial, 177.
evolutiva, 177.
talitativa, 184.

Dimensión histórica del ser humano:
de X. Zubiri, 260.

Dinamismo:
activo, 165.
carácter del d., 317-321.
causal 71-104, 158.
de generación, 311.
de la alteración, 129-157, 176, 185,
201, 311.
de la comunización, 260, 313.
de la convivencia, 247-275.
de la despersonalización, 256.
de la estabilidad, 164s, 201.
de la historia, 266, 272s, 313, 325.
de la incorporación, 263.
de la mismidad, 158-204, 312, 323.
de la mundificación, 272ss, 313.
de la personalización, 225s, 237, 312.
de la realidad, 158, 163, 302.
de la repetición, 141.
de la suidad, 205-245, 312s.
de la variación, 105-128, 176, 311,
322.
de la vida, 197.
de la vitalidad, 194, 198.
de lo real, 201.
de transformación, 311, 322.
del cuerpo social, 263-266.
del enclasmiento, 141.
del mundo, 299, 309, 324.
en Aristóteles, 71-74.
en respectividad, 165, 302.
estratos del d., 188.
evolutivo, 176, 216.
forma general del d., 280ss.
genético, 176.
interno, 165.
metafísico, 161.

realidad en su d., 311-327.
sujeto del d., 317.
tipo de d., 159, 171.
unidad de d., 275.
vital, 177, 203.
y actuación, 315.
y cambio, 61, 63.
y véase «dar de sí», 63, 184, 203, 295,
309, 316, 322.
y devenir, 23, 315.
y esencia, 102s, 328.
y fuerza, 61.
y mundo, 63, 88.
y posibilidad, 225-233.
y proceso, 63.
y qué, 315s.
y respectividad, 314.
y tiempo, 123, 281, 296, 301.
y variación, 112.
y vida, 167.

Dios:
y causalidad, 89, 244.
y creación, 243s.
y véase «dar de sí», 62.
y definición del movimiento, 19.
y movimiento, 118.
y multiplicación, 142s.

Dirac, P.A.M.:
y el determinismo científico, 80.

Dirección:
espacio y d., 169.
y orientación, 169.
y tiempo, 289.

Direccional:
estructura d., 287.

Dispersión:
y vida, 170.

Distancia:
activa, 165.

Distensio quaedam animi: 287, 290.

Distinción:
e independencia, 166.
respectiva, 166.

Doctrina de la Ciencia:
de J.G. Fichte, 191.

Dominación:
y poder, 234, 320.

Dónde: 281.

Dotes:
sistema de d., 233.

Driesch, H.: 190.

Duración:
del tiempo, 170, 282.
en esfuerzo, 301.
fluente, 301.
y actualidad, 300.
y cambio, 293.
y dureza, 300.
y tensión, 290.

Duratio: 300.

Durée: 290, 300.
Dureza:
y duración, 300.
Durkheim, E.: 254.
Dynamis: 17, 43ss, 61, 88, 117, 151, 157,
229s, 232s, 238s, 248, 320.

Ecológico, a:
carácter e., 170.
estructura e., 170.
medio e., 170.

Edad:
del ser vivo, 169.
y tiempo, 288.

Eddington, A.S.: 156.

Educación, 208.

Efecto:
está rigurosamente determinado, 95.

Efector:
acción de e., 205.

Efectora:
causalidad e., 214s.

Eficiente:
causa e., 234.

Eidos:
como causa en Aristóteles, 72ss.
del no-ser en Platón, 15.

Enai: 189.

Einstein, A.:
equivalencia de masa y energía, 53,
138.
niega la fuerza de gravitación, 120,
155.
principio de relatividad, 118ss.
y determinismo científico, 80.
y tensor de Ricci, 154.
y tiempo, 303.

Ejercicio:
de actividades, 186.
de la inteligencia, 211.

Elon uito:
de H. Bergson, 150s, 186, 267.

Elección:
libre, 249.

Elemento:
innovación de e., 176.
transformante, 159.

Empirismo:
y percepción sensible, 82ss.

Emergencia:
del pasado, 290.

Enclasmiento:
dinamismo del e., 141.

Energía:
equivalencia de e. y masa, 53, 139.
lo que entiende un físico por e., 139.
transformación de la e. en materia,
139.

Enérgeia-entelékheia:
de la mismidad en la variación estructural, 157.
en Aristóteles, 17, 44ss, 117, 248.

Enfrentarse:
habitud y modo de e., 173s.

Engels, F.: iii.

«En mí»: 6.

«En propio»:
carácter formal de la realidad, 29.
véase «de suyo».

«En sí»: ii.
carácter del «e. s.», 207.
modo del «e. s.», 208.
realidades «e. s.», 100.
por ser «de suyo», toda realidad es «e. s.», 60.

Ente:
tópico, 262.

Entitativo:
incremento e., 186, 200.

Entomo:
acción del e., 169.
del viviente, 168.

Equilibrio:
de estructuras, 171.
dinámico, 166, 195, 198s, 202.
homeostático, 181.
químico, 182.
restauración del e., 171.
reversible, 198, 202.
ruptura de e. y suscitación, 171.
y vida, 172, 198.

Emout, A: 298.

Escolástica: iii, 181.

Escolásticos: 304.
actuales, 190.

Esencia:
abierta 100-104, 204, 206ss, 219-225,
312, 323.
animal, 219.
cada e. tiene un sistema determinado
de potencialidades, 151.
cerrada, 100-104, 207s, 323.
constitución de e., 311s.
constituyente, 159.
de la vida, 188.
de sustantividad, 184.
del tiempo, 290-299.
distinción entre e. y existencia, 93.
específica, 159.
genética, 144.
humana, 219.
inteligente y volente, 101, 220.
la e. reifica, 106.
origen de e. abierta, 209-217.
quiditativa, 159, 253.
sustantiva, 312.
y dinamismo, 328.
y sistema de notas, 35, 100.

Esencial:
 actividad e., 188.
 dimensión e., 177.
 estructura e., 172.
Esfuerzo:
 duración en e., 301.
Espacial:
 estructura e., 169.
Espacio:
 es la respectividad fundada en la ocupación del lugar, 113.
 estructura e-temporal, 169s.
 estructuras del e., 114ss.
 euclidiano, 24.
 función en el e., 169.
 la producción de tipos de e. es un logro de la evolución, 155.
 libre juego de movimientos mecánicos, 116.
 no-arquimediano, 24.
 ocupación del e., 304s.
 ocupar el e. es estar en él *circumscriptivamente*, 125.
 se puede estar en el e. *definitivamente*, 125.
 tipos de e., 154ss.
 vital, 169.
 y dirección, 169.
 y orientación, 169.
Especiación:
 y *phylum*, 153.
Especie:
 e. individuo, 179.
 estabilidad de la e., 206, 213.
 evolución de las ee., 213.
 humana, 210.
 variedad de ee., 210.
 y convivencia, 257.
Específico, a:
 control e., 166, 172.
 esencia e., 159.
Espíritu:
 no ocupa el cuerpo, 124.
 y topicidad, 271.
Espontaneidad: 195.
 e inmanencia, 197.
 y vida, 187, 194.
Espontáneo:
 y forzado, 194s.
Esquema:
 constituyente, 145.
Esse reale:
 el ser sustantivo como e.r., 24.
 es erróneo hablar de e.r., 27.
Essenda: 250, 310.
Estabilidad: 194, 215.
 cambiante, 298.
 de la especie, 206.
 de la materia, 162, 208.
 dinámica, 161.
 dinamismo de la e., 164s.
 estructural, 165.
 identificable, 163.
 tipo de e., 165.
 y creación, 183.
 y realidad, 299.
Estabilización:
 de actividades, 182.
 de la especie, 213.
 de la materia, 178, 201s.
 del medio, 202.
 dinamismo de la e., 201.
Estado:
 constructo de las notas de un sistema sustantivo, 36, 87, 248.
 de la materia, 162.
Estar:
 en el mundo, 279-310.
 en el tiempo, 304-309.
 en respectividad, 294.
 y actualidad, 294.
 y dar de sí, 294, 296, 301, 304, 309.
 y ser, 309.
Estimulación: 174, 206.
 función de e., 180.
Estimulante:
 realidad e., 218s.
Estimulidad:
 formalidad de e., 173, 218.
 y realidad, 214, 218.
Estímulo:
 carácter de e., 173.
 liberación del e., 180, 183.
 real, 218.
 se contraponen a la realidad, 42.
 sentir un e., 173.
 y realidad, 29, 218.
 y respuesta, 171.
 y suscitación, 171.
Estoicos:
 y evolucionismo, 160.
Estrato:
 de dinamismo, 188.
 de la vida, 202.
 evolución de e., 176.
Estructura:
 abierta, 270.
 activa, 188.
 básica y vida, 167.
 constructa, 313.
 de sentido, 226.
 definición formal, 37, 87.
 del dinamismo de la santidad, 217-240.
 del psiquismo, 211.
 del tiempo, 123, 285, 287.
 del Universo es constitutivamente dinámica, 119.
 del viviente, 176, 195.
 dinámica, 166s.
 dinámica de la realidad, 321-327.
 direccional, 287.
 ecológica, 170.
 equilibrio de e., 171.
 esencial, 172.
 espacial, 169.
 espacio-temporal, 169.
 física, 166.
 física del espacio, 117.
 génesis de e., 159.
 habitud-respecto, 174.
 identidad de e., 164.
 material, 166.
 metafísica de la génesis esencial, 147.
 métrica, 287s.
 modificación de e., 207s.
 persistencia de e., 171.
 respectiva, 166.
 reversible, 166.
 sinóptica, 305s.
 social, 258s.
 somática, 210.
 suscitación-respuesta, 172.
 sustancial, 166.
 sustantiva, 159, 161, 165, 171, 175.
 sustantividad de las e., 222.
 topológica, 282, 287.
 transformación de e., 212.
 variaciones de e., 164.
 viva, 165s, 180, 185, 200, 202.
 y actividad, 188.
 y dinamismo, 158.
 y habitud, 174.
 y mismidad, 194, 197.
 y movimiento, 198.
 y organismo, 166.
 y ser vivo, 167, 180, 190.
 y sociedad, 226.
Estructura dinámica de la realidad:
 de Zubiri, i, ii, iii, 7, 9, 11, 20, 23.
Estructural:
 estabilidad e., 165.
 momento e., 195, 255.
 nota e., 184, 190.
 orden e., 202.
 persistencia e., 163.
 sistema e., 163.
 sustantividad e., 165.
 unidad e., 190s.
Etapas:
 de la evolución, 209s.
Eternidad: 300.
Evangelio: 263.
Evento: 249.
 y apoderamiento, 238.
 y hecho, 236.
Evolución: 159, 162, 176, 178, 201, 312.
 carácter de la e., 177.
 de estratos, 176.
 de la materia, 177.
 de las especies, 213.
 de un germen, 160.
 e historia, 268.
 e innovación, 213.
 e integración, 160.
 e interiorización, 184.
 etapas de la e., 209s.
 marcha de la e., 205.
 mecánica de la e., 167, 190, 213.
 modificación de la e., 208.
 no es actualización de virtualidades, 147.
 no es mutación, 147, 160.
 y aislamiento, 170.
 y causalidad, 215.
 y complicación, 176.
 y dar de sí, 185, 242.
 y generación, 160, 170.
 y hombre, 209, 212.
 y homínido, 212.
 y mutación, 160.
 y potenciación, 242, 324.
 y respectividad, 216.
 y transformación, 161.
 y vida, 170, 176, 186, 205.
Evolution créatrice:
 de H. Bergson, 150.
Evolutivo, a:
 complicación e., 180.
 dimensión e., 177.
 dinamismo e., 176, 216.
 gradación e., 201.
 vía e., 211.
Égíptica:
 causalidad e., 214.
Existencia:
 y esencia, 93.
 y realidad, 29.
Éxtasis:
 y causalidad, 318.
 y libertad, 319.
Esbozo:
 y vida, 313.
Factor:
 biológico, 213.
 de creación, 172.
Facultad:
 en Aristóteles, 43.
Fases:
 de las alteraciones, 163.
Fenomenología: iii.
Fenomenología del Espíritu
 de G.W.F. Hegel, iii.
Ferraz, A.: iv.
Fichte J.G.:
Doctrina de la Ciencia, 191.
 el yo en F., 34.
Filético, a:
 unidad f., 159.

337

Finalidad:
y posibilidad, 229.

Física: 177, 192, 203, 303.
actual, 162.
antigua, 293.

Física:
de Aristóteles, 17ss, 43ss, 117, 133, 284.

Physis: 43.

Fluencia:
y hombre, 249.
y tiempo, 286s.
y vida, 198, 267.

Fluens: 290.

Fluente:
ahora f., 290.
carácter f., 199.
continuo f., 286.
duración f., 301.

Forma:
aparición de f., 212.
en Aristóteles, 135.
en F. Suárez, 33.
general del dinamismo, 280ss.
sustancial y vida, 190.

Forma animae: 211.

Formal:
acto f., 185.
carácter f., 266-270.

Formalidad:
de estimulidad, 173, 218.
de realidad, 218.

Formaliter: 244, 316.

Formalización:
animal, 210.
creadora, 202s.
de acciones, 182.
función de f., 183.
interna, 183.
sistema de f., 183.

Forzado:
y espontáneo, 194s.

Friburgo: 190.

Fuerza:
de gravitación, según A. Einstein, 120.
definición de f. por I. Newton, 119.
y dinamismo, 61s.
y movimiento, 119.

Función:
activa, 175.
arcaica, 320.
autonomización de funciones, 180.
biológica, 213.
de estimulación, 180.
de formalización, 183.
de la corteza, 182s.
de sentir, 173, 180.
de ser vivo, 169.
de transformación, 160.
determinante, 160.

del cerebro, 183.
en el espacio, 169.
inferior, 182.
intrínseca, 160.
orden de la f., 175.
periódica, 169.
reproductora, 179.
superior, 182.
susceptible, 180.
transcendental, 160, 184, 203, 208, 216, 220s, 244, 257, 324.
y acto, 231.

Funcional:
combinación f., 175.
sistema f., 175.

Funcionalidad:
de lo real, 317.
del poder, 234.
y causalidad, 84, 88, 98, 158, 317.

Funcionamiento:
del sistema, 175.

Futurición: 291.

Futuro: 282s, 285s, 289s, 297, 299.
y «por venir», 291.

Galaxias:
producción de las g., 94.

Galileo Galilei:
causalidad y movimiento inercial en G., 75ss, 113.
línea recta en la inercia de G., 116.
superación del concepto aristotélico de movimiento elemental, 117.

Generación:
dinamismo de g., 311.
no es mera originación, 146.
sexual, 179, 202.
y evolución, 159s, 170.
y génesis, 143ss.
y transformación, 134.
y vida, 170, 324.

General:
forma g. del dinamismo, 280ss.

Género:
definición por g., 166.

Génesis:
como tipo de alteración, 142ss.
de estructuras, 159.
de la realidad en cuanto tal, 148.
esencial, 142ss.
estructura metafísica de la g. esencial, 147.
y «de suyo», 148.
y generación, 144, 159.

Genético, a:
actividad g., 179.
dinamismo g., 176.
paso g., 211.
vía g., 211, 312.

Geometría: 169.

Germen:
evolución de g., 160.

Gerundivo, a:
ser g., 299, 310.
unidad g., 298.

Gerundividad:
y tiempo, 297.

Geulincx, A.: 283.

Goldschmidt, R.: 190.

Gradación:
dinámica, 161.
evolutiva, 201.

Gracia, D.: iv.

Grado:
de realidad, 161, 200; 326.
del dar de sí, 200.
inferior, 161.
superior, 161.

Gran Enciclopedia del Mundo: 284.

Gravitación:
como determinación estructural del espacio físico, 116ss.

Grecia: 240.

Habérselas:
hábitud y modo de h., 173, 255.

Hábito:
y hábitud, 173.

Hábitud:
de alteridad, 313.
estructura de h.-respecto formal, 174, 202.
para nutrirse, 173s.
para sentir, 173s.
y costumbre, 173.
y estructura, 174.
y hábito, 173.
y modo de enfrentarse, 173s.
y modo de habérselas, 173, 255.
y poder, 256.

Hacerse cargo:
de la realidad, 219s.
de la situación, 206, 213, 218.

Harmonía: 321.

Hecho:
y evento, 236.
y suceso, 236, 269.

Hegel, G.W.F.: i, iii, 191s, 217, 254, 266s, 271, 273, 298, 314.

Heidegger, M.: 102, 219, 296, 306.

Heráclito: 321.

Héxis: 173, 255s.

Hilemorfismo: 190.

Hiperformalización: 205s, 215.
grado de h., 217s.

Hiperformalizado, a:
animal h., 205, 207, 213, 218.
vida h., 217.

Hiper-mismo, a:
vida h., 217.

Hipermisividad: 222.

Historia: 208, 258-275, 313.
de la Filosofía, 195, 281.
de los animales, 180.
del Universo, 202.
dinamismo de la h., 266, 313.
e individuo, 271.
filosofía de la h., 260.
sujeto de la h., 266, 271.
y desarrollo, 267s.
y evolución, 268.
y mundo, 270, 325.
y posibilidades, 268s.
y sociedad, 266.
y suceso, 269.
y transcurso, 268s.

Histórico:
devenir h., 270.
dinamismo h., 272s, 325.

Hombre: 180, 188, 194, 201, 204s, 210.
de Cro-Magnon, 210, 267.
de Grimaldi, 210.
de Neanderthal, 210s.
es una realidad psicósomática, 27s.
nota del h., 208.
sustantividad del h., 207.
tipo de h., 210.
y evolución, 209, 212.
y fluencia, 249.
y mundo, 223.
y psiquismo, 176.
y realidad, 221, 243.
y tiempo, 301.

Homo habilis: 210, 268.

Homo sapiens: 210.

El hombre y Dios
de X. Zubiri, iii.

Homeostasia: 202.

Homeostasis: 181s.
y poder, 256.

Homeostático:
equilibrio h., 181.

Hominido: 209s.
hominización del h., 211.
transformación del h., 212.
y evolución, 212.

Hominización:
del homínido, 211.

Humano, a:
esencia h., 219.
especie h., 210.
psiquismo h., 215s.
vida h., 193.

Hume, D.:
y causalidad, 76-86.

Husserl E.: iii.

Hyle:
como causa en Aristóteles, 72.

Hypokeímenan:

en Aristóteles, 16, 31ss, 43.
es lo que deviene, 20, 31.
y *ousía*, 43.
y *physis*, 43.

Identidad:
de estructura, 164.
de sustantividad, 165.
del ser vivo, 191s.
e intimidad, 224.
principio de i., 191.
reversión en i., 224.
y mismidad, 184s.

Identificable:
estabilidad i., 163.

Ilimitado:
tiempo i., 284.

Impetu:
en la filosofía medieval, 119.

Impresión de realidad:
específica del hombre, 83.
«In»: 187s, 196s, 250.

Incorporación: 264, 266.
dinamismo de la i., 263.

Incremento:
entitativo, 186, 200.

Indefinido: 320.
tiempo i., 284.

Independencia:
de las cosas, 205.
del medio, 166, 201.
respectiva, 166.
y distinción, 166.

Independiente:
del medio, 172.

Individuación:
y evolución, 153.

Individuo: 160.
e historia, 271.
los *singuli* no son i., 141.
y especie, 179.

Indole:
de actividad, 170-174.
del lugar, 168.
metafísica, 270-274.

Inferior:
función i., 182.
grado i., 161.

Influencia:
y poder, 156.

Inherente:
propiedad i., 159.

Inmanencia: 187s, 196.
y espontaneidad, 197.

Inmanente:
acción i., 195.
actividad i., 187.
y transitivo, 195s.

In-manere: 195s.

Innovación: 214s.
de elementos, 176.
de la inteligencia, 213.
de propiedades, 176.
y creación, 186.
y dar de sí, 324.
y evolución, 213.
y libertad, 250.
y sistema, 176.

Innovada:
propiedad i., 176.

Inquietud: 250.

Instancia: 228.
recurso i., 226.
y cosa, 248.

Integración:
de mutación, 160, 312.
y evolución, 160.

Intelectiva:
esencia i., 220.

Inteligencia: 101, 208, 210, 306s.
ejercicio de la i., 211.
esencias i., 101.
innovación de la i., 213.
personal, 217.
producción de i., 214s.
sentiente, 83, 307.
«suya», 217.
y animalidad, 215.
y cuerpo, 208.
y razón, 211.
y realidad, 218ss, 253.
y sensibilidad, 215.
y sentidos, 214.

Inteligente:
esencia i., 220.

Interacción:
en sistema, 162s.

Interioridad: 183.

Interiorización:
de la materia, 183, 202.
de la vida, 178.
del ser vivo, 183.
nuclear, 202s.
y evolución, 184.

Interno, a:
causalidad i., 216.
dinamismo i., 165.
formalización i., 183.
mismidad, 191, 216.

Intimidad:
e identidad, 224.

Intramaterial:
propiedad i., 176.

Intramundano, a:
metafísica i., 216.

Intrinseco, a:
causalidad i., 215.
función i., 160.
unidad i., 183.

Intuición:
y tiempo, 302.
Intus: 183.
Irrealidad: 238.
Israel: 263, 285.

Jesucristo: 262s.
Juan Evangelista: 264.
Justeza: 321.

Kairós: 288.
Kalah:
pácati bhutoni, 308.
samhārate prajah, 308.
Kant, I.: iii, 281, 295s, 302.
causa, 77-86.
Katz, D.: 182.
Keimeran:
en Parménides, 43.
Krónos: 284, 308.
definición aristotélica, 289.
Klein, F.: 177.
Kraft: 234, 320.

Laín Entralgo, P.: 186.
Leibniz, G.W.:
causalidad, 72, 82.
dinamismo, 61, 75, 87.
ficción leibniziana, 92.
las notas no son fuerzas activas en el sentido de L., 59.
posibilidad, 44.
vis, 295.

Ley:
del campo, 52ss.
leyes estructurales, 155.
niveles, 96.
no todo tiene carácter de i., 99.
y causalidad, 90, 95.
y determinismo, 79.

Liberación:
biológica, 173s, 180, 183.
del estímulo, 180, 183.

Libertad:
e innovación, 250.
problema de la i., 92.
y causalidad, 319.
y cuasi-creación, 250.
y éxtasis, 319.

Libre:
elección i., 249.
movilidad i., 169.

Límite:
de actividad, 165.
del tiempo, 284.

Lineal:
tiempo i., 285.
«Lo» mismo: 188, 199s, 224, 249, 312.

Locus: 167ss.
categoría del i., 168.

Lógos:
spermatikáí, 160.

Logos:
todo i., es un decir algo, 14.
y accidente en Aristóteles, 31.
y articulación de ser y no-ser, 12.

Lugar: 159, 311.
de un cuerpo físico, 168.
de un viviente, 167, 169.
indole del i., 168.
ocupación de i., 113, 122.
respectivo a las demás cosas, 112.
variación de i., 322.
y mundo, 261.
y situación, 168s, 202.

Luz:
como determinante estructural del espacio físico, 116ss.
metafísica de la i. y ser, 26.
y luminaria, 26.

Macht: 234, 320.
Manencia: 196s.
Manere: 187, 196s.
Mantenimiento:
de la sustantividad, 171.

Marcha:
de la evolución, 205.
de la realidad, 217.
de la vida, 183, 203.

Maritain, J.: 190.
Martínez Martínez, J. A.: iv.

Masa:
y energía, 53.

Matemáticas: 286.

Materia: 176.
como causa en Aristóteles, 72.
concepto de m., 175.
constitución de la m. viva, 178, 202.
estabilidad de la m., 162, 208.
estabilización de la m., 178, 201s.
estado de la m., 162.
evolución de la m., 177.
interiorización de la m., 183, 202.
molecular, 162.
prima
en Aristóteles, 135.
en F. Suárez, 136.
tipos de m., 153, 162, 176.
vitalización de la m., 178.
viva, 177.
y cuerpo, 178.
y energía, 138.
y organismo, 177.

Material:
estructura m., 166.
propiedad m., 176.

Mauer:
mandíbula de M., 210.

Maxwell J.C.:
campo electromagnético, 51, 53, 90.

«Me»: 181, 223s.

Mecánica:
de la evolución, 167, 190.
newtoniana, 64.
propiedad m., 175.

Mecanismo:
de la evolución, 213.
de respuesta, 173.
de suscitación, 173.

Mediación:
y posibilidad, 229.

Medida:
del movimiento, 289.
del tiempo, 290.

Medioevo: 240.

Medio:
biosfera como m., 170.
carácter del m., 170.
como casa, 170.
control del m., 166, 172, 201.
del animal, 221.
del viviente, 168ss, 179, 194s.
ecológico, 170.
estabilización del m., 202.
independencia del m., 166, 172, 201.
y centro, 169.
y ocasión, 195.
y mundo, 206, 221.

Meillet, A.: 298.

Meiosis: 179, 202.

Mensura:
y tiempo, 303.

Metafísico, a:
como ciencia y como saber del orden
transcendental, 244.
definición m., 166.
devenir m., 160.
dinamismo m., 161.
general, 244.
hegeliana, 191.
índole m. del dinamismo del cuerpo
social, 270-275.
intramundana, 216.
libros de m., 321.
sentido m., 165.
unidad, 323.

Metafísica
de Aristóteles, 43ss, 71ss.

Métrica:
estructura de la m., 287s.

Mezcla:
y combinación, 175.
y resultado, 175.

«Mi»: 223s.

«Mi mismo»: 226, 248, 251.
en convivencia, 252.

Minkowski, O.: 305.

Mismidad: 158-204, 208, 249, 324.
carácter de m., 192.
constitución de la m., 184.
de estructuras, 197.
de la realidad, 325.
del sí mismo, 192.
dinámica, 193.
dinamismo de la m., 158-204, 312,
323.
e identidad, 184s.
interna, 191, 216.
momento de m., 192-201.
movimiento de la m., 197.
pasiva, 193.
y dar de sí, 188, 204.
y estructura, 194.
y persistencia, 185.
y persona, 209.
y quiescencia, 192.
y respectividad, 201.
y reversibilidad, 198.
y subjetualidad, 193.
y suidad, 209, 222.

«Mismo», «a»: 191, 197s, 324, 327.

Möbius, P.J.:
banda de M., 169.

Modificación:
de estructuras, 207s.
de evolución, 208.

Modo:
de dar de sí, 204.
de enfrentarse y habitud, 173s.
de habérselas y habitud, 173, 255.
de realidad, 220.
de ser, 203, 299.
de temporeidad, 304.
de/ en sí, 208.
del *in*, 197.
del tiempo, 299-301.
vida como m., de realidad, 184-204.

Mora: 263.

Molecular:
materia m., 162.
sistema m., 166.
sustantividad m., 162ss.

Momento:
de la mismidad, 192-201.
de la sustantividad, 255.
de mutación, 161.
del dar de sí, 199s.
dinámico, 171, 181.
estructural, 195, 255.

Montpellier: 187.

Mora *in esse*: 298.

Móvil:
en Aristóteles, 16, 31, 117.

Movilidad:
libre, 169.

Movimiento:

causa del m., 121.
de la mismidad, 197.
de la vitalidad, 197.
en Aristóteles, 16ss, 42-50, 109ss.
en Parménides, 13.
en Platón, 15.
local, 110.
mecánico, 109ss.
medida del m., 298.
quiescente, 191s.
relatividad intrínseca del m., 117.
sujeto del m., 164.
vital, 192, 196s, 222.
y devenir, 13.
y estructura, 198.
y móvil, 117.
y respuesta, 199.

Muerte: 165, 240.

Multiplicación:
y generación, 143ss.

Multiplicidad:
de los *singuli*, 141.

Mundinidad:
de lo real, 323.

Mundanización:
metafísica de la m., 274.

Mundificación: 274.
de la suidad, 274.
dinamismo de la m., 272ss.

Mundificante:
dinamismo m., 313.

Mundización:
dinamismo de la m., 313.

Mundo: 25, 158, 271, 294, 326s.
carácter áruico del m., 262s.
carácter de destino del m., 263.
carácter de suerte del m., 263.
comienzo del m., 320.
como orden de la realidad en cuanto
tal, 57.
como respectividad, 94.
dinamismo del m., 299, 309, 324.
e historia, 270, 325.
¿está compuesto de sustancias?, 51.
estar en el m., 279-310.
nuestro, 260, 313.
principio del m., 320.
respectividad del m., 213.
y campo, 206.
y causalidad, 317s.
y cosmos, 91.
y cuerpo social, 261.
y dar de sí, 317.
y dinamismo, 64.
y hombre, 223.
y lugar, 261.
y medio, 206, 221.
y respectividad, 302, 314.
y sistema de posibilidades, 260.
y sociedad, 259.

y topicidad, 261s.

Mutabilidad:
del ahora, 290.

Mutación: 159.
integración de m., 160, 312.
momento de m., 161.
y génesis, 146.
y evolución, 160.

Nacimiento: 165.

Nada: 172, 200.

Nagata, M.:
teorema de Nagata y Smirnov, 115.

Natura naturans: 91, 214s.

Naturaleza: 214.

Nazaret: 263.

Neantropo: 210, 268.

Nervioso:
sistema n., 182s.

Neoescolásticos:
y evolución, 160.

Neolítico: 267.

Neoplatónicos: 243.

Newton, I.:
definición de fuerza, 119.
error de N. sobre el lugar, 112.
falsa idea del espacio, 113.
principio de acción y reacción, 64.
punto de vista dinámico, 75s.
tiempo, 304.

Norma:
de reacción, 171.

No-ser:
eidos del no-ser en Platón, 15.
en Parménides y en Platón, 12ss.
ser y no-ser en Aristóteles, 16.
y devenir, 11ss.

«Nosotros»: 254, 256.

Nota:
«acción», 60.
adherente, 105ss, 159, 311.
adventicia, 32.
codeterminación de las nn., 33.
constitutiva, 219, 311.
del hombre, 208.
estructural, 184, 190.
inherente, 105.
no es fuerza activa, 60.
«n.-de», 36, 227.
poseída por la realidad «de suya», 32.

Nuclear:
interiorización n., 202s.

Nudo, a:
realidad, 227.

Nuestro, a:
mundo, 260, 313.

Núm: 290.

Nutrirse:
habitud para n., 173s.

Ocasión:
y medio, 195.

Ocasionalismo:
no es un imposible metafísico, 85.

Ocupación:
del espacio, 304s.
del tiempo, 305.

Oikós: 170.

Oparin: 177.

Operativo:
orden o., 174.

Oportunidad: 288.

Óptica:
sensación o., 172, 181.

Orden:
constitutivo, 175.
de la función, 175.
estructural, 202.
operativo, 174.
transcendental, 243ss.

Ordenación:
del tiempo, 285, 287, 289.

Organismo: 176.
animal, 176.
constitución de un o., 179.
y estructura, 166.
y materia viva, 177.
y sustancia, 166.

Orientación:
del ser vivo, 169.
y dirección, 169.
y espacio, 169.

Origen:
de la esencia abierta, 209-217.

Otro: 189.
afección de los oo., 256.
devenir en o., 305.

Out-topía: 264.

Ousia:
en Aristóteles, 43ss.
y actividad causal, 88.

Padres de la Iglesia:
y evolucionismo, 160.

Paleantropo: 210, 268.

•Para•: 193, 198, 200.

Paródosis: 264.

•Para sí•: 6.

Parménides: 12ss.
devenir, 12, 14s, 18.
dialéctica del ser y no ser, 12, 14s, 18.
keímenon, 43.

Parte:
del tiempo, 283.

Partícula:
colisión de pp., 139.

Pasado: 282s, 285s, 289s, 292, 297, 320.
emergencia del p., 290.

Pasivo, a:

mismidad p., 193.
persistencia p., 166.
sujeto p., 187.

Paso:
genético, 211.

Percepción:
de la realidad, 226.

Perduración:
tiempo de p., 300.
y permanencia, 300.

periódico, a:
función p., 169.

Permanencia:
y perduración, 300.

Persistencia: 165.
actividad de p., 171.
de estructuras, 171.
de sustantividad, 172.
estructural, 163.
pasiva, 166.
y mismidad, 185.

Persona: 207, 312.
ser p., 247.
y dar de sí, 225.
y el mismo, 224.
y mismidad, 209.
y personalidad, 224s.
y personeidad, 224s.
y poseerse, 225.
y realidad, 243.
y «sí mismo», 251.
y suidad, 222, 325.
y sustantividad, 222.
y «suyo», 222.

Personal:
inteligencia p., 217.
psiquismo p., 217.

Personalidad:
apertura causal a la p., 233-237.
y persona, 224s.

Personalización:
dynamismo de la p., 225s, 237, 312.

Personalizante:
decurso p., 240.

Personeidad:
y persona, 224s.

Personización:
de la vida, 209, 217.
y suyo, 209.

Phylum: 252, 312.
es unidad paradigmática, 143ss.
genético, 153, 252.
humano, 211ss.
y génesis, 159.

Pitecantropo:
de Java, 210.

Planeta: 170, 172.

Plank, M.:
constante de P., 156.
y determinismo científico, 80.

Platón:
devenir, 14ss, 18, 103.
dialéctica del ser y no ser, 14ss, 18, 103.

Pluralidad:
y posibilidad, 230.

Poder:
de lo real, 235.
e influencia, 256.
funcionalidad del p., 234.
y causalidad, 321.
y dominancia, 234, 320.
y habitud, 256.
y posibilidad, 234.
y predominio, 235.
y tiempo, 308.

•Por venir•:
y futuro, 291.

Poseerse:
acto de p., 185.
y persona, 225.
y sí mismo, 198.
y vida, 185s, 198, 221, 247.

Poseción: 179.
«en» la realidad, 247.

Posibilidad: 159, 188, 229.
actualización de pp., 249.
apoderamiento de pp., 237-240.
apropiación de pp., 235, 313.
e historia, 269.
reactualización de pp., 205.
sistema de pp., 258s, 262, 264, 271.
y acción, 232.
y cosa-sentido, 248.
y finalidad, 229.
y mediación, 229.
y mundo, 260.
y pluralidad, 230.
y poder, 234.
y proyecto, 238.
y recurso, 240.
y tiempo, 307s.

Posibilitación: 249, 324.
dynamismo de p., 242, 248, 313.
y dynamismo, 225-233.

Potencia: 229.
activa, 49.
en Aristóteles, 43ss.
inactiva, 49.
y acto, 230s, 323s.

Potenciación:
y evolución, 242, 324.

Potencialidad:
actualización de pp., 160, 171.
de la realidad, 149ss.
genética, 145.
no es una pura dynamis, 151.
y potencia, 145.

Precámbrico: 229.

Predominio:
y causalidad, 319s.
y poder, 235.
Presente: 282s, 285s, 289ss, 297, 299.
Prima rerum creaturarum est esse: 243.

Primero, a:
acto p., 224s.
causa p., 244.
Prima et per se: 220, 272, 314s.
Primordium: 201, 207.

Principia:
de Isaac Newton, 64.

Principio:
de causalidad, 93.
de identidad, 191.
del mundo, 320.

Proceso: 63, 160.
dinámico y vida, 167.

Procesualidad:
y devenir, 54s.

Producción:
de inteligencia, 214s.
de sistema, 175.
de psiquismo, 214s.
de virtualidades, 324.
y combinación, 175.

Propiedad:
inherente, 159.
innovación de pp., 176.
intramaterial, 176.
material, 176.
mecánica, 175.
sistemática, 174, 176.
y vida, 189.

Proyectividad: 306s.
y posibilidad, 238.

Proyecto: 307.
dinámica del p., 239.
y posibilidad, 238.
y tiempo, 291, 306.

Psicología: 283.

Psíquico, a:
diferencia p., 210.

Psiquismo: 180s, 183, 202.
animal, 176, 210.
estructura del p., 211.
humano, 215s.
personal, 217.
producción del p., 214s.
sensitivo, 176, 211.
transformación del p., 213.
y hombre, 176.

Público, a:
realidad p., 257.

Quo tale: 201, 220s, 257.
Quandacatio: 281.
Quonduque: 281.

•Qué•:
y dynamismo, 315s.

Quidificada:
 esencia q., 159.
 sustantividad q., 312.

Quiditativo, a:
 esencia q., 253.

Quiên:
 y dinamismo, 313ss.

Quiescencia:
 carácter de q., 192.
 y mismidad, 192.

Quiescente:
 ahora q., 290.
 movimiento q., 191s.

Química: 175.

Químico:
 equilibrio q., 182.

Quimismo: 181.

Razón:
 e inteligencia, 211.
 y accidente en Aristóteles, 31.
 y logos de la articulación de ser y no-ser, 12.

Razones:
 seminales, 160.

Reacción: 163.
 norma de r., 171.
 tipo de r., 172.
 y respuesta, 199.

Reactualización:
 de posibilidades, 265.
 de realidad, 223, 295.
 y tradición, 264.

Real:
 caducidad de lo r., 327.
 comunidad de lo r., 323.
 cosa r., 160.
 dinamismo de lo r., 201.
 estímulo r., 218.
 funcionalidad de lo r., 317.
 mundanidad de lo r., 323.
 poder de lo r., 235.
 suidad de lo r., 323.
 y de suyo, 203.

Realidad:
 actualidad de r., 224.
 animal de r., 206s, 210s, 218.
 apertura a la r., 220.
 como «de suyo», 29.
 como «en propio», 29.
 como «en sí», 60.
 como modo de ser, 24.
 constructa, 86.
 «cosa-r.», 227.
 del campo social, 261ss.
 deviniente, 201.
 divina, 301.
 dinámica, 311.

dinamismo de la r., 158, 163, 302.
 e inteligencia, 218ss, 253.
 en Aristóteles, 31.
 en común, 257.
 en su dinamismo, 311-327'.
 estimulante, 218s.
 estructura dinámica de la r., 321-327.
 física, 174.
 formalidad de r., 218.
 génesis de la r., 149.
 grados de r., 149, 161, 200.
 hacerse cargo de la r., 205, 213, 218.
 marcha de la r., 217.
 mismidad de la r., 325.
 modo de r., 220.
 nuda r., 227.
 percepción de la r., 226.
 posesión «en» la r., 247.
 pública, 257.
 reactualización de r., 223, 295.
 respectividad de la r., 215, 239, 293.
 sentido de la r., 227.
 sistema de rr., 221.
 sustantiva, 33, 224, 326.
 «suya», 207, 312.
 tipo de r., 184.
 vida como modo de r., 184-204.
 y actividad, 316.
 y actualidad, 25.
 y dar de sí, 239.
 y devenir, 7, 11-21.
 y estabilidad, 299.
 y estimulación, 29, 214, 218s.
 y estructura, 31-40.
 y hombre, 221, 243.
 y persona, 243.
 y potencia, 60.
 y respectividad, 25.
 y ser, 23-30.
 y subjetualidad, 37.
 y tiempo, 301, 309.

Realitas: 260, 284, 308.
 como adjetivo, 24.
in essenda, 27, 250, 310.

Receptor:
 suscitación del r., 205.

Recurso: 228, 233.
 e instancia, 226.
 sistema de rr., 258.
 y posibilidad, 240.

Reduplicativo, a:
 acto r., 185.

Relatividad:
 teonía especial de la r. de A. Einstein, 118.

Repetición:
 como dinamismo de alteración, 140ss, 159.

Reproducción:
 sexual, 179.

Reproductora:
 función r., 179.

Res fluens: 290.

Respectivo, a:
 distinción r., 166.
 estructura r., 166.
 independencia r., 166.

Respectividad: 158s, 208, 216, 325.
 de la actividad, 166.
 de la realidad, 215, 239, 293.
 de las realidades materiales, 111s.
 de lo dinámico, 272.
 de los cuerpos por razón del lugar que ocupan, 114.
 del mundo, 213.
 dimensiones de la r., 57.
 dinámica, 314.
 dinamismo en r., 165, 302.
 «en apertura», 216.
 es dimensión física de las cosas, 59.
 es intrínseca y formalmente accional, 60, 87ss.
 es sede de la causalidad, 91.
 estar en r., 294.
 no es relación, 56.
 talitativa, 94.
 transcendental, 94.
 unidad de r., 314.
 y actualidad, 25.
 y cosmos, 57.
 y de suyo, 57.
 y dinamismo, 314.
 y evolución, 216.
 y mismidad, 201.
 y mundo, 57, 302, 314.
 y realidad, 25.
 y sustantividad, 7, 103.

Respecto:
 de las cosas, 174.
 estructura habitud-r., 174, 202.

Responder:
 y dar de sí, 171.

Respuesta: 173.
 acción en r., 172.
 de ser vivo, 171s.
 estructura suscitación-r., 172, 202.
 mecanismo de r., 173.
 sistema de respuestas, 172, 174.
 y cambio, 199.
 y estímulo, 171.
 y movimiento, 199.
 y reacción, 199.
 y suscitación, 171, 183.

Restauración:
 del equilibrio, 171.

Resultado:
 y mezcla, 175.

Reversibilidad:
 y mismidad, 198.

Reversible:
 equilibrio r., 198s, 202.
 estructura r., 166.

Reversión:
 en identidad, 224.

Ricci, G.:
 tensor de R., 154.

Roux, W.: 167.

Schrödinger, E.: 80, 177.

Segundo, a:
 acto s., 223.

Selbst: 191.

Seminales:
 razones s., 160.

Sensación:
 óptica, 172, 181.
 visual, 172.

Sensibilidad: 174, 183.
 e inteligencia, 215.
 y sentiscencia, 180.

Sensitivo, a:
 psiquismo s., 176, 211.

Sentido:
 cosa-s., 227s, 248.
 de la realidad, 227.
 de la vista, 172s.
 e inteligencia, 214.
 estructura del s., 226.
 metafísico, 165.
 y condición, 228, 248.
 y constructo, 248.

Sentiente:
 inteligencia s., 307.

Sentir:
 centralización del s., 180.
 función de s., 173, 180.
 habitud para s., 173s.
 intelectual, 83.
 puro s., 83.
 un estímulo, 173.

Sentiscencia:
 y sensibilidad, 180.

Ser:
 colocación del s. viviente, 167-170.
 copulativo, 24.
 de lo sustantivo, 224.
 del dar de sí, 295.
 demora en el s., 299.
 edad del s. vivo, 169.
 función del s. vivo, 169.
 gerundivo, 299, 310.
 interiorización del s. vivo, 183.
 modo de s., 203, 299.
 orientación del s. vivo, 169.
 persona, 247.
 real, 24ss.
 respuesta del s. vivo, 171s.
 sustantividad del s. vivo, 165.
 sustantivo, 24ss.

vivo, 159s, 165ss, 186, 190, 205.
y actualidad, 25, 294.
y estar, 309.
y mundo, 25, 27.
y no-ser en Parménides, Platón y Aristóteles, 12-17.
y realidad, 25, 27.
y respectividad, 25.
y tiempo, 296.

Sexual:
generación s., 179, 202.
reproducción s., 179.

Sherrington, C.S.: 182.

«Sí»: 184, 188s, 193s.
del «de suyo», 160.

Sí mismo, a: 188, 191ss, 197ss, 221, 251, 253.
mismidad del s.m., 192.
unidad del s.m., 192.
y persona, 251.
y poseerse, 198.
y sujeto, 189.
y vitalidad, 194.
y viviente, 197.

Simpliciter: 221, 243, 292s, 295, 303, 316.

Simpliciter dictu: 189.

Sinantropo: 210.

Singularidad: 162.

Singuli: 141, 163.

Singulos: 163.

Sinóptico, a: \neq
estructura s., 305s.
tiempo s., 307.

Sirio:
compañero de S., 162.

Sistema:
centrado, 181.
constitucional, 34.
constitutivo, 35.
construido, 190.
de actividades, 175s.
de dotes, 233.
de formalización, 183.
de notas, 184, 190.
de posibilidades, 258s, 262, 264, 271.
de realidades, 221.
de recursos, 258.
de respuestas, 172, 174.
de suscitaciones, 172, 174.
de virtualidades, 160, 324.
e innovación, 176.
esencial, 35.
estructural, 159.
funcional, 175.
funcionamiento del s., 175.
interacción en s., 162s.
molecular, 166.
mundo y s. de posibilidades, 260.
nervioso, 182s.

producción de s., 175.
sustantivo, 32, 159.
cosmos, 91.
mundo, 91.
no es sujeto, 36.

Sistemático, a:
propiedad s., 174, 176.

Situación: 172.
del viviente, 168s.
hacerse cargo de la s., 219s.
y lugar, 168s, 202.

Situs: 168s.
categoría del s., 168.

Smimolf, V.I.:
teorema de nagata y S., 115.

Sobre el alma:
de Aristóteles, 46.

Sobre la esencia:
de X. Zubiri, i, ii, iii, 8, 10, 106, 299, 327s.

Social:
carácter s., 254.
cuerpo s., 259, 313.
dinamismo del cuerpo s., 263-266.
estructura s., 258s.
mundo y cuerpo s., 261.
realidad del cuerpo s., 261ss.

Socialidad: 256.

Sociedad: 252-257, 325.
convivencia en s., 254.
e historia, 266.
y comunidad, 254, 313.
y despersonalización, 313.
y estructura, 255.
y mundo, 259.

Somático, a:
estructura s., 210.

Sophistes:
de Platón, 14ss.

Spemann, H.: 190.

Spermatikoi:
lógoi, 160.

Spinoza, B.: 314.

Stahl, G.E.: 187.

Suárez, F.:
codeterminación de materia y forma, 33.
la materia prima tiene acto propio, 136.

Subjetualidad:
y mismidad, 193.
y realidad en Aristóteles, 31.

Substratum:
configuración del s., 132.
del Universo, 131ss.
el dinamismo de variación como s. de los demás, 322.
y subtensión dinámica, 326.

Subtensión:
dinámica, 182, 326.

Sucesión:
y cambio, 292.

Suceso: 249.
e historia, 269.
y hecho, 236, 269.

Suerte: 262.
carácter de s. del mundo, 263.

Suficiencia:
de un sistema de notas, 34.

Suidad: 205-245, 327.
de lo real, 323.
dinamismo de la s., 205-245, 312s.
estructura del dinamismo de la s., 217-240.
mundificación de la s., 274.
y mismidad, 209, 222.
y persona, 222, 325.

Suifación:
y dar de sí, 241.

Sujeto: 159, 185, 187.
de alteraciones, 164.
de la historia, 266, 271.
de movimientos, 164.
del dinamismo, 317.
en Aristóteles, 23, 31.
pasivo, 187.
y ser vivo, 189.
y sí mismo, 189.

Superior:
función s., 182.
grado s., 161.

Super-sustancia:
y ser vivo, 167.

Susceptibilidad: 180.

Susceptible:
función s., 180.

Suscitación: 172, 179.
acción en s., 172.
de receptor, 205.
estructura s.-respuesta, 172, 202.
mecanismo de s., 173.
sistema de s., 172, 174.
talidad de la s., 206.
y estímulo, 171.
y respuesta, 171, 183.
y ruptura de equilibrio, 171.

Suscitador:
tipo de s., 172.

Sustancia: 174.
generación y corrupción de ss. en Aristóteles, 45.
y organismo, 166.
y sujeto, 31, 43.
y sustantividad, 34s.
y Universo, 50.
y vida, 166s.

Sustancial:
estructura s., 166.
vida y forma s., 190.

Sustantividad: 159ss, 176, 185, 200ss, 206.
constitución de la s., 311.

de las estructuras, 222.
del hombre, 207.
del ser vivo, 165.
emergencia de la s., 130ss.
esencia de la s., 184.
estructural, 165.
fuero interno de la s., 57.
identidad de s., 165.
mantenimiento de la s., 171.
molecular, 162ss.
momento de la s., 255.
no es sustancialidad, 34.
persistencia de s., 172.
plenitud de la s., 90, 98.
quidificada, 312.
suficiencia constitucional, 34.
tipo de s., 161-204.
transmolecular, 164-204.
unidad de la s., 87.
y autoposición, 186.
y causalidad, 90, 98.
y persona, 222.

Sustantivo, a:
esencia s., 312.
estructura s., 159, 161, 165, 171, 175.
realidad s., 224, 326.
ser de lo s., 224.
sistema s., 159.

«Suyo, a»: 216.
inteligencia s., 217.
realidad s., 207, 312, 325.
y «de suyo», 207.
y persona, 222.
y personización, 209.

Szent-Györgyi, A.: 231.

Talidad: 184, 203, 244.
de la suscitación, 206.
de las galaxias, 94.
de lo real, 57.
niveles de t., 96.
y evolución, 148.
y generación, 148.
y transformación, 148.

Talitaivo, a:
diferencia t., 220.
dimensión t., 184.

Táxis: 279, 322.
en Aristóteles, 47ss.
y evolución, 152s.
y respectividad, 58.

Tarde, G.: 254.

Teilhard de Chardin, P.: 179.

Telencéfalo: 182.

Télos:
como causa en Aristóteles, 73.

Temporal:
estructura espacio-t., 169.

Temporalidad:
 y tiempo, 293.
 Temporeidad: 291, 310.
 modo de t., 304.
 Tensión:
 dinámica, 292.
 vital, 171.
 y duración, 290.
 y tiempo, 291.
 Teología: iii, 300.
 Tiempo: 280s.
 aprehensión del t., 306.
 carácter del t., 169, 326.
 cíclico, 285.
 como modo de ser del movimiento, 123.
 constitución del t., 305.
 contar con el t., 305.
 continuidad del t., 282s.
 de perduración, 300.
 descripción del t., 282-289.
 desde Buridan, 304.
 dimensión del t., 285.
 duración del t., 170, 282.
 e intuición, 302.
 esencia del t., 290-299.
 estar en el t., 304-309.
 estructura del t., 123, 285, 287.
 fluencia del t., 286s.
 ilimitado, 284.
 indefinido, 284.
 límite del t., 284.
 lineal, 285.
 medida del t., 290.
 modos del t., 299-301.
 no afecta directamente a la realidad, 123.
 ocupación del t., 305.
 ordenación el t., 285.
 parte del t., 283.
 sinóptico, 307.
 unidad del t., 301ss, 307s.
 y cambio, 292.
 y dinamismo, 281, 296, 301.
 y dar de sí, 293, 308.
 y gerundividad, 297.
 y hombre, 301.
 y mensura, 303.
 y poder, 308.
 y posibilidad, 307s.
 y proyecto, 291, 301.
 y realidad, 301, 309.
 y ser, 296.
 y temporalidad, 293.
 y tensión, 291.
 Tierra: 162s, 170, 179, 209, 308.
 Tipo:
 de actividad, 185.
 de dinamismo, 159, 171.
 de estabilidad, 165.
 de hombre, 210.
 de materia, 162, 176.
 de reacción, 172.
 de realidad, 184.
 de suscitación, 165.
 de sustantividad, 161-204.
 Todo: 314, 325.
 no es un sujeto, 99.
 y respectividad, 94.
 Tomás de Aquino: 208.
 Tono:
 vital, 205.
 Topicidad:
 dinámica, 262.
 y espíritu, 271.
 y mundo, 261s.
 Tópico:
 carácter t., 261.
 ente t., 262.
 Topología: 282, 289.
 Topológico, a:
 estructura t., 282, 287.
 Tópos: 167s, 261s, 264, 271.
 Tradición: 266.
 y aspiración, 265.
 y conspiración, 265.
 y reactualización, 264.
 y transmisión, 264.
 Traditio: 264.
 «Trans»: 164.
 Transcendental:
 función t., 160, 184, 203, 208, 216,
 220s, 244, 257, 324.
 orden t., 243ss.
 Transcendente:
 acción t., 187.
 Transcurso:
 e historia, 268s.
 Transformación:
 alteración por t., 159.
 de estructuras, 212.
 de la materia en energía y viceversa,
 138.
 del homínido, 212.
 del psiquismo, 213.
 dificultades de la t. en Aristóteles,
 135ss.
 dinamismo de t., 311, 322.
 el movimiento como t. en Aristóteles,
 16, 133ss.
 es el dinamismo de una estructura que
 da de sí otras, 140.
 función de t., 160.
 y evolución, 161.
 Transformante:
 elemento t., 159.
 Transitivo, a:
 acción t., 187, 196.
 e inmanente, 195s.
 Transmolecular:
 sustantividad t., 164-204.

Tyhke: 262s.
 Tynkháno: 262.

Unidad:
 autónoma, 217.
 de dinamismos, 275.
 de respectividad, 314.
 de sustantividad, 87.
 del sí mismo, 192.
 del tiempo, 301ss, 307s.
 dinámica, 223, 326.
 estructural, 190s.
 filética, 159.
 gerundiva, 298.
 intrínseca, 183.
 metafísica, 323.
 Universo: 165s, 169s, 187, 191, 194,
 201s, 205, 208, 216, 250, 295, 303,
 305, 316, 318, 320-323.
 campo del U., 51.
 como sistema de conexiones, 51.
 elementos del U., 152ss.
 es espacioso, 154.
 está en movimiento por sí mismo, 121.
 estado inicial del U., 54.
 estructura dinámica del U., 119.
 estructura filogenética del U., 153.
 expansión del U., 154.
 historia del U., 202.
 las cosas como fragmentos del U., 50.
 las sustantividades del U. son emergen-
 tes, 130.
 leyes dinámicas del U., 52.
 variación del U., 165.
 y movimiento, 118.
 y sustancias, 56.
 Utopía: 264.
 Variación: 105-128, 158s, 201, 323.
 como dinamismo, 107ss, 112.
 de estructuras, 164.
 de lugar, 322.
 del Universo, 165.
 dinamismo de la v., 105-128, 176, 311,
 322.
 es la forma básica del dinamismo, 108.
 y alteración, 161.
 y dar de sí, 240.
 Variedad:
 de especie, 210.
 Vedas: 308.
 Velis nolis: 263.
 Vector:
 del campo electromagnético, 52.
 Vía:
 evolutiva, 211.
 genética, 211, 312.
 Vida: 165, 170, 176, 178, 323, 327.
 animalización de la v., 180, 202.
 centralización de la v., 202.
 como modo de realidad, 184-204.
 definición de la v., 312.
 dinamismo de la v., 197.
 esencia de la v., 188.
 estratos de la v., 202.
 estructuras de la v., 180.
 hiperformalizada, 217.
 hipermisma, 217.
 humana, 193.
 interiorización de la v., 178.
 marcha de la v., 183, 203.
 personalización de la v., 209, 217.
 y apropiación, 313.
 y autoposición, 186.
 y creación, 172, 186.
 y cuasireación, 239.
 y dinamismo, 167.
 y dispersión, 170.
 y equilibrio, 172, 198.
 y esbozo, 313.
 y espontaneidad, 187, 194.
 y estructuralidad, 166.
 y estructuras básicas, 167.
 y evolución, 170, 176, 186, 205.
 y forma sustancial, 190.
 y generación, 170, 324.
 y poseerse, 186, 198, 221, 312.
 y proceso dinámico, 167.
 y propiedad, 189.
 y sustancia, 166s.
 Virtual:
 acto v., 160.
 Virtualidades:
 actualización de v., 160, 171.
 desarrollo de v., 324.
 producción de v., 324.
 sistema de v., 160, 324.
 Vis: 295.
 Vista:
 sentido de la v., 172s.
 Visual:
 sensación v., 172.
 Vital:
 actividad v., 170.
 devenir v., 188.
 dinamismo v., 177, 203.
 espacio v., 109.
 movimiento v., 192, 196s, 202.
 tensión v., 171.
 tono v., 205.
 Vitalidad:
 dinámica, 192.
 dinamismo de la v., 194, 198.
 movimiento de la v., 197.
 y sí mismo, 194.
 Vitalismo: 187.
 Vitalización:
 de la materia, 178.

Viviente:
 acción del v., 195.
 actividad del v., 170-184.
 aislamiento del v., 170.
 asociación de vv., 170, 179.
 centro del v., 169.
 colocación del ser v., 167-170, 196.
 diferencia de v., 169.
 entorno del v., 168.
 estructura del v., 176, 195.
 lugar de un v., 167.
 medio del v., 168ss, 179, 194s.
 ser v., 165s, 205.
 situación del v., 168.
 y sí mismo, 197.

Vivir. 197s.
 dar de sí, 200.
 y devenir, 200.
 y poseerse, 185, 247.

Vivo, a:
 constitución de la materia v., 178, 202.
 edad del ser v., 169.
 estructura v., 165s, 185, 200, 202.
 función del ser v., 169.
 interiorización del ser v., 183.
 materia del ser v., 177.
 materia v. y organismo, 177.
 orientación del ser v., 169.
 respuesta del ser v., 171s.
 ser v., 159s, 167, 186.

sustantividad del ser v., 165.
 y estructura, 167, 190.
 y sujeto, 189.
 y super-sustancia, 167.

Voluntad:
 esencias volentes, 101.

Vulnerabilidad:
 y centralización, 181.

Weisskopf, V.F.: 139.
 Wissenschaftslehre:
 de J. G. Fichte, 191.

Yela, M.: 283.
 Yo: 191, 224, 237, 250.
 de J. G. Fichte, 34.
 es el ser sustantivo del hombre, 28.

Zeitlichkeit: 291.
 Zermelo, E.: 286.
 Zvan darego xadara: 284.
 Zubiri, X.: i, ii, iii, iv, 26, 235, 260, 284,
 298, 308, 316.
 Zu-kunft: 291.
 Zurvan akorâna: 284.
 Zurvanismo:
 de X. Zubiri, 284.

INDICE

Presentación	iii
Prólogo	7
Primera parte	
QUE SIGNIFICA «ESTRUCTURA DINAMICA DE LA REALIDAD»	
Capítulo I. <i>Realidad y Devenir</i>	11
Introducción	12
I. El devenir como problema ontológico	12
Parménides	12
Platón	14
Aristóteles	16
II. Los tres supuestos fundamentales	18
El devenir es un cambio	18
El sujeto del devenir	19
El devenir es un problema de ser	20
Capítulo II. <i>Realidad y Ser</i>	23
Introducción	23
El ser	24
La realidad	29
Capítulo III. <i>Realidad y Estructura</i>	31
Introducción	31
El sistema constitucional de notas: la sustantividad	32

El sistema básico y constitutivo: la esencia	35
La realidad como estructura	36
La realidad como constitución	38
 Capítulo IV. <i>Dinamismo y Cambio</i>	 41
Introducción	41
Aristóteles o la visión sustancial del Universo	42
El siglo XIX y la visión sistemática del Universo	51
El dinamismo estructural de la realidad	56
Primer paso	56
Segundo paso	58
Tercer paso	60
Cuarto paso	62
Quinto paso	63

Segunda parte

LAS ESTRUCTURAS DINAMICAS DE LA REALIDAD

Capítulo V. <i>El dinamismo causal</i>	71
Introducción	71
La funcionalidad de lo real	82
Dinamismo y causalidad	86
Causalidad y causa	89
Causalidad y efecto	95
Capítulo VI. <i>El dinamismo de la variación</i>	105
Introducción	105
Primer punto: La respectividad básica	111
I. La estructura misma del espacio	113
II. La estructura del espacio como respectividad	115
III. El dinamismo local como respectividad básica de toda variación	122
Segundo punto: Carácter básico de esta respectividad	124
 Capítulo VII. <i>El dinamismo de la alteración</i>	 129
Introducción	129
Primer tipo: La transformación	133

Segundo tipo: La repetición	140
Tercer tipo: La génesis	142
 Capítulo VIII. <i>El dinamismo de la mismidad</i>	 158
Introducción	158
Primer tipo: La sustantividad molecular	162
Segundo tipo: La sustantividad transmolecular	164
I. La colocación del ser viviente entre las demás realidades	167
II. La índole de la actividad dinámica del viviente	170
III. La vida como modo de realidad	184
 Capítulo IX. <i>El dinamismo de la suidad</i>	 205
Introducción	205
Primera cuestión: El origen evolutivo de la esencia abierta	209
Segunda cuestión: Estructura del dinamismo de la suidad	217
Primer paso: La esencia abierta es de tipo nuevo	219
Segundo paso: El dinamismo es posibilidad	225
Tercer paso: Apertura causal a la propia personalidad	233
Cuarto paso: El apoderamiento de posibilidades	237
 Capítulo X. <i>El dinamismo de la convivencia</i>	 247
Introducción	247
Primer aspecto: La sociedad	252
Segundo aspecto: La historia	258
I. En qué consiste la realidad del cuerpo social en tanto que cuerpo	261
II. Cuál es y cómo es el dinamismo de este cuerpo	263
III. Cuál es el carácter formal de este dinamismo	266
IV. Cuál es la índole metafísica de este dinamismo	270
 Capítulo XI. <i>El dinamismo como modo de estar en el mundo</i>	 279
Introducción	279
Primer punto: Acerca del problema de la forma	

general del dinamismo como forma de estar en el mundo	280
Segundo punto: Descripción del tiempo	282
Tercer punto: La esencia del tiempo	290
Cuarto punto: Los modos del tiempo	299
Quinto punto: La unidad del tiempo	301
Sexto punto: Cómo se está en el tiempo	304
Capítulo XII. <i>La realidad en su dinamismo</i>	311
Introducción	311
I. Quién es dinámico	313
II. Qué es dinamismo	315
III. Cuál es el carácter de este dinamismo	317
IV. Cuál es la estructura dinámica de la realidad	321
<i>Conclusión</i>	327