

EL PRINCIPIO DE INDIVIDUACIÓN

1

Sería completamente infundado suponer que el problema de la individuación, porque hoy no es de actualidad, era un falso problema. Corresponde a los sociólogos de la cultura estudiar los factores extrínsecos a la filosofía que influyen en las "actualidades", de manera cada vez más determinante. En el vaivén de esas actualidades, a veces damos por descontado que las filosofías pasadas se llevaron en su ocaso los problemas mismos de que ellas se ocupaban.

Pero la falsedad de un problema no es una cuestión de tiempo, ni es materia de opinión, sino un defecto intrínseco, tan denunciante como un paralogismo, aunque no con los mismos instrumentos. Pues esa falsedad sólo se produce (y se produce pocas veces) en el nivel de la teoría; y como su denuncia ha de ser también teórica, es difícil que a ésta se le reconozca la misma autoridad y eficacia directa que tiene la de una incorrección formal, o de un deficiente examen de los datos. La falsedad teórica no es lo mismo que el error, y tanto ella como su denunciante aparecen siempre en torno a las "cuestiones disputadas"; de suerte que una teoría montada sobre el falso problema puede invocar, con apariencia plausible, la misma legitimidad en principio que las otras, mientras que la denunciante podrá parecer una simple discrepancia más.

Así ha ocurrido, por ejemplo, con el problema de la Nada, al que encontramos, en algunas situaciones típicas, como incrustado en los cimientos mismos de la lógica y la ontología. La persistencia tenaz de algunos falsos problemas se debe también a esto: a la aparente racionalidad pura de las teorías que surgen de ellos. ¿Hay algo más racional, más lógico en sentido estricto, que el monismo abstracto de Parménides, o que la doctrina hegeliana de la identidad del Ser y la Nada? Si penetramos desprevenidos en la trama de esas construcciones, quedamos apresados en ella. La presunta evidencia de la proposición "el Ser es, la Nada no es", la cual en modo alguno es primaria, simple e inequívoca, induce a poner el Ser y la Nada en un mismo nivel, como dos absolutos originarios, a los que sería formalmente necesario conjugar de algún modo, para fundar el pensamiento y organizar la estructura de la realidad. Reconocer que se trata de un problema falso, aunque planteado con rigurosa pulcritud racional, requiere negar el supuesto básico, que es como salirse de la trampa, y afirmar algo que sí constituye una evidencia inequívoca, a saber, que el Ser no tiene contrario. Su

relación con la Nada (la cual no es conceptuable) es una simple simetría forjada por la mente, un esquema sin valor gnoseológico.

En todo caso, la realidad misma no presenta falsos problemas. Pero presenta problemas: no encontramos en ella sólo datos empíricos. Conviene recalcar este carácter problemático de la realidad, respecto de nuestro conocimiento. Ciertamente, la realidad no se libra a la primera inspección (ni a la segunda). Si hubiese esa "entrega inmediata" de lo real, la ciencia no sería teoría, sino catalogación. Desde siempre y para siempre, la ciencia es una indagación más allá de lo dado, de lo que se ofrece aquí y ahora. O dicho de otro modo: hay que percibir en lo dado algo más de lo que suelen llamarse datos. De hecho, así procedemos siempre, incluso cuando la vocación de *episteme* degenera: cuando la ciencia opera como auxiliar y promotora de la industria humana, o se considera como una capacidad específica del *homo faber*.

Pero el pensamiento filosófico actual parece que se vaya contagiando de esa ilusión optimista que prevalece en los niveles inferiores, los más empíricos, de la investigación científica. La falta de horizonte teórico permite creer a quienes cultivan diminutas especialidades que esa investigación es, en verdad, una tarea desprovista de problemas, y que consiste en un progreso metódico regular, en una acumulación de "cosas sabidas". Lo que no cabe en este cauce estrecho sería preocupación especulativa. La ciencia sería despreocupada. No tendría problemas: sólo tendría tareas. Claro está que dicha convicción se encuentra ya, ella misma, en el nivel de la teoría: es una teoría de la ciencia, aunque el especialista no se cuida de expresarla científicamente.

Se comprende que unas ciencias como la paleografía, como la numismática o la entomología, procedan serenamente sin problemas, porque la lógica de estas ciencias es, de manera básica, una técnica de descripción y clasificación. Pero cuando una ciencia tiene que manejar muchas categorías, o sea conceptos que representan estructuras de la realidad, resulta inevitable que los problemas aparezcan en la fase superior, teórica, de su desarrollo interno. Mejor dicho: estas otras ciencias son teóricas precisamente porque las realidades de que se ocupan presentan problemas, y no solamente "datos".

La especialización de las ciencias positivas en modo alguno ha eliminado de su campo aquellos problemas cuyo tratamiento tiene que efectuarse en zonas fronterizas con el territorio de la metafísica. Si esta vinculación o interdependencia no se percibe hoy, y hasta se niega, se debe a razones puramente circunstanciales, a las que no abona ninguna prueba referente a la constitución de la ciencia como tal. La ciencia es unitaria, aunque no sea uniforme. Pero ocurre que, en cualquier dominio, las investigaciones que más prosperan son, naturalmente, las empíricas. Las investigaciones teóricas son más escasas; a veces pasa mucho tiempo sin que se produzca ninguna.

Incluso en su propio dominio, es inevitable que los empíricos las vean con mal disimulada prevención, y las tilden de especulativas. Una excepción notable se encuentra en la astronomía y la cosmología física, donde los datos empíricos obligan de inmediato a remontarse al nivel de las hipótesis. También ocurre así en la paleontología. De suerte que ni siquiera en el dominio de las ciencias positivas puede prevalecer el criterio positivista.

De otra parte, los propios metafísicos han descuidado el cumplimiento de una obligación metódica, que es la de recabar de las ciencias positivas los datos que obligan a plantear de nuevo, pero en términos distintos, los mismos problemas que la filosofía había desprendido de otros datos menos completos, antes de la especialización.

2

Un caso ejemplar es el problema de la individuación. Si recaemos en él, lo primero que advertimos es que ni puede ser soslayado, ni puede plantearse en los términos tradicionales.

Podemos imaginar que tengo ante la mirada dos pedazos de cuarzo, dos aves y dos seres humanos. Cada una de estas dos parejas pertenece a una especie diferente de las otras. Esta simple percepción plantea dos problemas, distintos pero conexos, que son fundamentales. Primero, es problemática la posición del ente individual dentro de su propia especie. ¿Cuál es el fundamento de esta especificidad? Segundo, es problemática la relación interespecífica, o sea la distinción ontológica entre la forma de individualidad en una especie, y la de otra forma específica. De momento, lo que nos interesa descubrir es el fundamento de la distinción entre dos ejemplares de la misma especie. ¿Cuál es el principio que determina la singularidad de cada ejemplar?

Por lo que sabemos hoy, incluso en nivel elemental, parece poco probable que ese principio sea común a las tres especies. Ya en esta fase preliminar de la indagación, nuestro pensamiento inicia el diseño de unas hipótesis que discrepan de las tradicionales. Decimos que cada ejemplar es lo que es, y que no se confunde con el otro. Pero éstas son dos afirmaciones diferentes. Por ser "lo que es", se diría que cada uno de los dos ejemplares es igual al otro; pero, al mismo tiempo, cada uno es "lo que es" individualmente, y esto permite distinguirlo de su pareja. Si la ciencia en general se propone averiguar lo que las cosas son, inevitablemente tiene que discernir e integrar esas dos acepciones del ser que, siendo dispares, concurren en un mismo ente. ¿En qué consiste ser, cuando designa esa propiedad de inconfundible que posee cada ejemplar individual? Porque se trata de algo objetivo, de algo inherente a la cosa misma, y no de nuestra capacidad subjetiva de discernimiento, la cual puede fallar ante dos inconfundibles.

El cuarzo es ese anhídrico silíceo al que llamamos habitualmente cristal de roca. Cada uno de los dos pedazos que tengo enfrente es esto, cristal de roca; son iguales, pero no se confunden el uno con el otro. Tampoco se confunden las dos aves, o los dos hombres. Ahora bien: la forma de individualidad del cristal ¿es la misma forma de individualidad que tiene el ave, o que tiene el hombre? Ésta no es una cuestión resuelta, y ninguna ciencia particular está capacitada para plantearla en términos radicales y universales (ni, en verdad, lo ha intentado ninguna). La investigación a fondo no cabe en un trabajo breve, cuyo objetivo restringido es el de orientar en la pesquisa de problemas; pero sí cabe indicar someramente algunos datos que reforzarán la hipótesis de un principio variable (no uniforme) de individuación.

Son comunes a todas las cosas perceptibles del universo dos "notas" que, siendo extrínsecas a su entidad propiamente dicha (pues no "denotan" lo que la cosa es), revelan sin embargo su singularidad inconfundible. Éstas son la ubicación y la unidad numérica. Ambas deben constar como datos inmediatos de nuestra experiencia empírica. Se comprende sin más que cada cosa que percibimos está constituida como unidad. La forma de esta constitución es la que no se ofrece desde luego, y ha de ser investigada. Puede muy bien ocurrir que la individualidad no sea constitutiva de la cosa. El concepto de cuarzo no contiene la nota de individualidad, como la contiene el concepto de pájaro, aunque de hecho siempre percibimos el cuarzo en porciones individualizadas.

De parecida manera, y por una razón conexas, la cosa real, que es una en cada caso, ocupa un lugar en el espacio, y este lugar sólo puede ser ocupado por ella. Podemos confundir dos cosas semejantes, cuando las percibimos separadamente; incluso podemos dudar en la identificación de cada una, estando ambas presentes. De lo que no podemos dudar, cuando la alteridad es un dato de su presencia, es de que cada una es "una" respecto de sí misma, y es "otra" respecto de la otra.

Unidad numérica y posición espacial son, por tanto, condiciones aparentes o externas de la cosa singular. Si además tiene la cosa individualidad interna o constitutiva, es una cuestión derivada. También es derivado (aunque esto no significa secundario en importancia) el examen de la temporalidad. Pues, aunque nosotros percibimos siempre la cosa en un momento determinado, esta fijación temporal es subjetiva, y no revela la inherencia de la temporalidad en la cosa misma; o sea, la forma como el tiempo haya podido intervenir, si éste es el caso, en su constitución individual.

Cuando se trata de objetos que encontramos en el campo de la naturaleza inorgánica, como el cristal de roca, advertimos fácilmente que la individualidad, aunque real, sólo es fáctica: no es constitutiva de su entidad. Los dos pedazos de cuarzo tienen unidad y posición. Pueden contribuir además a su

inconfundibilidad las diferencias cuantitativas de volumen y de configuración. Pero su individualidad se ha producido por simple fragmentación. La misma palabra "pedazo" indica que las determinaciones individuales que presenta no son inherentes a su ser, en tanto que cristal de roca. El cuarzo sigue siendo lo que es, cuando tomamos un pedazo y lo partimos. Las dos porciones que resultan de esa fragmentación tienen, ambas, singularidad numérica inconfundible. La unidad del pedazo originario ha desaparecido; pero su conversión en dos unidades no ha alterado la naturaleza de la cosa misma. De suerte que a esos dos pedazos los llamamos individuos, que quiere decir indivisibles, forzando la etimología: realmente individual sólo es aquello que no puede existir sino como unidad entitativamente independiente; o sea, aquello que contiene en su esencia misma la nota de individualidad.

Incluso en este reino de lo inorgánico asoma la posibilidad de considerar varias formas de individuación. No parece lo mismo un pedazo de cuarzo que un pedazo de mineral de hierro, extraído de la mina. Pues el cuarzo no es estrictamente amorfo. Aunque también puede fragmentarse sin alterarse, posee, como todos los cristales, una estructura. Este carácter estructural, que es intrínseco ¿cómo interviene en la individualidad? Desde luego, no se trata de algo aleatorio. La configuración interna de los cristales revela microscópicamente unas simetrías geométricas perfectas. Además, estas simetrías, aunque persistentes, no son estáticas. La física ha descubierto que las leyes morfológicas de los cristales tienen que ser entendidas en términos dinámicos, de dinámica atómica. ¿En qué relación están, respecto de la individualidad, las simetrías cristalinas con la estructura atómica del hierro? Cuando se desciende al nivel microscópico, reaparece el problema en relación con la individualidad de las partículas nucleares. Aquí nos encontramos con el típico ejemplo de una zona fronteriza entre la ciencia positiva y la metafísica: la individualidad presenta aspectos que son, a la vez, físicos, epistemológicos y ontológicos; conjugados con las cuestiones mecánicas y dinámicas, están los problemas del tiempo, el espacio y la causalidad.

Si pasamos ahora al campo de la naturaleza orgánica, se nos hace patente la necesidad de un principio de individuación especial. El análisis fenomenológico descubre en los entes orgánicos algo más que las determinaciones de unidad numérica, configuración externa y posición espacial; algo, en suma, que no corresponde al orden cuantitativo. Las entidades singulares que se forman por fragmentación, como las que tienen realidad física, no guardan unas con otras relación ninguna. En cambio, en los entes orgánicos, la relación de unos con otros es algo inherente a su constitución. Se presentan aquí, pues, dos variantes. El ente cuyo ser incluye la capacidad de relación con otro ente de la misma especie, sólo puede existir con individualidad originaria e inalterable. Pero, además, esto impone un cambio de significado en el concepto de especie.

Aunque apenas podamos rozar el problema ontológico y lógico de la relación del individuo con la especie, es oportuno señalar desde el principio que, en este campo, la especie es ella misma una unidad, una entidad real. No es un simple concepto, ni es eso que Aristóteles y los escolásticos llamaban sustancia segunda (y que tiene una posición tan ambigua entre la lógica y la ontología). Quiere decirse que, en biología, el concepto de especie es un concepto ontológico, y su función lógica no equivale a la de lo universal frente a lo particular. Sin los individuos no hay especie, por supuesto. Pero la especie orgánica, sobre todo la animal, no es tan sólo la abstracción de una *quidditas* común, una agrupación de individuos, o una clase lógica. La especie vive y evoluciona: es sujeto real de unos determinados atributos. Las mutaciones no se observan sino en los individuos. Pero el hecho decisivo que aquí resalta, el que da a la individualidad un sentido diferente, y permite hablar de la realidad de la especie, es el hecho de las relaciones individuales. El equipaje para estas relaciones forma parte de la dotación originaria del animal. El ente ha de estar constituido como una individualidad inalterable, pues sólo como individuo puede relacionarse con otro individuo de su especie. En otras palabras: el concepto de especie implica en este campo la individualidad irreductible de todas las unidades que abarque el concepto general; a su vez, la trama de esas relaciones entre individuos presenta la especie como una realidad en sí misma, y no como simple concepto abstracto. Por el hecho de que la unidad del ente ya no es una singularidad numérica, por esto mismo la especie es también una unidad real.

La biología cubre hoy un ancho territorio, que se ha diversificado en múltiples especialidades idóneas; pero permanece unificada por un problema básico que le plantean los datos, cualesquiera que sean las líneas de investigación. El dato primario es la unidad del ente orgánico, su singularidad individual. Todo lo que vive es individuo, por su constitución entitativa. El individuo ya no es sólo una unidad morfológica, sino lo que se llama una unidad fisiológica, la cual incluye la nota de función. En este sentido decimos que su individualidad es irreductible. Lo mismo puede expresarse diciendo que esta unidad presenta una forma determinada e invariable, por la cual debe considerarse como indivisible. El ser vivo no sólo es individuo porque es "uno igual que otro", sino que además posee la "individualidad" como algo propio. (Ésta es la propiedad de distinción que, en el nivel humano, llamamos personalidad.)

Como se trata en todo caso de un ente complejo, el análisis de su ser procura discernir sus componentes químicos, y averigua cómo actúan bioquímicamente en el organismo. Entramos aquí en uno de esos campos comunes a varias ciencias positivas. Pero esta cooperación de varias ciencias en el estudio de una forma especial de individualidad, más bien acentúa la autonomía de la ciencia biológica, y en cierto modo agrava su problema. Pues

el análisis de las partes no permite reconstruir el todo. La individualidad, en efecto, no es la suma de unos elementos, ni resulta de la enumeración de unas funciones "particulares". No es el trabajo aislado de unas "partes", iguales en todos los casos, sino la conjunción o asociación de estas partes y funciones. La sinergia es una coordinación centralizada de funciones que se mantiene activa mientras vive el organismo, y cuya interrupción produce simplemente la desaparición del ente como tal. Claro está, la sinergia no es más que la palabra con la cual designamos un *fait brut*, un hecho básico; pero tal hecho revela el carácter irreductible de la individualidad. Las funciones coordinadas han de ser específicamente iguales, para que se mantenga la unidad real y la continuidad de la especie; pero, a la vez, esa coordinación sinérgica es, y sólo puede ser, individualmente constitutiva y distintiva.

La irreductibilidad del individuo orgánico, o sea, el carácter de una forma de ser que no puede existir sino con individualidad distintiva, se hace más patente cuanto más compleja es su estructura. Donde mejor se advierte es en la capacidad de procreación. Podemos decir procreación, y no reproducción, si deseamos indicar desde luego que este proceso no es una pura repetición cuantitativa de casos equivalentes, sino que por él se origina un ente genuinamente nuevo, a la vez que se mantiene la continuidad de la especie. La línea de sucesión está formada por individuos únicos, inconfundibles en sí. Resumiendo, estos individuos poseen las siguientes propiedades:

1º tienen, como los inorgánicos, singularidad cuantitativa o numérica, con las notas extrínsecas de posición y configuración; aunque, en los organismos, la configuración ya no es externa, fáctica y alterable mecánicamente, sino que resulta de factores biológicos, internos. Por esto,

2º tienen singularidad "cualitativa" o entitativa: unidad funcional sinérgica irreductible;

3º tienen necesariamente, o sea constitutivamente, la capacidad de relacionarse con otros individuos de su especie, y sobre todo la capacidad de procreación; aunque sólo en la línea genética de esa especie suya. La herencia es, pues, la vía de continuidad por la cual la especie se reitera a sí misma; pero lo hace sólo mediante innovaciones. Éstas, a su vez, son de dos clases: la innovación que representa siempre la unidad compleja del ser vivo, que es absolutamente irreproductible, y la mutación específica, o sea la introducción y transmisión de caracteres específicos nuevos.

Es manifiesto entonces que, sea cual sea el principio de individuación en la naturaleza orgánica, éste no puede ser el mismo que opera en la naturaleza inorgánica. Estamos, pues, en condiciones de avizorar una nueva variante del principio, una confirmación fenomenológica (empírica, positiva, o como se quiera llamar) de la hipótesis según la cual la individualidad humana responde a un principio *sui generis*. Lo veremos más adelante, pero desde ahora puede indicarse el hecho de que el individuo humano, como

tal individuo, presenta los caracteres ya enunciados de la unidad orgánica, y además algunos otros que los entes orgánicos no poseen. Por esto resulta inadecuado representar la forma de ser del hombre como una variante específica del concepto genérico de naturaleza animal.

Aquí, en el orden humano de la realidad, la procreación y la transmisión genealógica son conceptos que, además de mantener su significado biológico, han de transportarse, con un significado nuevo, a un campo ontológico distinto, porque con ellos designamos fenómenos que trascienden el orden de la naturaleza: son fenómenos que pertenecen al orden histórico. La historicidad es un factor intrínseco en la unidad estructural y funcional del ser humano. Las funciones que coordina y centraliza la sinergia propiamente humana no son las biológicas, aunque éstas sean condicionantes; son las funciones vitales requeridas para la *praxis*, en el sentido más amplio de la palabra, que incluye la reflexión intelectual, la acción moral, la creación artística, el dinamismo político, etc. Así, la relación del hombre con el hombre desborda el nivel puramente biológico, y lo que resulta de esta relación no es sólo algo más que la universalidad abstracta del concepto específico, sino también algo más que la unidad real de la especie orgánica: es una realidad nueva, con su propia ley de herencia, que se llama comunidad. El problema de la individuación humana debe plantearse ateniéndose a la relación dialéctica de la comunidad y la individualidad.

3

Reanudemos ahora el contacto con la cuestión metodológica inicial.

Aunque la metafísica también parte de datos empíricos (¿de qué otra cosa se puede partir?), ella procede con otro ritmo, con más cautela que las otras ciencias, porque es más problemática. Este problematismo de la metafísica se le reprocha a ella como signo de inseguridad o incertidumbre; pero hay que dar a la palabra su significado literal, para indicar que la metafísica es precisamente descubridora de problemas. Reproches se le pueden hacer cuando plantea problemas falsos, si bien la denuncia de estas "falsedades" es también tarea de la propia metafísica. Se comprende así que, por ser la más radical de las ciencias, haya en ella mayor proporción de problemas, y que éstos opaquen las otras cuestiones que requieren simple análisis y descripción, las que se van resolviendo con un buen trabajo parsimonioso.

Bien es verdad que a veces, en su historia, la metafísica dio la impresión de una soberbia grandiosa en sus construcciones teóricas, como en el romanticismo alemán, cuando era osadamente especulativa. Pero la audacia, con o sin romanticismo, aparece también en ciertas etapas históricas de las ciencias particulares; la hemos observado en la filología, en la cosmología

física, en la economía y la historiografía, hasta en la mecánica. Esto depende del tenor de una época. En la metafísica, aquella osadía se advierte más que en las ciencias segundas, porque en éstas ni la especulación, ni su crisis, impiden el desarrollo de la investigación positiva, mientras que en metafísica, por su misma universalidad, el tránsito del análisis positivo a la síntesis teórica es inmediato y forzoso. En este sentido, la metafísica es más sistemática, y por esto justamente parece más aventurada. La hipótesis relativa a un problema no se puede dejar suelta. Es la naturaleza misma de las cosas, y no un simple prurito de unidad, lo que obliga a conectarla con las hipótesis relativas a otros problemas, porque sin esta organización global no se sostiene ninguna de ellas. El esquema integral parece entonces obra de artificio, tanto más cuanto mayor sea su coherencia interna, y mejor resalte el acabado de su arquitectura.

Los constructores de grandes sistemas de artificio están hoy desacreditados, no sin motivo. Prosperan, sin embargo, las filosofías personales, las "cosmovisiones", y unas concepciones de la metafísica que la sitúan más allá de la *episteme* y del *logos* racional. Pero las reglas estrictas de buen trabajo que ha de seguir la metafísica como ciencia, como ciencia primera, son precisamente las que le impiden rehusar la misión de atender a los problemas que los hechos mismos presentan. La historia de la metafísica deja un resabio de insatisfacción. Mal se entiende esa historia si se cree que la reincidencia en unos mismos temas es debida a una incapacidad o deformación del pensamiento metafísico, o a lo que plebeyamente llamaríamos falacias y quimeras de los grandes sistemas. El juicio sumarisimo de los grandes no es menos arrogante que la grandeza de éstos.

El descrédito de la metafísica no lo justifica la aventura de su pensamiento. Es una manera de ocultar y de compensar la humillación que sufre la impaciencia moderna ante la obstinada presencia de los problemas. Pero esta impaciencia es de origen pragmático. Al auténtico científico no puede impacientarle la imposibilidad de eliminar los interrogantes, pues la ciencia no es, ella misma, sino esencial interrogación. Nuestra razón no fracasa interrogando. También en las ciencias particulares advertimos la reaparición de los mismos problemas, en unos contextos renovados por el progreso positivo. El auge de una ciencia promueve un mayor caudal de hechos conocidos; pero, inevitablemente, nuevos hechos traen nuevos problemas, o nuevas maneras de enfocar viejos problemas. Con esto no queda desacreditado sino el absolutismo. Pero es conveniente prevenirse contra las celadas del absolutismo, el cual toma a veces forma de criticismo. La simple negación perentoria de los problemas metafísicos puede muy bien representar, no una crítica de la razón (porque ésta es una faena permanente de la propia metafísica), sino un absolutismo defraudado, que se manifiesta negativamente. No

es menos absolutista Hume que Spinoza. Y también hoy existen dogmatismos criticistas.

Un problema es real cuando surge de los datos; o sea, cuando los datos de que disponemos no bastan para dar cuenta y razón de la realidad misma que nos los ofrece. Tiene sentido ocuparse de él cuando disponemos de los medios técnicos adecuados para plantearlo. En fin, la solución que podamos proponer, después de tal planteamiento, será legítima en todo caso, aunque algunos la consideren insuficiente, o desbordada, o la juzguen errónea por otras razones. Pero habrán de ser razones, no gestos o prejuicios, los que fuercen a desechar una solución que, de todos modos, se propuso como hipótesis teórica. En cuanto al problema, no se puede eliminar, ni con gestos ni con argumentos de razón: está ahí, ante todos, reclamando nuestra atención.

Para concretar con un ejemplo: la hipótesis teórica de Aristóteles, según la cual el principio de individuación es lo que él llama la materia, no es más aventurada o quimérica que la hipótesis física contemporánea, según la cual el universo se encuentra en una fase de expansión, acaso decreciente. Ambas rebasan el nivel de los datos que las sugieren. La primera ofrece dificultades graves, y una de ellas es el hecho de que la materia, por definirse como indeterminada, no es objeto posible de experiencia. Pero las dificultades de la segunda no son menores, pues aquí se abre un abismo entre lo que se sabe positivamente y lo que la hipótesis propone. Desde luego, el concepto de universo incluye la nota de totalidad, y ésta no es, ni ha sido, ni será jamás como tal, objeto de observación. La cuestión del infinito ¿puede plantearse siquiera en términos físicos? Incluso la inferencia inductiva resulta aquí aventurada o especulativa; pues el observador juicioso no deja de percatarse de que el físico está efectuando, en astronomía y cosmología física, una transposición de tiempos verbales, la cual proyecta una sombra de reservas sobre cuanto dice. En efecto: el físico sitúa en el presente los datos relativos a un pasado remotísimo, para actualizarlos teóricamente, y poder explicar *cómo es* el universo. Cómo es, en el presente, no lo sabremos nunca. La velocidad de la luz es inferior a la del pensamiento.

A pesar de todo esto, sería petulante afirmar que la cosmología carece de autoridad para formular hipótesis teóricas, debido a ese inevitable anacronismo, el cual le impone unas limitaciones más severas aún que la indeterminación de Heisenberg en física nuclear, y la condena a ser una ciencia de *lo que fue*. No menos petulante sería afirmar que el problema de la individuación era un falso problema, sólo porque Aristóteles lo resolvió de manera que nos parece insatisfactoria.

Entre los problemas auténticos, reales, encontramos el de la individuación. En algunas épocas, como la nuestra, ha permanecido opacado. Pero somos nosotros los opacos, los que interponemos prejuicios en la vía de luz que viene del problema. Pues no hay que dudar de esto: la conciencia de

problemas es una conciencia iluminada. En términos científicos, ésta es la conciencia. Si las soluciones son tan sedantes para el hombre entero es porque aletargan la conciencia. Desde luego, son necesarias, como una pausa. Una conciencia siempre activa sería irresistible; le pedimos a ella que nos ilumine, pero también que nos dé seguridades. Por esto buscamos el sosiego en ese trenzado de fenómenos tan circunscritos que es capaz de urdir la investigación positiva, a ras de nuestro suelo.

4

Olvidemos, de momento, la historia del problema. Esa historia es pertinente, como veremos enseguida. La filosofía no tiene un nuevo nacimiento cada vez que el pensador se enfrenta a la realidad. La originalidad no cancela el pasado, y el examen de este pasado es parte de la tarea sistemática: no consiste en exhumar y repulir unos fósiles de la vieja filosofía. Pero conviene cargarse de razón, y empezar averiguando si el problema de la individuación aparece hoy, con carácter insoslayable, en relación necesaria con otros problemas de reconocida actualidad. Podemos elegir uno, entre varios, que además tiene importancia primera, lo mismo teórica que vital. Éste es el problema ético.

Es un hecho que el hombre está constituido como una entidad individual. El hecho mismo es de una evidencia que no requiere ninguna explicación. El problema surge después de tomar el hecho en cuenta. Decimos que el hombre está "constituido" como individuo. ¿Qué constitución es la suya? ¿Qué es lo que forma, y cómo se forma, esa individualidad?

Supongamos que se trata de una individualidad numérica. Ya sabemos que no es así, pero vamos a admitirlo provisionalmente, para ver a qué consecuencias teóricas nos conduce el supuesto. El hombre, cada hombre, sería un puro *singulum*, cuya constitución formal reproduciría exactamente la de todos los demás *singuli* incluidos en su especie. Ésta es la manera griega de ver las cosas; o mejor dicho, una manera de verlas que empieza en Grecia, pero que persiste en doctrinas aparentemente alejadas del aristotelismo.

Si la forma de ser individual y la forma específica fueran coincidentes, entonces las diferencias individuales no pertenecerían a la "formalidad" del ser. Tendríamos un grupo de ciencias que sólo se ocuparían de lo accidental en el hombre. Así, la psicología diferencial (y en gran parte, la parte acaso más fecunda, la psicología de hoy es diferencial); y también la sociología, la historia, la ciencia jurídica, lo que antes se llamaba filología comparada, y en fin, la ética. A la metafísica sólo le quedaría pendiente la cuestión lógica y ontológica de las diferencias específicas. Se entiende: no las diferencias que presentan los varios individuos dentro de la misma espe-

cie, sino las que deben establecerse entre esa especie humana y las especies vecinas, que se consideran sus congéneres.

Por este camino se llega a la clásica definición del hombre como "animal racional", en la que figura el género común a los animales y a los hombres, y una nota constitutiva de estos últimos, que sería el diferencial específico. El procedimiento, y la fórmula en que concluye, son de una corrección lógica modélica. Sólo tienen el inconveniente de que el hombre no queda ahí real y formalmente definido. Lo cual no ha de extrañarnos, pues esto ocurre cada vez que, para la solución de un problema real, adoptamos el punto de vista lógico.

En primer lugar, la racionalidad no se sobreañade simplemente a la naturaleza, para formar el ente humano. El conjunto de notas A, B y C sería constitutivo y definitorio de la animalidad; incorporando a este cuadro la nota D, se obtendría la humanidad. Este artificio lógico no produce, por supuesto, la humanidad, ni consigue explicarla. En el hombre, la humanidad *transforma* la naturaleza, opera *sobre* ella: sobre la suya propia, y sobre el medio ambiente. Si éste es el único animal que puede hacerlo ¿no denota este poder que el hombre no es, justamente, un animal, de manera propia y auténtica? No tiene el hombre naturaleza, y además otra cosa. El hombre es esa naturaleza transformada, es el ser literalmente *sobre-natural*.¹

Dejemos aparte el hecho de que la racionalidad, que se incluye como diferencial en aquella definición, no ha sido ella misma analizada. Para los efectos lógicos de la definición, hay que suponer que la racionalidad es uniforme. Pero la observación no confirma este supuesto. Al contrario, cabe decir que las variaciones funcionales y estructurales de la razón permiten caracterizar la individualidad de los hombres (y hasta de las épocas y los estilos de vida). La razón es común, pero funciona siempre como diferenciante.

¿Cómo podremos entonces pensar y formular la distinción entre el hombre y los entes que pertenecen a otras especies animales? Si logramos desahucarnos de la tradición (y hay que reconocer que no es fácil), advertimos enseguida que esta pregunta *no tiene sentido*. En la experiencia directa, todo el mundo sabe lo que es ser hombre, nadie confunde a un hombre con ningún otro ser del universo. Y no por una diferencia externa, como la que nos permite distinguir entre el ave y la tortuga; sino porque en eso que se llama lo externo está ya dado lo que se llama esencial. La teoría, la ciencia, no ha de hacer más que tomar nota de los datos de esa experiencia primaria y común. ¿Por qué no lo ha hecho así? Por razones formales, de uniformidad lógica, que examinaremos más adelante. Indiquemos por ahora

¹ Respecto del concepto de *sobre-naturaleza*, véase *Los principios de la ciencia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965; cap. IV.

que lo que el hombre es, en el sentido más radical y auténtico, o sea aquello que permite identificar a un ser humano, e impide confundirlo con otra forma de ser, es algo que se ve con los ojos de la cara, antes de que el entendimiento reflexivo tome cartas en el asunto: no es algo que haya de buscarse por el procedimiento lógico de la diferenciación específica (o por el procedimiento fenomenológico de la *epoché*).

Cuando tenemos delante un hombre, su humanidad se nos hace patente de inmediato. Pero entendamos bien: es su humanidad la que se hace patente. Lo humano en cuanto tal se revela en y por la individualidad del ente humano. No preguntamos ¿qué es? sino ¿quién es? La pregunta esencial, específica, sería superflua: el hombre manifiesta su "esencia" con su presencia. Lo que deseamos conocer es la persona, la biografía del ente. Esta situación no es puramente anecdótica. La filosofía no ha reconocido la importancia decisiva de una experiencia universal y primaria, por la cual establecemos una distinción entre dos formas de ser irreductibles: la humana y la no humana. De este saber precientífico, pero apodíctico, obtiene su fundamento la ontología.²

Lo primero que resalta, cuando se trata de distinguir entre la "especie humana" y las especies animales, es la imposibilidad de incluirlas a todas ellas en un género común. Lo humano es un "género" aparte. Este género no se subdivide a su vez en especies subordinadas. No hay subordinación lógica, sino variedad histórica: lo que abarca el género es una multiplicidad de formas reales, siempre abierta a la renovación. Lo cual vale tanto como decir que la realidad humana se muestra reacia a la formalización lógica de los géneros y las especies. Cada individuo posee su autenticidad constitutiva, en un grado y con una modalidad que son cambiantes, y por esto irreductibles. En el hombre, lo uniforme se encuentra en la ausencia de uniformidad. Si podemos distinguir entonces entre este ser humano y otro género de entes, es justo porque no podemos confundir a un hombre con otro hombre. Lo que nos comunica la presencia individual no es un conjunto de accidentes, adscritos a una esencia desconocida de momento, sino una forma de ser que es esto, ni más ni menos: *una* forma de *ser*. Los otros entes, cualesquiera que sean sus géneros o especies, sabemos desde luego que son "otra cosa", algo diferente y ajeno, algo que no es "propio", como lo es el tú.

De suerte que el tú es individuo, y por esto es algo distinto del yo, pero a la vez es algo "propio" del yo. Este principio de "propiedad" o comunidad es el mismo principio de individuación: es la expresión. En ella el sujeto "se da a conocer": existe haciéndose cognoscible en un acto de literal entrega. Se dirá, justificadamente, que de todas maneras hay que

² Cf. *Metafísica de la expresión*, Fondo de Cultura Económica, México, 1957; caps. V y VIII.

averiguar cuáles sean las notas comunes en el ser de los humanos; cómo ha de estar constituido el hombre para que pueda producirse la efectiva apropiación (tan distinta de la asimilación neutralizadora de los casos particulares en una especie común). Aunque no se maneje el concepto de una esencia específica, uniforme en todos los individuos, tiene que haber en el ser de los humanos algo común a todos ellos, para que formemos la noción intelectual de humanidad, y para que exista la comunidad entre el yo y el tú. Esto es cierto. Tales averiguaciones corresponden a una ontología de lo humano.

Lo que en este punto convenía resaltar es que dicha ontología no puede programarse monográficamente, como un simple estudio antropológico, porque afecta a las cuestiones más fundamentales de la metafísica y de la lógica. Para proceder con la debida corrección sistemática, debe plantear primero, como tal problema, el problema de la individuación en el hombre. No puede el hombre definirse, ni siquiera analizarse, como un puro yo. Esta postura egocéntrica, que parece reforzada por el sentido común, ha impedido a la filosofía advertir que el yo es "esencialmente" un tú; o sea, que la relación con otro yo no es advertencia, no sobreviene después de la constitución formal, sino que es ella misma constitutiva de la forma de ser humano. Por esto, el tú no es propiamente un tú sino en tanto que es "igual que yo"; e igual que yo quiere decir "distinto de mí". Es la expresión la que *hace* de su ser algo igual y distinto a la vez. Entre idénticos no hay diálogo.

Esto es decir que las diferencias individuales no son fácticas o contingentes. Es inherente a los mismos caracteres comunes la diversidad de sus manifestaciones. Lo distintivo no es aquí algo desdeñable en la operación lógica de la ciencia, como los llamados accidentes. Por su esencia misma, el ser de un pájaro es igual al ser de otro pájaro de la misma especie. Por ser "racional", el ser de un hombre es "esencialmente" distinto del ser de otro ejemplar de la misma especie "animal racional".

5

En el campo de la ética, esto es lo más apremiante. ¿Figura la moralidad, la condición de ser moral, entre las propiedades idóneas del hombre, las que permiten distinguirlo de otras especies de ser? Pero esta misma nota es la que permite distinguir, unos de otros, a los individuos de la misma especie humana. Cada uno es "lo que es" por "lo que hace". El desacuerdo con la manera tradicional de plantear la cuestión no puede ser más patente. Si la esencia es uniforme, idéntica en todos los individuos ¿cómo puede una de las notas esenciales determinar las diferencias entre los individuos? O dicho de otra manera: si cada hombre no es, radicalmente, más que

una singularidad numérica, entonces es evidente que esas diferenciaciones, que de todos modos son manifiestas, no estarán radicadas en lo medular de su ser. Por su esencia, el hombre sería moralmente neutro, indiferente.

Que la vida moral es diferenciante, no requiere demostraciones. En tanto que sujeto moral, el individuo humano es absolutamente irreductible, es singular en el sentido de único, como lo es la conciencia. Pero la biografía no es un accidente. Los actos morales presuponen la comunidad. Sin embargo, ésta no es la comunidad lógica y esencial de la especie, sino la comunidad real de la intercomunicación, de la interdependencia existencial.

Desde aquí se avizora la índole insuperable de los obstáculos (no reconocidos expresamente) que han encontrado en este punto los filósofos esencialistas, y en particular los medievales. Era imposible que esos pensadores se avinieran a sostener que la moralidad no es algo intrínseco, algo entitativamente inherente a la individualidad del ser humano. Esto no lo podían aceptar ellos, ni creo que pueda aceptarlo nadie, una vez que la cuestión ha sido planteada. Lo que se hace es prescindir de la cuestión.

Podría sugerirse que esta dificultad se resuelve incluyendo la moralidad en el conjunto de notas esenciales de la *quidditas* humana, como otro diferencial específico. Así, el hombre quedaría definido como "animal moral". Apparentemente, esta inclusión sería una reforma parcial, que dejaría incólume la estructura de la teoría esencialista. Pero entraña algo más que una reforma: pone en crisis la noción misma de la uniformidad específica. Lo que la reforma prueba es la imposibilidad de toda reforma parcial.

Admitamos que la moralidad sea considerada una nota común. Esto no basta, porque no aclara en modo alguno el sentido real de la moralidad. No es ella un rasgo peculiar, como el ser bípedo implume, ni es una facultad, como la de razón, que aparecía, junto a otras facultades, en la trama de los caracteres constitutivos del ser humano. Moralidad es el término con el cual designamos, en general, el hecho de que los actos humanos tienen sentido; de que la acción propiamente humana es, por necesidad, acción cualificada, no indiferente.³ La moralidad no es un carácter abstracto del cual hayamos de servirnos para señalar la diferencia específica entre los hombres y los animales; antes que esto, es lo que sirve para distinguir, unos de otros, a los individuos de la comunidad humana. Y la distinción no es pensada, no es puramente intelectual o lógica, sino íntegramente vital, porque se origina en el propio individuo: éste se hace a sí mismo individuo distinto, y por esto es inevitable que sus semejantes lo distingan.

Guiada por su empeño de establecer clasificaciones claras y distintas, la lógica tradicional define las esencias comparativamente, mirando tanto o más a las especies congéneres que al ser mismo de lo definido. Si se incluye la moralidad entre las notas distintivas de la especie, dentro del género animal,

³ Cf. *Metafísica de la expresión*, cap. IX.

se diría que, puesto que todos son entes morales, todos los hombres siguen siendo esencialmente iguales. Pero, justo porque son "esencialmente" morales, los hombres son esencialmente diferentes, y es ahí donde radica su diferencia con otras especies de ser.⁴

Tampoco puede la moralidad relegarse al nivel ontológico de lo peculiar (*ἴδιον*) del hombre, como la capacidad de aprender gramática. Porque esta capacidad, que Aristóteles pone como ejemplo de los predicables "propios", es una nota común, y distintiva respecto de otras formas de ser (por esto se dice que es un predicado convertible); pero lo *íδιον* no es en modo alguno un *factor* de diferenciación entitativa *entre* los hombres. Y aquí se encuentra, precisamente, la clave de la cuestión. Lo distintivo entre el hombre y otras especies es aquello, y sólo aquello, que produce distinciones reales entre los mismos individuos humanos, es decir, aquello que *produce* las individualidades. El hombre es el único ser que posee y opera su propio principio de individuación. El principio, en efecto, es operativo: no es algo dado *ab origine*, sino como literal potencia de ser.

Así, un contraste decisivo con la uniformidad del esencialismo se revela en la necesidad de elevar a rango ontológico el concepto de acto, con el cual se representa algo muy diferente de lo que entendía por acto la metafísica tradicional. Moralidad es actuación, en el más amplio sentido: es ese dinamismo por el cual los individuos humanos se distinguen unos de otros entitativamente, al "tomar posiciones" en el mundo. Estas posiciones comprometen, y por esto el individuo queda en ellas definido realmente (no lógicamente). El tú se identifica por sus actos. Decir que "responde" de ellos y por ellos, significa, antes que una determinada relación moral positiva, que su propio ser queda delimitado por ellos. Los actos son *formativos* de su ser. Por esto, en su comportamiento está patente su individualidad inconfundible. Pero ahí está también su "esencia" humana: su humanidad es su inconfundibilidad.

La moralidad no puede ser reconocida como un carácter entitativamente constitutivo (diríamos constituyente) del hombre, y diferencial respecto de las especies no humanas en general, si no se reconoce que es diferencial dentro de la misma especie humana (o sea, *promotor* de diferencias). No sería, pues, compatible reconocer esto, y a la vez afirmar 1º que la humanidad, la condición real de ser hombre, no es sino una variante específica de la realidad que designa el género "animal"; 2º que el principio de individuación, uniforme en todos los géneros y especies de la realidad, es la ma-

⁴ No podemos examinar con detalle la cuestión de si es posible, o deseable, transformar la teoría esencialista de manera tan radical, que en ella se afirme la singularidad "esencial" del individuo. Esto eliminaría las dificultades inherentes a la uniformidad específica; pero obligaría a reconocer de modo expreso la historicidad de las llamadas notas esenciales; lo cual no parece congruente con lo que solemos entender por esencialismo. Hasta ahora, todos los esencialismos han sido a-históricos. Cf. Zubiri, *De la esencia*, *passim*.

teria; y 3º que también la forma es uniforme en todos los individuos (y tiene que serlo, si es increada, como insiste en afirmar Aristóteles).

Veamos. La materia es puramente indeterminada. No tiene forma, y a pesar de que es sustancia, no existe en sí misma. Así no hay manera de conectarla teóricamente con el acto existencial moral. La forma, por su parte, es el componente universal de la sustancia concreta. Siendo uniforme, tiene que ser diferenciada, para que se produzca el individuo. Y ahí está la aporía. La forma, aunque es acto, no puede actuar sobre sí misma para individualizarse. En algún lado hay que buscar el principio de individuación, pues sólo las sustancias individuales o concretas existen actualmente. ¿Y cómo puede ser la materia este principio, si la materia es ella misma pura potencia?

Advirtiendo esta dificultad, Tomás de Aquino ideó una materia que no fuese absolutamente indeterminada: la *materia signata quantitate*.⁵ Pero esta noción es como un recurso facticio, elaborado de manera argumentativa ante los términos abstractos del problema; no surge de un examen directo de la realidad misma. E incluso en el contexto de la teoría hilemórfica, resulta oscura esa determinación cuantitativa, que corresponde al orden categorial del accidente, y que sin embargo se adscribe al componente sustantivo material del ente. Por definición, la sustancia material era indeterminada. Esa "signatura" material cuantitativa que se le sobreañade ¿puede *operar* como principio individuante, sobre todo en el hombre?

La personalidad humana es un concreto real que no resulta de los datos de su ficha antropométrica. Por supuesto, ningún autor ha pensado que la entidad individual del hombre se produzca por fragmentación. No es éste el sentido de la *materia quantitate signata*. Algunos escolásticos reconocen que el principio está ya formalmente incluido en el concepto mismo de su naturaleza específica. Pero no basta señalar que dicho principio *est aliquid insitum rei, pertinensque ad intrinsecam et ultimam individui constitutionem, et fundans formaliter illam, quae individuatio dicitur*. No basta, porque en rigor esto puede decirse también del ser animal.

Una cosa es que ciertos entes no puedan existir sino como individuos, con una individualidad intrínseca y formalmente definida (los animales); cosa distinta es que otros entes (los hombres) posean su propio principio de individuación, por el cual *cada uno* de ellos ha de existir diferenciándose entitativamente de sus semejantes. En el primer caso, el individuo sólo es racional (reductible a razón lógica) en tanto que se considera como ejemplo particular de la universalidad específica. En el segundo caso, la singularidad absolutamente irreductible del individuo sería irracional, de acuer-

⁵ "Materia... dupliciter accipitur, scilicet, ut signata et non signata. Et dicitur signata, secundum quod consideratur determinationem dimensionem harum scilicet vel illarum... Materia signata est individuationis principium." *De veritate*, q. II, art. 6.

do con los cánones lógicos y ontológicos de la tradición. (La cual abarca, conviene repetirlo, buena parte del pensamiento moderno que ya no conserva vínculo directo con las filosofías aristotélica y escolástica.)

Las diferencias individuales, promovidas por la acción moral de los sujetos, no tenían en la metafísica tradicional su asiento ontológico propio. De ahí que el problema ético quedara dividido entre la teología y las especulaciones de la ontología sobre los conceptos abstractos de bien y mal (o fuese simplemente sustituido, como en el caso de Descartes, con la evasiva pragmática de la moral provisional). La filosofía no ha logrado después explicarnos por qué existe la moralidad en general. La fundamentación ontológica de la ética (no de una moral positiva) tiene que partir de estas preguntas: ¿Cómo ha de estar constituido el ser de un ente cuya existencia produce, por necesidad, eso que llamamos actos morales? ¿Qué orden de ser es éste, que sólo puede existir formando él mismo su propia individualidad? ¿Qué relación existe entre la individualidad física y la individualidad personal, la propiamente humana? Porque la individualidad personal implica la autonomía ontológica.

6

¿Qué significado preciso habrá que dar a esta fórmula provisional "autonomía ontológica"? Ahí queda indicado, de manera bastante clara, un camino de investigación, por el cual ha de aclararse la relación entre la autonomía entendida como *autarkeia*, como independencia y capacidad de iniciativa moral, y la irreductibilidad constitutiva del individuo, que es condición formal de la *praxis* y de la existencia histórica en general. Lo que resulta patente desde luego es la necesidad de invertir los términos en que el problema se ha planteado tradicionalmente. Éste es un problema inicial: no es un problema que surja, como una dificultad inesperada y tardía, en la aplicación del método específico. Es un contrasentido establecer primero la esencia específica uniforme, y luego preguntar, un tanto sorprendidos, cómo son posibles en los individuos unas diversidades tan hondas, que incluyen nada menos que la vida moral.

Cuando Aristóteles mantiene que, en rigor, sólo existe lo individual (la sustancia primera), lo que pretende no es realzar ontológicamente la individualidad, sino evitar las dificultades inherentes a la tesis de que la esencia específica (sustancia segunda) tuviese realidad propia, aparte de los ejemplares concretos. Éste es un aspecto de su desacuerdo con Platón que no nos concierne ahora. Pero Aristóteles sostiene también que de lo individual no hay ciencia. Hemos venido comprobando que esto no se puede aceptar sin restricciones. La preocupación lógica uniformista de Aristóteles se manifiesta, no sólo en la noción de un único principio de individuación, el mismo para todos los

entes, y en el consiguiente empleo de un mismo método de especificación, sino además en la identidad formal de todos los individuos de cada especie, o sea la uniformidad de la *quidditas* común. Estas dos uniformidades son las que hemos de superar: son procedimientos lógicamente simples, pero entrañan una oscuridad filosófica.

La búsqueda de algo que sea racionalmente aprehensible, de algo que constituya el correlato de la definición formal, es lo que lleva la atención hacia lo ontológicamente común. El individuo se considera irreductible, y por esto es, en cierto sentido, irracional (*es indefinible en sí*); la esencia común, en cambio, es racional: es lo universal, lo definible. La dificultad consiste en que también lo común puede decirse que es irreductible: la esencia no da razón de las diversidades individuales. Según Aristóteles, lo común ha de ser uniforme e inalterable. La idea de una "forma variable", de una forma que se transforma a sí misma, sin dar lugar a una especie diferente, le hubiese parecido contradictoria. Sin embargo, esto es el hombre: es por su forma común que los individuos humanos son "formalmente" distintos unos de otros.

Pero ¿qué es lo racional? En este punto preciso, la cuestión se centra en el concepto de "lo común". La tradición ya señaló la comunidad ontológica que constituyen los ejemplares individuales de una especie determinada. Esta comunidad ontológica es el fundamento de la comunidad lógica (universalidad), o sea, lo que justifica la predicción unívoca del concepto específico en todos los casos particulares.⁶

Ahora bien: cuando se trata del hombre, la racionalidad no está condicionada por una identidad formal. La comunidad ontológica no se funda en la coincidencia de varias propiedades o notas entre todos los individuos de la especie, ni obliga a disolver la entidad individual en la universalidad abstracta del concepto de esencia común. Lo común, o sea lo racional, es aquí un dato primario de la experiencia. El hecho de "ser en común" es lo que revela de inmediato la comunidad ontológica, y a la vez lo que da fundamento de racionalidad a las singularidades humanas. La comunidad está dada, antes de que podamos extraer de los entes individuales unos rasgos comunes.

La expresión, que es el más prominente de estos rasgos comunes, no la pensamos en abstracto, no tenemos que descubrirla o desvelarla. Ella es, por excelencia, lo no-cubierto. En verdad, la metafísica no la ha pensado nunca, ni de una manera ni de otra, a pesar de que es el *único* dato

⁶ No sería extemporáneo sugerir que el atributo "hombre" no se predica unívocamente de cada uno de los sujetos individuales que existen o han existido. Todos los hombres son hombres, por supuesto, como todos los entes *son*. Pero hay buenas razones para pensar que el ser no se predica unívocamente de todo lo que es. De parecido modo, por la multiplicidad de formas de ser-hombre, y sobre todo, por la evolución histórica de estas formas, cabe decir que aquella predicación es analógica.

de que disponemos para el conocimiento del hombre. Y esto es necesario recalcarlo, para evitar desorientaciones; pues la metafísica de la expresión pudiera parecer una invención teórica, una construcción del pensamiento, y no es, en su base, otra cosa que una simple aceptación de los datos reales.

La expresión es reveladora de la forma de ser-hombre, con una evidencia que es primaria, universal y apodíctica: sin duda posible, *lo que expresa* el hombre ante todo es su hombría, su ser-hombre; además, este ser-hombre sólo puede manifestarse en y por la individualidad irreductible de *quien expresa*; por esto mismo, la expresión es *factor de individuación* en cada sujeto expresivo; y en fin, también por las mismas razones, la expresión es *constitutiva de relaciones* vinculatorias y comunitarias.

No puede ya la filosofía sustraerse a estos hechos. En la existencia real, lo que hacemos es percibir la expresión, como un acto que es a la vez diferenciante y vinculatorio. Y decimos "percibir" la expresión, cuando en verdad lo que ocurre es que "respondemos" a ella. La experiencia es dialógica: la evidencia del ser-hombre es inter-comunicativa. Por esto, la comunidad ontológica no tiene que ser *pensada*: está ya *producida* por la simple presencia.

Pero esta vinculación dialógica, en que consiste la comunidad, nunca es indiferente. La presencia del tú afecta a mi yo en su propia existencia. Comunicación es cualificación. Esa "afectación" no la produce ningún otro ser del universo. Lo cual significa que, ante otro hombre, y sólo ante él, cada uno de nosotros ha de tomar necesariamente una posición, la que sea, que representa una actitud moral. La conjugación de estas actitudes forma y transforma las individualidades, vinculadas comunitariamente. Expresividad, moralidad, individualidad, comunidad, son cuatro conceptos solidarios, y así debe manejarlos la metafísica cuando investiga el problema de la constitución ontológica del hombre, en relación con otras formas de ser.

La comunidad no es algo puramente fáctico. Muchas confusiones, y omisiones graves, se encuentran en filosofía en torno al problema de la individualidad y la comunidad. En gran parte se deben a esto: que la metafísica tradicional dejó sin explicación clara y suficiente el hecho de la diversidad y la evolución histórica de las comunidades. La causa de este hecho, que es el más auténticamente humano, no puede radicar fuera del hombre; y si la causa es el hombre ¿cómo pueden esas variedades surgir de unos individuos cuya esencia es idéntica en todos? Esta falla de la metafísica determinó que el concepto de comunidad viniera a representar tan sólo el hecho social, la institución jurídica: unas realidades que deben estudiarse en otros campos científicos, y que no afectan la cuestión ontológica de la individualidad. (También el concepto de individualidad se restringe entonces a sus significados psicológico, sociológico, político, económico, etc.)

El concepto de "lo común", en el cual se centra la racionalidad de la existencia humana individual, presenta varios significados bien delimitados:

1º Es *lo comunitario*. El hombre es un ser expresivo, un ser moral: su existencia es comunicativa y vinculatoria.

2º Por tratarse de algo constitutivo del ser humano, lo comunitario es *nota común* a todos los individuos; pero, a la vez, es principio de diferenciación individual e histórica.

3º Lo común es la *comunidad institucional*, cuya existencia y cuyas formas variables resultan de esa actividad comunitaria "esencial" del individuo (y a la vez condicionan las formas variables de la individualidad).

7

Ahora podemos explorar otra faceta del problema: la que, en términos clásicos, representan los conceptos de unidad y pluralidad. Lo que en sentido radical se entiende por historia, o sea la evolución de las formas de individualidad-comunidad, no es sólo, como se ha dicho, una "hazaña de la libertad", algo así como la crónica de las relaciones interhumanas. La libertad misma no se concibe como pura oposición a la necesidad, bajo cuya categoría se encuentra la naturaleza.⁷ Por consiguiente, el planteamiento del problema de la individuación no queda completo sin un examen de la relación del hombre con lo no-humano.

Basándonos en nuestra experiencia, todos damos por sentado que el mundo que nos rodea está formado por entes individuales. Cuando no se usan nombres propios, los pronombres demostrativos fijan las individualidades con igual eficacia: este, ese, aquel. Y también los adverbios, pues "cada cosa está en su lugar", o sea que tiene una posición determinada en el espacio, la cual es única para ella, y tiene, o le damos, una posición determinada en el tiempo: tiene su aquí y su ahora.

Esta localización espacio-temporal presenta uno de los aspectos metafísicos del problema de la individuación del que suelen prescindir, más o menos expeditivamente, las tradicionales filosofías esencialistas (y aun otras). Porque todas ellas, conviene advertirlo bien, parten del supuesto de la pluralidad real de las especies. Y decimos "supuesto", no porque el pluralismo carezca de una base empírica, sino porque la doctrina esencialista lo presenta como algo evidente de suyo, que no requiere justificación ontológica expresa. Sin embargo, el monismo es, por lo menos, una posición teóricamente posible. La evidencia empírica de la pluralidad de cosas y de especies pudiera ser una apariencia de la realidad, y no su forma cons-

⁷ Sobre esta cuestión, ya tratada en la *Psicología de las situaciones vitales* (2ª ed., Fondo de Cultura Económica, México, 1963), véanse *Metafísica de la expresión*, cap. IX y *Los principios de la ciencia*, caps. III y IV.

titutiva radical. Esta posibilidad teórica revela una vez más la insuficiencia de los puros datos empíricos, para el conocimiento de lo real, si nos atenemos a ellos solamente.

En efecto: el aquí y el ahora ¿son inherentes a la cosa en sí, o son sólo inherentes a nuestra manera de conocerla? Deliberadamente, hemos empleado la fórmula kantiana de "cosa en sí". Kant negaba a la metafísica, en tanto que ciencia, el alcance requerido para llegar a un conocimiento de la cosa "en sí misma y por sí misma", como decía Platón. Pero la propia negación entraña un pluralismo que, por ser implícito, no es menos decidido que el platónico. Se afirma *a priori* que las cosas son inasequibles en sí; pero desde luego serían múltiples.

Esta multiplicidad es un supuesto en Kant. La ciencia, incluida la metafísica, puede y debe investigar si las cosas, que nosotros percibimos siempre singularizadas, y en el contexto o referencial de un aquí y un ahora, poseen en verdad, ellas mismas, independencia entitativa, o si son simples trasmutaciones, variaciones o fragmentos de una "cosa" única que sería la realidad sin más, lo real en sí mismo. Individualidad es relación; pero ahora no se trata ya de la relación lógica y ontológica del individuo con la especie, y de una especie con otra, sino de la relación de la unidad individual con el Todo.

La palabra unidad tiene dos significados. "Uno" es el individuo, y esta unidad presenta, según vimos, formas diferentes: uno es el pedazo de cuarzo, una es el ave, una es la especie animal, uno es el hombre, una es la comunidad. Pero también el Todo es Uno. ¿Cómo debe concebirse esta unidad total? Heráclito dijo: *ἐν πάντα εἶναι*. Que hay unidad en el universo lo reconocen todos los filósofos, y lo atestiguan desde la Antigüedad la palabra cosmos, como la palabra uni-verso. La forma de este orden unitario es el problema. Porque Heráclito habla en plural: todas las cosas son uno. De suerte que la unidad no habría de concebirse necesariamente como uniformidad: no excluye la diversidad de los singulares, aunque afirme su interdependencia.

También Parménides afirmó que el ser es uno (*ἓν*), pero añadió que no tiene pasado ni futuro, que es un presente perpetuo: *νῦν ἔστιν*. Ya no son todas las cosas (*πάντα*: todas y cada una de ellas) las que forman la unidad del Todo. El sujeto es singular. Hay Todo, pero no hay totalización; hay Unidad, pero no hay unificación. Hay un Ahora, pero éste no es el ahora de una situación determinada, la cual implica la pluralidad de los ahora. La Unidad de Parménides se centra en un Ahora absoluto. En suma: la Unidad arrebató el tiempo al Ser, y con esto lo privó de la pluralidad.

Y es que, en efecto, si la homogeneidad se impone con rigor de consecuencia, hasta el extremo, el ser tiene que estar paralizado, tiene que concebirse como una pura permanencia. Un eco de esta permanencia intemporal se encuentra en la concepción aristotélica de la esencia uniforme y de la *οὐσία*.

Por algo sitúa Aristóteles al tiempo entre las categorías del accidente. Pero el tiempo es factor de diversificación entitativa. Había que restituir el tiempo al ser. El problema de la individuación, sin embargo, no quedaría resuelto con esa restitución. Siendo múltiples las cosas ¿en qué relación están todas ellas (cada una de ellas) con la unidad total? O sea ¿en virtud de qué principio operativo se desprenden, por así decirlo, de este todo unitario? La pregunta es igual si se formula partiendo de la diversidad, en vez de la unidad: ¿cómo conservan las cosas su individualidad, a pesar de su integración en la unidad?

Claramente, la cuestión atañe, no sólo a la forma de ser-uno singular, sino también a la forma de ser Uno-Todo. Esto significa que la individualidad en general, y en particular la humana, es un problema que no puede plantearse adecuadamente examinando al individuo mismo, fuera del contexto real, en su singularidad aislada. Si adoptamos la hipótesis monista, según la cual el Todo consiste en la unidad de una sustancia común a todas las cosas, entonces *cada una* de ellas es ontológicamente igual a las demás, y su singularidad, como quiera que se establezca, no llega a la raíz sustantiva. Pero esta singularidad hay que establecerla de algún modo. Las cosas ofrecen una forma distintiva aparente. ¿Qué hay en el fondo de tal apariencia? Lo mismo da que el monismo sea materialista o espiritualista: el problema se presenta como una dificultad tardía en la aplicación del monismo concebido *a priori*: hay que conciliar la tesis con la experiencia. Hay que dar, en todo caso, razón de la individualidad. En uno de los casos, hay que explicar de qué manera puede la materia funcionar históricamente; en el otro, hay que explicar de qué manera se diversifica individualmente la sustancia espiritual única.

Por vía de ilustración, podemos comprobar lo dicho en la doctrina de Spinoza, a quien se considera paradigma del buen razonar. En esa doctrina aparecen conjuntamente las dos dificultades inherentes al dualismo cartesiano. Afirma Spinoza que cada cosa, en cuanto es en sí, *in suo esse perseverare conatur*.⁸ Nosotros podemos aceptar sin reserva la idea de que las cosas (por lo menos algunas) poseen en su ser ese conato, esa fuerza de persistencia en su mismidad. Lo que no fuera admisible es que dicha tendencia pudiera darse en algo que no posea individualidad entitativa. ¿Cómo puede mantenerse en su ser *mismo* aquello que carece de tal mismidad?

El propio Spinoza parece entenderlo así, cuando se refiere a la cosa *quantum in se est*. La dificultad estriba en conciliar con el monismo esa noción de la cosa "en sí". No importa que la llamada cosa sea espiritual (pensante) o material (extensa). De hecho, Spinoza unifica bajo un mismo principio las operaciones de esas dos modalidades de la sustancia única: *Naturae leges et regulae, secundum quas omnia fiunt, et ex unis formis in alias mutantur, sunt ubique et semper eadem*.

⁸ *Ética*, Parte III, Proposición VI.

Ahora son las propias ciencias naturales (y las demás) las que nos fuerzan a creer que esas leyes no son las mismas en cualquier lugar y tiempo, para todo el universo. Incluso Marx, a pesar de su aparente monismo, se opone a Spinoza. La importancia capital de la filosofía marxista se centra en la investigación de las leyes específicas que regulan el proceso histórico, las cuales no coinciden con las que regulan los procesos naturales.

Recordemos que Spinoza está meditando, en esta parte de su *Ética*, sobre el origen y la esencia de los llamados afectos. La pregunta que debe hacerse al respecto no es ésta: ¿son los afectos fenómenos naturales? sino esta otra, más radical: ¿no presupone un afecto la individualidad entitativa del afectado?

8

Jugando con el vocabulario de la tradición, pudiera decirse que, en el hombre, es la existencia la que individualiza la esencia. Pero, aunque sirviera para aclarar ideas, este juego sería impropio; porque el concepto mismo de esencia, en su acepción clásica, impide que las diversidades individuales lleguen a la raíz misma del ente: el hombre sería “esencialmente” a-histórico.

Bien es verdad que la tradición no ha sido unánime en este punto. Duns Scoto reitera su convicción de que es *simpliciter falsum, quod esse sit alium ab essentia*. Entre la naturaleza de la cosa y su individualidad, sólo cabría una *distinctio formalis a parte rei*. La verdadera entidad radical (*ultima realitas entis*), o sea aquello que precisa y concreta la naturaleza esencial, lo que la reduce a una *entitas singularis vel individualis*, la adquirirían las cosas, incluso el hombre, mediante la existencia.

Scoto ha llamado *haecceitas* a esa propiedad por la cual todo lo que existe posee *entitas individualis*, y es designable con el pronombre demostrativo “este”, que es la palabra apofántica o manifestadora por excelencia. Pero, aunque se diga lo contrario, la *haecceitas* no es principio de individuación: es propiedad de lo individualizado.

También el *Dasein* de Heidegger es individual (como lo era en Hegel). Pero el *da* no explica ni produce la individualización del *Sein*: sólo es un dato de ella. El *da* es equivalente del *haec*, en el sentido de que con uno y con otro manifestamos la presencia del ente, y en nuestra confrontación con él advertimos su individualidad. ¿Qué hizo de este ente, y concretamente del hombre, algo que pueda designarse con un *da* y con un *haec*? ¿No está el hombre individualizado ya, de una manera primaria o preliminar, por su naturaleza, por su dotación hereditaria (lo mismo biológica que histórica), antes de que pueda ejercitar existencialmente esta dotación? Cuando aseguramos que el hombre forma su propia individualidad en la existencia, no debemos olvidar que ésta es la individualidad *personal*. Y aunque sea la auténticamente humana, pues incluye la expresión simbólica y la acción moral, ella

requiere unas condiciones de posibilidad que son dadas, y que sólo pueden darse en un ente individualmente constituido.

Los escolásticos hablaban de unas *notae individuantes: forma, figura, locus, tempus, stirps, patria, nomen*. Más que individuantes, o propiamente constituyentes, ellos las consideraban reveladoras de la individualidad. Pero esto hace falta verlo. El linaje, por ejemplo, tiene dos aspectos: el genético (biológico) y el que llamaríamos genealógico (histórico). Parece indicado considerar a la progeñe, en ambos sentidos, como algo que no sólo determina la individualidad del ente, pues tan sólo lo individual puede tener ascendencia, sino además como algo que es primariamente determinante del carácter inconfundible de cada individuo humano, de su *haecceitas* única.

En todo caso, estas preguntas conducen hacia las filosofías contemporáneas de la existencia, en las que pudiéramos encontrar algún intento de integrar la moralidad y la expresión con la naturaleza del ente humano. Porque, si en algo insisten los existencialistas, de manera expresa (y a veces, con mayor fuerza aún, dándola implícitamente por descontada), es en la individualidad del existente. Pero los análisis existenciales no han revelado cuál es el principio de individuación; tampoco encuentran en la constitución del ser del hombre el rasgo de la moralidad, ni como nota común, ni como factor de diferenciación entitativa. Más bien lo han eliminado, como si fuese algo que pudiera perturbar la necesaria neutralidad del método analítico. Lo cual revela una confusión entre la moral positiva y la moralidad como forma constitutiva del ser. Dar estado ontológico a la moralidad no implica hacer juicios morales, ni comprometerse con ninguna moral positiva.

La naturaleza y la historia forman dos órdenes categoriales distintos, pero no son, en el hombre, dos realidades independientes. Su conexión tiene que ser investigada, si hemos de dar razón de la diversidad entitativa de los individuos, y comprender por qué su existencia es formadora de *ethos*.

En el curso de sus análisis, a lo largo de *El Ser y el Tiempo*, Heidegger considera aparentemente la forma de ser de los entes no humanos. Pero sólo en apariencia. No es la forma de ser en sí de esos entes, la suya propia, la que se examina, sino la forma de mi relación existencial con ellos; la cual presupone, pero no funda, la distinción ontológica entre esos dos órdenes de ser, y sobre todo no aclara la presencia y la función del no-yo en el ser mismo del yo. Diríamos que los entes no humanos poseen un irreductible "ser en sí", aparte de lo que puedan llegar a "ser para mí".

El pluralismo de Heidegger no aparece en su obra como una tesis expresa, como una consecuencia fundada en la investigación del problema de la unidad y la multiplicidad. Empieza Heidegger por el hombre. La cuestión de su individualidad la da implícitamente por resuelta. El objetivo final de la analítica del hombre es el Ser en cuanto Ser. Las razones que expone Heidegger para iniciar el estudio con el ser del hombre son muy atendibles;

pero este itinerario ha de conducir obligatoriamente a una analítica del ser no humano, que sea complementaria y diferencial.

No cabe duda de que los fenómenos más patentes de la historicidad surgen de las relaciones interhumanas. Sin embargo, el hombre no se forma como hombre y se transforma sólo en relación con sus semejantes. Incluso cuando se trata de lo humano, el punto de vista antropológico es limitado; como lo es su contrapuesto, el que se fija en las condiciones y determinaciones naturales, y puede llegar por ahí a una "deshumanización" de la historia. Así queda sin explicación nada menos que el proceso histórico de la individualidad. La individualidad no es uniforme ni estable; varía en grado y en cualidad. Es evidente que la naturaleza no rige unívocamente estas mutaciones; pero también es evidente que sin la naturaleza no hay historia.

No se podrá obtener nunca una respuesta adecuada a la pregunta sobre el principio de individuación si se examina tan sólo el ente humano, desprendido de su "contexto real". Desde luego, la metafísica no puede reducirse a una ontología de lo humano. Aunque esta ontología se considere preliminar de una investigación, más radical y universal, sobre el Ser en cuanto Ser, resulta insuficiente si no revela la integración de lo humano (no sólo su relación) con otras formas de ser. En el hombre, aquel "contexto real" es parte de su propia "contextura". El hombre no es naturaleza, pero la naturaleza está en él. El yo no es el tú, pero la alteridad del tú es constitutiva del yo en su mismidad. El individuo no es la comunidad, pero lo comunitario forma parte del ser individual. El problema de la individuación es un problema de relaciones e integraciones. Sin éstas no se entienden las "constituciones".

A este respecto, debió observarse hace tiempo la completa ausencia, en la ontología de Heidegger, de un examen de lo comunitario. Así pudo proponer Heidegger una teoría, que de todos modos resulta un poco desconcertante, según la cual la clave de la historia se encuentra en la pregunta por el Ser en cuanto Ser, y en las diferentes posiciones (teóricas) que el hombre ha tomado frente a esta cuestión. Pero la analítica del *Dasein* era parte de una metafísica que se desarrolló dentro del marco tradicional de la *episteme*; mientras que las investigaciones ulteriores sobre el Ser, condicionadas por la idea de la Nada, quedaban expresamente situadas más allá de la racionalidad científica. Tampoco esta discordancia interna ha sido objeto de comentario. En este punto, convenía revelarla tan sólo para reconocer que la filosofía de Heidegger no arroja mucha luz sobre el problema de la individuación: la categoría de historicidad no puede manejarse sin recurrir a la categoría de comunidad. En cuanto a la confusión que ha traído la idea de una metafísica meta-científica, éste es un tema importante, pero en el propósito de este trabajo bastaba señalarlo.