

ANTONIO
MILLÁN-PUELLES

Obras completas



II

Fundamentos de filosofía
(1955)



ASOCIACIÓN
DE FILOSOFÍA
Y CIENCIA
CONTEMPORÁNEA

RIALP

* * *

La teoría aristotélica no es otra cosa que una aplicación al ser humano de los conceptos del «hilemorfismo». El hombre es un ente móvil, esto es, un ente susceptible de cambios. Según la concepción hilemorfista, todo ente móvil consta de materia prima y forma sustancial. Cada una de ellas es un ser incompleto, es decir, no propiamente un ser, sino sólo un principio entitativo, o si se quiere, un factor esencial. La sustancia completa es la resultante de la forma sustancial y la materia prima, cada una de las cuales, por lo tanto, es una sustancia incompleta, o sea, algo que no existe aisladamente, sino que está esencialmente unido con el otro «coprincipio» sustancial. Es la sustancia entera lo que en rigor existe. Sin duda, esta situación es muy difícilmente concebible. La imaginación no va más allá de representarse un contacto, todo lo íntimo que se quiera, mas que, como contacto, ya supone dos sustancias completas; y aquí de lo que se trata es de que la forma sustancial y la materia prima sean concebidas como sustancias precisamente incompletas, es decir, sólo como principios constitutivos de una misma entidad esencialmente una. No llega a ello la imaginación. Pero tan innegable como esto, es igualmente que tenemos ejemplos sensoriales en los que se da algo parecido a lo que aquí se trata de explicar. Veamos uno. La figura de un cuerpo no es materia: es, por cierto, una forma; pero esta forma no existe aisladamente, sino que es algo dado en la materia de una entidad corpórea. Y recíprocamente: esa materia no existe sin figura (todo lo irregular que quiera suponérsela), sino que es algo «configurado», definido por un cierto perfil. Lo que en verdad existe en este caso no es ni la figura ni la materia, sino un ser material configurado.

El ejemplo nos prueba que materia y forma no deben concebirse como entes plenarios, sin que por ello dejen de ser los dos algo real; y manifiesta también que ambos principios no se unen por contacto, ya que, según se dijo, este supone la existencia de dos entes completos. Tampoco son la forma y la materia fragmentos integrantes de un todo continuo, porque ninguno de los dos está en una sola porción o trozo de él. La unidad de la forma y la materia no es, en una palabra, ni la de un contacto, ni la de una continuidad; y, sin embargo, es algo efectivo. Análogamente, la forma sustancial y la materia prima no se unen entre sí como lo determinado y lo determinante; sino que aquí la determinación es más profunda que la que se da en el caso de la figura. La forma substancial «configura esencialmente» a la materia prima que, como algo entitativamente plástico, determinable, hay en todos los cuerpos.

La interpretación hilemorfista de los entes corpóreos no es, pues, ni un mero dualismo ni un monismo estricto. Admite en cada cuerpo una sola sustancia completa, y dos, en cambio, incompletas, aunque mutuamente solidarias. La sustancia completa es, en nuestro caso, el hombre; las incompletas, el alma y la materia prima; y entre ellas no puede haber otra unión que la esencial, por componer las dos una sola esencia o naturaleza. En un sentido estricto y riguroso, el alma no se une con el cuerpo, sino con la materia prima, y de su unión con ella «resulta» el cuerpo vivo. De manera que el alma,

más que unirse al cuerpo, lo que hace es unir, estructurar a este, o lo que es lo mismo, informar de tal modo a la materia prima, que el compuesto sea un «organismo» corpóreo apto —como ya se explicó en el capítulo XII— para la automoción. En el caso del hombre, la forma sustancial que por su unión a la materia prima determina ese cuerpo organizado es el alma espiritual, capaz no sólo de sus virtualidades específicas, sino también de las que corresponden a las vidas sensitiva y vegetativa. Tal alma espiritual no se une, pues, al cuerpo como si este fuese una entidad constituida independientemente de aquella. El cuerpo humano es la resultante de la materia prima y un alma espiritual capaz también de las virtualidades del psiquismo inferior; de la misma manera que el cuerpo irracional es la resultante de la materia prima y un alma sensitiva; como, a su vez, el cuerpo del vegetal supone la unión esencial de la materia y un alma vegetativa; y como, en general, todo cuerpo, aun el no viviente, implica esa materia y una específica forma sustancial.

No hay, por lo tanto, en esta concepción un problema esencial para el nexo alma-cuerpo. Lo único que hay en ella es la cuestión genérica de la unión de la forma sustancial y la materia prima —tratada ya en el mencionado capítulo XII—. No es ahora el momento de ocuparnos con la cuestión de la inmortalidad del alma humana; pero aun suponiendo que se la resuelva de un modo afirmativo, ello no cambiaría lo que hasta aquí se ha dicho. La inmortalidad del alma espiritual no significa que el hombre no muera. El hombre no es solamente ese alma. Si esta le sobrevive, no es como algo tenido por un hombre, sino como algo que se tiene a sí mismo por la autocognición, lo que es posible gracias a su naturaleza inmaterial, ya manifiesta en las facultades intelectiva y volitiva. Cabe, no obstante, plantearse un problema: ¿cómo es posible que lo que es capaz de existir sin materia sea en el hombre una forma sustancial esencialmente unida a la materia prima? Si el alma humana puede ser la forma sustancial de un ser corpóreo, es una sustancia incompleta; pero si puede existir sin materia, es una sustancia completa. Por consiguiente, una de dos: o es falso que nuestra alma sea inmortal, o hay que abandonar la teoría de la unidad esencial del ser humano como compuesto de materia prima y alma espiritual. Y puestos a elegir, como si se tratase de una efectiva incompatibilidad, no cabe duda de que es preferible sacrificar la teoría de la unidad esencial del alma con la materia prima en el compuesto humano.

Pero es el caso que no hay realmente tal incompatibilidad. La concepción de la Escuela, tan interesada como la que más en admitir la inmortalidad del alma, no deja de concebir a esta como la forma sustancial del hombre. Lo único que hace es distinguir entre sustancia específicamente completa (*ratione speciei*) y sustancia completa únicamente en el sentido de la subsistencia (*ratione subsistentiae*). Esta fórmula no es una sutileza incomprensible. Por sustancia específicamente completa se entiende la que constituye la totalidad de la esencia de una cosa; en el caso del hombre, por consiguiente, ni la materia prima ni el alma espiritual, ya que ninguna de ellas es el hombre entero. Y por sustancia completa sólo en el sentido de la subsistencia, se entiende aquella que, no siendo la esencia entera de algo, puede, no obstante, existir en sí misma: el alma espiritual, en tanto que capaz de subsistir sin materia. Claro está que con ello no se

resuelve, sin más, el problema que estaba planteado; pero se fijan sus términos, lo cual es un requisito imprescindible para llegar a una solución. Lo que ahora conviene preguntarse es, por tanto, esto: ¿cómo es posible que siendo el alma humana una sustancia completa para subsistir pueda, sin embargo, ser una sustancia específicamente incompleta?

Partimos, pues, de la «suposición» de la inmortalidad del alma humana —ya que hasta aquí nada se ha demostrado acerca de tal punto—. Esta alma inmortal es así, por hipótesis, algo capaz de ser sin la materia. No es igual, sin embargo, «poder» ser sin materia que «haber de ser» sin ella. Lo contradictorio es solamente que el alma humana se encontrase a la vez unida y separada respecto a la materia, no que se halle primero en una situación y luego en la otra. Y si sólo esto fuera lo que se pretende decir cuando se habla de una unión meramente accidental entre alma y cuerpo humanos, ningún reparo sería preciso hacer. Pero no es este el caso. Lo que se afirma al hablar de esa unión accidental es que el alma humana, al estar de hecho unida a la materia, no compone con ésta una unidad esencial. Lo cual hay que afirmarlo, con la necesidad de una tautología, si el alma humana es, por principio, entendida como algo esencialmente separado, mas no si se la concibe sólo como algo «separable». No existe en este caso inconveniente alguno en mantener que tal alma se une esencialmente a la materia prima. Para poder unirse a esta de ese modo basta con ser capaz de comportarse respecto de ella como una forma sustancial; a lo cual únicamente se opone el ser materia, o un compuesto de materia y forma, o una forma accidental. Ninguna de estas tres cosas puede ser una forma que hemos considerado separable.

3. El origen del hombre

Esta cuestión puede ser en principio interpretada de dos modos distintos: el «cronológico» y el «genealógico». En el primer sentido, equivale a la pregunta: ¿cuándo aparece por vez primera el hombre? Y en el segundo, en cambio, significa esta otra: ¿de qué ser viene el hombre, cuál es su procedencia? La primera pregunta es de índole empírica y no ha sido resuelta hasta el presente con entera certeza, si bien parece que la presencia de nuestro linaje en el planeta Tierra data aproximadamente de los comienzos del último período glacial. La cuestión que aquí nos interesa esencialmente es, sin embargo, la de saber cuál es la causa de nuestra naturaleza, qué ser haya podido originarla, cualquiera sea la fecha y el lugar de la primera aparición del hombre.

Crúzase en este punto multitud de opiniones, que no siempre conciernen directamente al hombre, sino que atañen de un modo genérico a la cuestión de la vida y de las múltiples especies de vivientes. Por ello mismo conviene examinarlas, siquiera sea de una manera esquemática, con anterioridad al problema específicamente humano que hemos planteado. En este sentido, los temas de mayor envergadura son los que se debaten en torno a la llamada «generación espontánea» del ser vivo, y los suscitados por la teoría «evolucionista» sobre el origen de las varias especies de ese mismo ser.

a) El tema de la generación espontánea

Con el nombre, bastante impreciso, de «generación espontánea» se alude al