

# La identidad del sujeto individual a través del modelo de la sustancia: un contraste entre F. Inciarte y R. Grossmann

**The Identity of the Individual Subject through the Model of  
Substance: A Contrast between F. Inciarte and R. Grossmann**

**L'identité du sujet individuel à travers le modèle de substance : un  
contraste entre F. Inciarte et R. Grossmann**

---

Zaida Espinosa 

Universidad Complutense de Madrid - España

Recibido: 2013-02-15

Envío a pares: 2013-02-30

Aprobado por pares: 2013-05-15

Aceptado: 2013-05-16

Pensamiento y Cultura | ISSN: 0123-0999 | eISSN: 2027-5331  
pensam.cult | Vol. 16-1 | Junio de 2013 | pp. 41-66

## **La identidad del sujeto individual a través del modelo de la sustancia: un contraste entre F. Inciarte y R. Grossmann**

**Resumen:** Una fundamentación filosófica adecuada de la mente y, extensivamente, de la subjetividad humana exige una noción fuerte de *continuidad*, que es la única que permite dar cuenta de la identidad y permanencia del individuo a lo largo del tiempo. En este artículo se examina la relación que este concepto tiene con el de *sustancia*, que ha sido entendida de diversas maneras a lo largo de la historia de la filosofía, y sólo en algunas de ellas de manera suficiente para abordar este problema que aparece al considerar la dimensión temporal del sujeto humano.

**Palabras clave:** continuidad, sucesión, tiempo, esencia, particular desnudo, cambio.

## **The Identity of the Individual Subject through the Model of Substance: A Contrast between F. Inciarte and R. Grossmann**

**Abstract:** An adequate philosophical investigation of the mind and, extensively, of human subjectivity requires a strong notion of continuity, which is the only element that allows us to account for the identity and permanence of the individual in time. In this article, the author examines the relation between this concept and that of substance, which has been understood in many ways throughout the history of philosophy and, as it turns out, only in some of them sufficiently enough to tackle this problem, which appears when the temporal dimension of human beings is brought into account.

**Key Words:** continuity, succession, time, essence, bare particular, change.

## **L'identité du sujet individuel à travers le modèle de substance : un contraste entre F. Inciarte et R. Grossmann**

**Résumé:** Une fondation philosophique adéquate de l'esprit et, de manière extensive, de la subjectivité humaine exige une notion forte de continuité, qui est la seule qui permet de rendre compte de l'identité et de la permanence de l'individu dans le temps. Dans cet article, on examine la relation que ce concept a avec celui de la substance qui a été comprise de plusieurs manières tout au long de l'histoire de la philosophie, et seules quelques-unes d'entre elles de manière suffisante afin de pouvoir aborder ce problème qui apparaît au moment de considérer la dimension temporelle du sujet humain.

**Mots-clés:** continuité, succession, temps, essence, particulier nu, changement.

El recurso a la noción de sustancia para dar cuenta del problema de la identidad del individuo ha sido, hasta la época de crítica a la sustancia que tiene su auge en el empirismo clásico, uno de los más populares, si bien no faltan planteamientos alternativos en el marco de la filosofía analítica actual. En este artículo voy a centrarme en las tesis de dos autores contemporáneos, Reinhardt Grossmann y Fernando Inciarte, que pueden funcionar como interlocutores adecuados respecto a este tema en la medida en que representan la confrontación o el debate, filosóficamente enriquecedor, entre una posición esencialista y otra antiesencialista.

Tras determinar en primer lugar en qué consiste el carácter problemático, exigido de fundamentación filosófica de este asunto, veremos que el concepto que subyace a la noción de identidad es el de continuidad, y con referencia a ella estudiaremos las propuestas de análisis de la mente y, extensivamente, del sujeto individual de ambos autores. La postura de Inciarte, que consiste en subrayar la idea de continuidad, que va más allá de la idea de sucesión, como requisito para la identidad del individuo en el tiempo y que, según él, viene asegurada en una determinada comprensión del concepto clásico de sustancia, se ve contestada por el planteamiento de Grossmann que, en su concepción del individuo como particular desnudo instantáneo, se basa inequívocamente en el concepto de sucesión. A través de estas dos exposiciones podremos ver de manera clara cómo la pregunta por la identidad del sujeto humano está ligada inseparablemente a la pregunta por la sustancia, por lo que una comprensión correcta de ésta (y de la noción paralela a ella de accidente) se revela a este respecto como crucial.

La cuestión de la identidad de los objetos en el tiempo, aunque presupuesta o prejuzgada en sentido positivo por el hombre de la actitud natural, demanda una explicación filosófica adecuada como parte de una teoría de la subjetividad y, en su extensión, también del mundo, que es en último término la responsable de dar cuenta de la consistencia ontológica de los objetos. El carácter problemático, vago u oscuro de este tema se vuelve patente en el cuestionamiento del origen o la fuente de la aparente certeza o seguridad cotidianas que

tenemos en la propia identidad personal. Así, de vez en cuando se oye la pregunta popular –y, en tanto que popular, con un pensamiento con tendencias reificantes– de cómo podemos estar tan seguros de ser a lo largo de la vida los mismos si, aunque nuestro organismo nos parezca un cuerpo permanente, aproximadamente entre cada siete y diez años se renuevan todas sus células (si bien todavía hay discrepancia respecto a las del cerebro). Esto es, se plantea la pregunta de si la identidad, la unidad a través de nuestros distintos actos mentales que intuitivamente nos atribuimos al hablar del yo, tiene un fundamento real y, en ese caso, cuál sea éste: un fundamento corporal o físico, material; una supuesta continuidad de la conciencia, que posibilitara –por así decir– que no nos perdiéramos nunca la pista, la memoria, u otra facultad superior que unificara los actos mentales (la apercepción trascendental, la llamó Kant).

Desde el punto de vista de nuestra realidad material no parece haber indicios positivos en este sentido, si asumimos –como, en tanto que filósofos, debemos hacer– la tesis científica (y no ninguna extrapolación filosófica) que los científicos o biólogos aceptan a este respecto. Y, si nos centramos en nuestra vida mental, tampoco se ofrece a primera vista un fundamento sólido para ello, si se tienen en cuenta los continuos quiebros de la conciencia en el incesante vaivén de sueño y vigilia; la interrupción o, mejor, la convivencia de la actividad consciente con motivos inconscientes que están continuamente operantes o, dentro del ámbito mismo de lo consciente, el sobresalto que supone, por ejemplo, el descubrimiento y reconocimiento repentino de un error –sea éste de naturaleza sensible o inteligible– y la consiguiente salida de él mediante su constitución como mera apariencia sensible o como error inteligible. Esta auto-notificación del error implica de alguna manera una ruptura (que elimina la continuidad en cierto sentido) con nuestra anterior concepción de lo real, de lo que tiene carácter de realidad<sup>1</sup>.

---

1 Esta capacidad de captación de lo real *formaliter*, de lo real como real, es la característica exclusiva que tiene el ser humano a diferencia del animal, y se ejerce propiamente en la facultad judicativa del entendimiento, según dice, por ejemplo, Millán-Puelles 1967, 56.

Con esto se evidencia entonces la tensión que vive dentro del sujeto, que aparece al referirnos a su dimensión temporal, como un ser extendido a lo largo de cierto tiempo<sup>2</sup>. Hablar de la identidad respecto al sujeto implica efectivamente tomar en cuenta el *tiempo*, pero hay que notar que ambas nociones no van necesariamente unidas. Por ejemplo, en el debate realismo-nominalismo aparece en primer plano la cuestión de la identidad-diferencia, tanto en un sentido cualitativo como numérico<sup>3</sup>, pero en él no entra en consideración, sin embargo, el aspecto temporal de los objetos, sino más bien su pluralidad o multiplicidad espacial. No obstante, en nuestro caso es el sentido temporal de unidad, esta unidad a lo largo del tiempo, la que se presenta como problemática o cuestionable y en la que consiste la identidad. Es decir, la tensión de la que se trata amenaza con romper, si bien no tanto la unidad de un ser en un instante –la unidad que hace más bien referencia al aspecto espacial de una entidad, su integración–, sí, en cambio, la identidad de los objetos, en la que entra en juego su aspecto temporal, problema que se vuelve tanto más acuciante en el caso de la subjetividad humana. En efecto, cuando se trata de la identidad personal, de la identidad de nuestra subjetividad, está en juego la comprensión que el hombre tenga

---

2 También puede considerarse al hombre, y no sólo a él, sino a toda la realidad, como constitutivamente temporal en otro sentido: en el sentido de lo que F. Inciarte llama el tiempo real o metafísico, y entonces se entiende toda la realidad como algo que nace y perece en el mismo instante, como algo a lo que la muerte amenaza no meramente como un límite externo a la vida, sino desde dentro, evidenciándose así el abismo en que estamos o, mejor, que somos: pura tensión entre el ser y la nada. Inciarte relaciona esto con la correcta manera de interpretar la creación como algo continuo y no meramente como un hecho pasado, de manera que la criatura siempre está al principio, continuamente siendo creada, pues, si no, de por sí caería en la nada. Véase, por ejemplo, Inciarte 2004a, 91-94; 2004b, 169.

3 La afirmación de que la semejanza cualitativa entre los objetos respecto de ciertas propiedades se funda en una *identidad*, que ha de ser comprendida como identidad numérica de tales propiedades, es característica del filósofo realista; mientras que el nominalista considera que la semejanza que en ciertos aspectos percibimos entre los objetos es meramente tal, pura semejanza, de modo que concibe las propiedades como numéricamente distintas para cada uno de ellos, esto es, son lo que se ha denominado “instancias”, “particulares perfectos” o “esencias particularizadas”. Así, por ejemplo, mientras que el realista daría cuenta de una situación perceptiva en la que hay dos bolas de billar de color blanco a través de una única propiedad, el blanco, que se daría en esos dos individuos; el nominalista consideraría que cada uno de ellos tiene su propia blancura, digamos, blanco<sub>1</sub> y blanco<sub>2</sub>.

de sí mismo y, por tanto, su entendimiento y vivencia de la moral (por eso precisamente Sócrates instó al hombre a convertirse en aquél que era, solamente después de haberle dicho “conócete a ti mismo”).

## La continuidad como presupuesto para la identidad

El empleo del modelo de la sustancia a este respecto presupone que ésta es capaz de dar cuenta de la *continuidad*, es decir, está por algo o hace referencia a cierta dimensión de las cosas que es continua<sup>4</sup>. Así, las dos nociones de identidad y continuidad van inseparablemente ligadas, y se oponen, como algo que rompe la identidad, a la idea de *sucesión* de entidades (que, por tanto, son necesariamente diversas), ya se trate de una sucesión entendida en términos de contigüidad o de consecutividad. La indagación acerca de este tema va acompañada, como veremos, de una dilucidación de cuál es la comprensión adecuada de la naturaleza del *cambio*, y está también en estrecha relación –por su naturaleza también continua– con las preguntas por las realidades del *tiempo* y el *movimiento*, cuestiones que, aunque de naturaleza física (si bien tratadas desde una consideración metafísica), son también inseparablemente antropológicas (en tanto en cuanto el ser humano es intrínsecamente temporal, es decir, la temporalidad define o determina de una manera radical su ser<sup>5</sup>). En la explicación de éstas se pone también claramente de manifiesto la necesidad de un concepto de continuidad, que vaya más allá de la mera sucesión, como se puede ver, por ejemplo, al tratar las paradojas de Zenón<sup>6</sup>.

---

4 Gustav Bergmann (1967, 117-124) sostiene que éste es uno entre varios de los sentidos que están implicados en la noción de sustancia: es fundamento de la continuidad. Otros responden a su función de sustrato o sujeto de inhesión de las cualidades, de fundamento de la individualidad, y fuente de la actividad, de las operaciones del sujeto.

5 Según dice Inciarte (2004,109), no sólo la subjetividad humana, sino todos los objetos son constitutivamente temporales, aunque nos cueste reparar en ello en nuestra vida cotidiana, en la que funcionamos como si no lo fueran –empleando abstracciones– para manejarnos más fácilmente en el mundo.

6 El verdadero enigma del tiempo considerado en un sentido fundamental metafísico como un único ahora presente (frente a su representación estática abstracta –porque el pasado y futuro no existen– de él como algo extenso, espacializado y,

Acudir al concepto de sustancia como fundamento de la identidad exige esclarecer un poco más aquello a lo que éste se refiere porque, llena connotaciones negativas tras su crítica explícita a partir de la modernidad, ha sido frecuentemente malentendida o entendida de manera vulgarizada. Dado que una teoría de la sustancia hace referencia inevitablemente a la noción de propiedad o accidente, la vuelta al estudio de estos dos términos tan manidos como incomprensidos, así como de su relación, es una tarea que no ha de considerarse como ya superada. Ésta se vuelve fundamental en el marco de la elaboración de una teoría de las categorías que, aunque desde una perspectiva más lógica que propiamente ontológica o metafísica –como, por otra parte, es inevitable en toda teoría o lenguaje–, sirve para dar cuenta de lo que en la realidad se da de manera inseparablemente unida.

El interés por la categorización como análisis ontológico del mundo y sus leyes, unido a la recuperación de cuestiones tan acuciantes como la de la identidad de los objetos en el tiempo, entre muchas otras, ha sido una de las características de las nuevas corrientes de ontología que han surgido en el pasado siglo como un intento de recuperar una metafísica de signo realista. El enfoque analítico que muchas de éstas han llevado

---

por tanto, divisible en una multiplicidad o sucesión de tantos ahora, períodos o eventos contiguos como queramos fijar para nuestros propósitos prácticos –por ejemplo, en la física, en la historia o en la vida cotidiana–, así como del movimiento y la extensión (en las paradojas de Zenón, por ejemplo), tiene que ver con determinar la naturaleza de la *continuidad* como distinta de la mera sucesión, pues al tratar con estas realidades continuas la noción de sucesión resulta errónea: el tiempo no puede reducirse a una mera sucesión de ahora, cada uno de los cuales no es tiempo o está fuera de él, pues al no tener estos partes, al ser indivisibles, toda relación de contigüidad entre ellos colapsaría en una de identidad. Cf. “Tolstoi y la tortuga” en Inciarte 2004a; o Inciarte 2005, 252-253. Inciarte describe la continuidad del tiempo real, del único ahora presente –y en este punto encuentra una similitud, una “línea directa” entre Aristóteles, Hegel y Heidegger– como la de algo sin partes, indivisible (o divisible sólo abstracta o mentalmente) continuamente cambiante, extático, que está siempre fluyendo, dejando y empezando a ser a la vez, que surge al desaparecer y desaparece al surgir, en el mismo instante (un *nunc fluens*, frente a un *nunc stans*). Cf. “Heidegger on Hegel and Aristotle: A Straight Line?” en Inciarte 2005 y 2004a.

como impronta ha tenido, como es de esperar, repercusiones también en su contenido. Así, por ejemplo, el planteamiento de Gustav Bergmann, antiguo miembro del Círculo de Viena exiliado a EEUU, de llevar a cabo una recuperación lingüística de la metafísica ha sido seguido por toda una serie de autores (Reinhardt Grossmann, Edwin B. Allaire, Herbert Hochberg, May Brodbeck, Erwin Tegtmeier o Rafael Hüntelmann, entre otros) que, marcados por su misma intención, han encontrado caminos propios en esta tarea. Éste es el caso de Reinhardt Grossmann, quien, en un espíritu similar a su maestro Bergmann y dentro de la manera analítica de hacer filosofía, aunque por un camino más fenomenológico que lingüístico, ha dedicado sus esfuerzos a la crítica del idealismo y del nominalismo ensayando una combinación de tesis nueva por el camino del realismo y el empirismo.

La noción de sustancia a la que nos referimos es retomada dentro de estos planteamientos, si bien de una forma renovada que prefiere hablar, más que del concepto tradicional de ‘sustancia’ –por todas las connotaciones que éste lleva consigo y de las que esta escuela de pensadores quiere desprenderse–, de ‘individuo’ o ‘cosa individual’.

El carácter fuertemente empirista de esta corriente de pensamiento y, en concreto, de la filosofía de Grossmann, que a pesar de todo se define simultáneamente como realista, se refleja en su rechazo a toda concepción esencialista, rechazo que lleva aparejado una eliminación de la distinción absoluta esencial-accidental y su reducción a una distinción meramente relativa a leyes entre propiedades (Grossmann 1983, §54, 55, 56 y 57) y, en consecuencia, una visión de las propiedades y relaciones como puramente externas (lo que podría denominarse un extrinsecismo de los atributos<sup>7</sup>). El antiesencialismo como premisa de esta manera de pensar va acompañado de una comprensión de los individuos como *particulares desnudos* y, en consecuencia, entidades momentáneas o, mejor, instantáneas, sin duración, caracterizadas también por su carácter simple y concreto. Con la entrada en consideración del tiempo, esto trae como resultado una forma de dar cuenta

---

7 Esto no deja de tener consecuencias en el ámbito ético y político, que se cifran en un despojamiento de la identidad de la persona, como Inciarte ya nota (2001, 62).

de los objetos perceptibles como cierto tipo de objetos complejos, en concreto, como perteneciendo a la categoría de *estructura* en lugar de a la de individuo, por la serie (¿o series?) de particulares desnudos sucesivos de la que estarían compuestos.

Aunque concebidos los individuos de esta manera, las propiedades aparecen en esta visión realista como auténticos universales que se dan propiamente en la realidad y no tienen una existencia meramente lógica o mental, y lo mismo ocurre respecto a las relaciones. En concreto, Grossmann da cuenta de la conexión entre individuo y propiedad a través de un tipo peculiar de relación, una relación de ejemplificación (distinta a otras clases de ellas, ya sean espaciales, parte-todo, de pertenencia a una clase, etc.), que aparece comprendida de manera unívoca, al igual que la existencia como aquello que pertenece de igual manera, según esta concepción, a las entidades de todas las categorías.

El planteamiento filosófico de Fernando Inciarte, también realista pero con grandes contrastes respecto a estas últimas concepciones, puede entenderse como un intento de dar cuenta de la identidad intuitivamente aceptada de los objetos en el tiempo a través de una determinada comprensión del concepto clásico de sustancia distinta de la de los filósofos de la escuela de Bergmann. En concreto, en la interpretación que el mismo Inciarte hace de la sustancia aristotélica, y que ofrece de la manera más condensada en uno de sus libros fundamentales, *First Principles, Substance and Action. Studies in Aristotle and Aristotelianism*, cuyas ideas se recogen también en algunos de sus artículos. Es decir, se plantea el debate entre dos comprensiones del individuo, como particular desnudo o como esencia, como veremos, que representan en último término la disputa entre el antiesencialismo y el esencialismo aristotélico.

En el contraste de estas dos posturas se puede observar que la concepción que uno mantenga de la sustancia (ya sea como un núcleo o soporte en sentido espacial situado por debajo de las propiedades, como un mero agregado de propiedades o colección de ideas –como ocurre en la modernidad, por ejemplo, con Locke o Berkeley<sup>8</sup>–; como

---

8 Aunque propiamente lo que Berkeley considera una colección de cualidades sensibles –subjetivas– son las *cosas materiales* y no la sustancia material, de la que rechaza su existencia por

un estado, fragmento o fase espacio-temporal de un objeto –como en Quine–, o como un particular desnudo y, por tanto, instantáneo, en filósofos ligados a un nuevo realismo o rehabilitación de la metafísica como Bergmann o Grossmann) es determinante respecto a la respuesta que se dé al problema de la identidad.

La cuestión de la identidad del sujeto tiene que ver con la categorización que se haga de sus actos mentales que, en tanto que son constitutivos mentales, determina a un modo concreto de entender la mente. A este respecto pueden oponerse dos visiones: la clásica, que los entiende como *operaciones* de un individuo (que suponen cambios accidentales en el sujeto que los lleva a cabo y que fundan la relación de intencionalidad, son un término de ésta) y otra, contemporánea, que los comprende como entidades que pertenecen a la categoría de *individuo*, entendiéndolo éste en el sentido de un particular desnudo que tiene propiedades (aunque en la determinación de éstas no todos los autores están de acuerdo –por ejemplo, Grossmann habla de la cualidad o el tipo del acto mental y, según el objeto al que se dirija, de su contenido. Anthony Kenny lo hace de su contenido y portador, aunque otros como G. E. Moore, por ejemplo, rechazan frente a Grossmann o Kenny la existencia de contenidos como propiedades de los actos mentales). Es decir, se plantea el problema de decidir respecto al sujeto entre una *ontología de complejos y partes*, o una *de la sustancia y los accidentes*. Esto es, hay que determinar –sin caer en el error de confundir unidad con simplicidad y, correspondientemente, falta de unidad con complejidad; ni unidad con independencia o inseparabilidad, pues la tesis de la unidad de la conciencia no exige su simplicidad o indivisibilidad, ni la inseparabilidad de sus elementos– qué constituye una unidad sustantiva, una cosa por sí misma: cada uno de los actos mentales individuales, de forma que la reunión de todos ellos formaría un determinado tipo de estructura; o solamente el sujeto, de modo que sus “partes” no pueden ser de la misma manera, sino que han de existir en un sentido diferente

---

considerarla incomprensible, innecesaria y fuente de errores. De las cosas materiales no niega su existencia, sino que simplemente considera que son dependientes del sujeto que las percibe.

a como él lo hace. Representantes de ambas concepciones pueden encontrarse, por ejemplo, por una parte, en Grossmann o su maestro Bergmann y, por otra, en Inciarte.

## La categoría de individuo como particular desnudo en la filosofía de Grossmann: el carácter estructural de los objetos

Grossmann dice al caracterizar los actos mentales en su libro *La estructura de la mente*: “Los actos mentales son cosas individuales que constituyen, junto con otras cosas individuales, un estado temporal del yo empírico” (Grossmann 1968, 47). Esta concepción de los actos mentales lleva a una visión de la mente como una mera “sucesión de estados mentales y sus correspondientes estados conscientes” (Ibídem, 47-48)<sup>9</sup>. Si los actos mentales son ellos mismos individuos, particulares, unidades sustantivas por sí mismas, surge la pregunta de si están incluidos en alguna unidad superior. Dado que no hay individuos de individuos (ni tampoco, dirá Aristóteles, propiedades de propiedades, sino sólo propiedades de individuos, como veremos), es decir, si un grupo de cosas no constituye una cosa, la mente humana ha de pertenecer a una categoría diferente de la de cosa individual. Si seguimos su división ontológica de las entidades del mundo (Grossmann 1983; 1987), ha de pertenecer a la categoría de estructura y, por tanto, se trata de un tipo de entidad compleja. En concreto, ha de ser una estructura temporal. Es decir, la única relación que admite entre los diversos actos mentales entendidos como individuos parece ser meramente temporal, de sucesión de unos a otros, sin que haya una unidad superior por

---

9 De los primeros dice que no tenemos conciencia en el mismo momento en que ocurren, pero de los estados conscientes sí, y estos constan de actos mentales y objetos fenoménicos. A diferencia de Brentano y de otros como Millán-Puelles, Grossmann mantiene que cada acto mental viene a sernos consciente a través de *otro segundo acto mental diferente*, rechazando la idea de que un mismo acto pueda tener, además de su objeto, cierta noticia de sí mismo, ya sea ésta objetiva –constituyendo, como en Brentano, una especie de objeto secundario del acto mental– o inobjetiva –como es la conciencia atemática o tautología inobjetiva de la que habla Millán-Puelles–. Véase Millán-Puelles 1967, 325 y ss.

encima de ellos. Por esto se puede decir que este tipo de comprensión de la mente lleva a cabo una *desustancialización* del sujeto humano (que en Grossmann al menos afecta sólo a la mente, pues el mundo parece conservar cierta consistencia en la medida en que admite la sustancia, si bien entiende a ésta de manera limitada como particular desnudo). Esta desustancialización se observa en la falta de una unidad superior a esa serie de actos mentales, que Grossmann mismo parece reconocer al rechazar de manera explícita, como consecuencia de su antiesencialismo, la existencia de sustancias permanentes, de un yo continuante y con una naturaleza propia<sup>10</sup>. Así se da lugar a una concepción de la mente como proceso, como un complejo de actos sin sustrato, que en definitiva corresponde al antisustancialismo o accidentalismo propio de un empirismo como el de Hume.

Si bien podría discutirse si esta concepción de la mente asegura la unidad de lo mental en el instante, en cada momento de la vida (la unidad que tiene que ver más con el espacio; por ejemplo, mediante un acto que hace consciente todos los demás actos, que ilumina, agrupa o mantiene unidos todos los actos y los contenidos fenoménicos que tienen lugar en ese instante –algo equivalente a la unidad trascendental de la apercepción en Kant–), lo que está claro es que, desde luego, elimina el fundamento (la *continuidad* como Inciarte explica al tratar sobre la naturaleza del tiempo real, metafísicamente considerado, del movimiento y de la sustancia como realidades de este tipo) para la unidad en sentido temporal –lo que hemos denominado la identidad–, o le resulta muy difícil dar cuenta teórica de ella, basándola, por ejemplo, en una potencia tan débil como la memoria<sup>11</sup>.

---

10 “¿Hay sustancias mentales? La respuesta que uno dé a esta pregunta depende de la respuesta que uno dé a una pregunta más general. ¿Hay sustancias? Esta cuestión conduce en última instancia a otra diferente: ¿Hay realidades permanentes o ‘continuentes’ que tengan naturaleza propia? Que haya o no continuantes de esta clase depende de la estructura ontológica del mundo. En capítulos posteriores defenderé que no hay sustancias con naturaleza propia” (Grossmann 1969, 46-47).

11 Brentano, por ejemplo, aunque admite la tesis de la *unidad* de la conciencia, hace referencia a las dificultades para fundamentar la *identidad* de los objetos a lo largo del tiempo en la memoria, diciendo que ésta no puede asegurar que los actos mentales pasados sean parte de la misma cosa que abarca nuestros actos mentales presentes, es decir, que la con-

Para sustentar esta unidad en sentido temporal no basta simplemente una mera sucesión, como ocurre en el caso de Grossmann<sup>12</sup>, pues todo lo que está en una relación de sucesión, bien sea de contigüidad o de consecutividad, es una multiplicidad de cosas que están unas *detrás* y *fuera* de las otras. Por tanto, frente a esas concepciones de lo mental se levantan filosofías realistas en sentido clásico que recuperan la unidad ontológica del sujeto humano a través de los cambios de estados conscientes, en tanto que éste se concibe como una sustancia (no estructura) y sujeto de inhesión de las operaciones que realiza. E Inciarte precisa, como vamos a ver a continuación, por qué esto es así, es decir, *por qué la sustancia preserva la identidad, y cómo hay que entender este término aristotélico por excelencia para que lo haga*.

## Cambio y permanencia: la sustancia como condición de su posibilidad simultánea

La interpretación de la sustancia de Inciarte se perfila más fácilmente en su contraste –al que él se refiere de manera explícita– con dos comprensiones suyas que se caracterizan, respectivamente, por una representación espacialista de ella, y por su eliminación y posterior sustitución por estados, fragmentos o partes espacio-temporales de los objetos. La concepción de Grossmann de la mente como una sucesión de estados mentales y estados conscientes presenta notables semejanzas con esta última visión de la sustancia, que Inciarte reconoce en Quine y describe como una ontología del proceso. Por ello puede aplicarse también implícitamente su crítica a la forma de dar cuenta de la sustancia como un particular desnudo, una entidad

---

ciencia de ahora sea la misma que la de antes, que nuestra memoria y su contenido pertenezcan a la misma sustancia, pues el conocimiento que aporta la memoria no es infalible. Cf. Brentano 1973, 167-168.

- 12 Abordar el problema de la identidad a través de una ontología de hechos o estados de cosas –en concreto, a través de un estado de cosas complejo formado por la conjunción de todos los estados de cosas constituidos por cada uno de los infinitos particulares desnudos sucesivos, sus propiedades y las relaciones en las que se han dado– no parece tampoco satisfactorio para la solución del problema, pues recurre igualmente a la noción de sucesión.

puramente momentánea, en la medida en que ésta se apoya en una representación de los objetos perceptibles como sucesiones de determinadas entidades.

La primera cosa que Inciarte tiene que objetar a la visión ontológica de Quine es su premisa básica por la que la unidad fundamental de la realidad son las fases espacio-temporales de los individuos en que estos quedan desintegrados (que son externas unas a otras y se encuentran, como los particulares desnudos que constituyen el sujeto de Grossmann, en una relación de sucesión temporal horizontal), en lugar de estos mismos, de modo que, como unidades, aquéllas serían anteriores a él.

Esta visión –que también afecta al modo grossmanniano de entender la mente como mera sucesión de actos mentales– lleva implícita una concepción del cambio como una *sustitución discontinua de esos estados* (en algunas filosofías se considera que, bajo esa sustitución de estados contingentes o propiedades, se encuentra como un núcleo una sustancia que permanece inalterada), que, según Inciarte, es errónea porque hace imposible dar cuenta la identidad de los objetos. Pueden encontrarse dos motivos entrelazados por los que Inciarte la rechaza. En primer lugar, porque no hay estados espacio-temporales y, en segundo lugar, porque lo único que puede cambiar es la sustancia. Vamos a ver esto más detenidamente.

Lo que normalmente se llaman fases espacio-temporales de los objetos, estados compuestos de una sustancia y alguno de sus accidentes, por ejemplo, “el estar de Juan en la escuela en  $t_1$ ”, no existen por sí mismos, de manera que pudieran seguirse unos a otros en una relación de sucesión, sino que son meras abstracciones de lo único que existe, que es el individuo mismo cambiando constantemente, y además son abstracciones en doble sentido, ya que tal individuo comprende otros muchos accidentes. Es decir, tanto los accidentes como los estados no son diferentes realmente de la sustancia, sino que sólo se distinguen entre sí y respecto de ella con una distinción meramente lógica o de razón, esto es, son la sustancia misma en alguna de sus múltiples modificaciones (Inciarte 2004a, 91). Si estos estados espacio-temporales no existen, es imposible decir que sean ellos los que cambian. Además, Inciarte considera que los accidentes mismos tampoco pueden ser

sujeto de los cambios o, lo que es lo mismo, que estos no pueden tener otros accidentes (de segundo grado), incluso aunque estos se piensen sobre la base de una sustancia previamente reconocida, como ocurre en Grossmann (esto es, no puede tampoco haber accidentes de compuestos de sustancia y accidente). Inciarte sigue en este punto a Aristóteles, cuando en su *Metafísica* da a entender que la admisión de que los accidentes mismos (o los estados, es decir, la sustancia modificada accidentalmente de cierto modo) puedan cambiar implica poner en peligro el principio de contradicción (Inciarte 2005, 67-68). Tomando un ejemplo de Aristóteles que Inciarte recoge, si se dice que es ‘Sócrates blanco’ (y no simplemente Sócrates) el que es educado, no se distingue la esencia de los accidentes, se considera que el predicado –blanco– participa en la constitución del sujeto<sup>13</sup> –Sócrates–, por lo que éste no significaría una sola cosa (se confundiría así el referirse o significar una cosa, por una parte, y el predicar o significar-acerca-de una cosa<sup>14</sup>), y entonces no sería posible decir nada falso (ni tampoco se podría decir que hablamos de lo mismo), precisamente lo que el principio de contradicción niega.

Así, si no hay estados espacio-temporales de las cosas que puedan cambiar, ni tampoco son los accidentes mismos los que cambian (de manera que los accidentes sólo pueden serlo de la sustancia, están inmediata o directamente relacionados con ella, y no con una parte temporal suya, con el compuesto de una sustancia y un accidente, ni tampoco con otro accidente), hay que decir que el único sujeto de los cambios ha de ser la sustancia que, además, lo está haciendo *continuamente* (incluso aunque nosotros no lo notemos la mayoría de las veces, es decir, no es

---

13 Esto mismo ocurre según Inciarte en la teoría clásica de la referencia de Frege, puesto que en ella la referencia depende o se determina a partir del sentido, del modo como las cosas nos son dadas, eliminando el carácter indexical de algunos términos, frente a lo que mantiene la teoría causal y social de la referencia (Inciarte 1982).

14 Edwin B. Allaire apunta también a esta distinción cuando trata de uno de los diversos significados que el término “independiente” puede tener, que hace referencia a la inexistencia de una conexión lógica entre lo que es una cosa y los hechos en los que ésta ocurre, lo cual implica, según él, un cierto tipo de atomismo como pluralismo, es decir, el reconocimiento de que hay entidades distintas en la realidad, que no todo es lo mismo, y una distinción fundamental entre las palabras y las frases, entre el conocimiento del significado de aquéllas y el de las frases en que ocurren (Allaire 1963).

algo que permanezca invariable, no existe de forma invariable), y de manera *continua*, como vamos a ver<sup>15</sup>.

Aunque sólo es la sustancia la que puede cambiar, en tanto que cambia sólo accidentalmente, no lo hace hasta el punto de que es siempre diferente, adquiriendo una identidad nueva (y esto tendría que ocurrir a cada instante por su carácter fundamentalmente temporal, como nota Inciarte), sino de manera que a la vez *permanece*. Ahora hemos de entenderla en este otro aspecto de su permanencia, que es el que nos interesa fundamentalmente para nuestro tema, como aquello que permite que una cosa se mantenga la misma a través de sus cambios.

Al pasar a tratar de esta dimensión de la sustancia, ya sabemos que, aunque sea ella lo que permanece, no lo hace en el sentido de que no cambie, de que se mantenga como algo estático o invariable, un núcleo fijo e inafectado que se encuentre debajo de los accidentes, como si estos fueran a su vez algo meramente externo, superficial o añadido desde fuera a la sustancia. Inciarte insiste mucho en esto, ya que repetidas veces el discurso acerca de la sustancia ha derivado en una representación imaginativa espacialista de ella, que entiende su permanencia en el sentido de un inmovilismo. Esta concepción vulgar de la sustancia ha desencadenado toda una serie de críticas contra ella, que llevan en sí toda la crítica a la metafísica, no sólo ya en el empirismo moderno, sino de manera más radical aún en la postmodernidad filosófica. En este sentido, es decir, contra la comprensión de la sustancia como un núcleo permanente invariable espacialmente situado debajo de los accidentes<sup>16</sup>, pueden entenderse las siguientes palabras de Inciarte:

---

15 Dice Inciarte: La sustancia sola es la que “carga todo el peso del cambio continuo” y, a la vez, “es la sustancia sola la que da cuenta de la continuidad del cambio” (2005, 286).

16 Inciarte traslada esta concepción de la relación sustancia-accidente a la del género y la especie, y sostiene, de la misma manera, que el género no es algo que permanezca invariable, inalterado a través de todas las especies subordinadas, como si fuera algo externo a ellas, y a lo que se añade desde fuera una diferencia específica, sino que es análogo (pues la relación que se da entre ellos no es meramente lógica, sino metafísica), y por ello afirma que “el modo como el hombre es bípedo no es el mismo que el modo como el pato es bípedo, de la misma manera que la animalidad de pato no es la misma que la del hombre” (Inciarte 2004, 27; cf. también el capítulo 7 de 2005).

En realidad la profundidad y –si se quiere– el misterio de las cosas está en su misma superficie y no deja de existir cuando penetramos las capas envolventes. Todo, en efecto, es superficie, pero la superficie es profunda, es decir, inagotable. A lo profundo no se llega abandonando lo superficial, sino penetrando en ello, y la tarea es inacabable (Inciarte 2004b, 103).

Así Inciarte llega a la conclusión sólo aparentemente paradójica de que precisamente lo que permanece es lo que se transforma (*Veränderung*), y lo que cambia (*Wechsel*, sustitución) es lo que permanece<sup>17</sup>. Es decir, se puede afirmar, por una parte, que la sustancia que se mantiene siendo la misma es justamente también ella lo único que se modifica o transforma, esto es, permanece a través (y no a pesar, como dice Inciarte) de sus modificaciones continuas, existe en estados accidentales continuamente cambiantes, que no son otra cosa sino la sustancia cambiante misma. Y, por otra parte, lo que parece fugitivo, los accidentes, en tanto que sólo cambian en el sentido de que se sustituyen unos a otros, no pueden modificarse en sí mismos, sino que son eternos, permanentes. Este aspecto de permanencia de la sustancia a través de los cambios apela o viene posibilitado por una comprensión del cambio, de la transformación de las cosas como una alteración continua (Inciarte 2005, 284-286), y no meramente como una sustitución de elementos discretos y separados entre sí.

Por tanto, si hasta ahora hemos visto cómo no debe entenderse la sustancia para poder dar cuenta de su identidad en el tiempo –a saber, en primer lugar, no como algo estático e inafectado, pues así se admite la identidad sólo en el sentido de un inmovilismo, de manera que la permanencia en el tiempo se considera incompatible con el cambio; ni, en segundo lugar, como algo pura y únicamente cambiante y, por tanto, siempre distinto, ya que así se pierde de raíz la posibilidad de su identidad–, si hasta ahora hemos visto esto –decía– ahora hay que explicar

---

17 Inciarte expone esta idea recogiendo unos versos de Quevedo acerca de Roma: “Roma, en tu grandeza y tu hermosura/huye lo que era eterno y solamente/lo fugitivo permanece y dura” (2004b, 94).

por qué, considerada de la manera propuesta, sí permite fundamentar una verdadera unidad e identidad del individuo. Es decir, vamos a ver cómo este último aspecto de permanencia que hemos subrayado es el que, bien entendido como permanencia a través de los cambios, hace posible justificar su identidad a lo largo del tiempo.

## Esencia y continuidad: la sustancia como forma en la interpretación de Inciarte

La cuestión de la identidad remite a la idea de continuidad que se da en la alteración de la sustancia, que significa que, aunque los cambios o accidentes por los que ella pasa desaparecen, ninguno de ellos es dejado atrás, en el pasado (como si estos se sucedieran simplemente de manera discontinua). Esto es, la sustancia que cambia del modo en que hemos dicho –es decir, permaneciendo–, incorpora en sí todos los cambios que le suceden; estos quedan integrados, fundidos en ella, participando en la constitución de estados posteriores, y así puede hablarse de una auténtica continuidad. De ahí la similitud que establece Inciarte entre la sustancia y un caracol o un árbol: “La sustancia física es, en virtud de su temporalidad, análoga a un caracol que carga en sí todas sus pertenencias –*omnia mea mecum porto*–, o como un árbol que tiene sus anillos dentro de él” (Inciarte 2005, 265). En esto consiste el aspecto de permanencia, la continuidad en la alteración de la sustancia que garantiza la identidad a lo largo del tiempo.

Que la sustancia sea como un caracol o un árbol que lleva en sí todo su pasado significa que los accidentes o, de manera más global, los estados de una sustancia no son externos unos a otros, no son unidades discretas, distintas *a parte rei*, ni separables entre sí como si fueran *partes extra partes*<sup>18</sup>. Es decir, las propiedades o los estados no

---

18 Esta comprensión de las propiedades como partes –quizá, en algunos casos, como partes superficiales, de la superficie de la cosa y, por tanto, espacialmente localizadas– es resultado de una tendencia reísta –a la que tanto Inciarte como Grossmann se enfrentan– que lleva a comprender todo como cosa y a imaginar espacialmente la sustancia en este caso, aunque también puede estar operante en la comprensión de otras realidades como tiempo. K. Mulligan representa una

pueden asimilarse en ningún sentido a partes, puesto que no cumplen el requisito básico para ello, la posibilidad de ser separadas unas de otras y de la sustancia misma (y, en consecuencia, su relación con la sustancia tampoco puede comprenderse como una relación todo-parte). Si esto es así, el cambio de la sustancia tampoco puede entenderse como algo discontinuo, como una mera sustitución o sucesión, sino como una superposición o incorporación de unos accidentes a otros que se modifican mutuamente de manera continua (e Inciarte (2004a, 108) dice que “no sólo los posteriores a los anteriores, sino también al revés”). Por ejemplo, no podría estar en el estado en que actualmente me encuentro, sabiendo inglés por haberlo estudiado como lengua extranjera, es decir, teniendo el inglés como aprendido, en la escuela, por ejemplo, si antes no lo hubiera ignorado, o lo hubiera conocido como lengua materna. O, con el ejemplo de Inciarte: “El estar Corisco ahora en el Liceo es diferente simplemente por su haber estado previamente en el mercado, de lo que habría podido ser si no hubiera estado ahí” (Inciarte 2005, 265), es decir, su estar ahora ahí tal y como lo está depende de lo que ha hecho anteriormente. Sólo esa comprensión del cambio da cabida a la noción de envejecimiento, que va aparejada a la de identidad.

Por tanto, para mantener la continuidad en cualquier ámbito, ya sea al tratar del tiempo, del movimiento o, como en nuestro caso, de la sustancia, hay que rechazar la idea de una mera sucesión y, por ende, del cambio como pura sustitución discontinua. La sustancia en su dimensión de permanencia a la que nos referimos garantiza esta incorporación del pasado en el presente, por lo que las filosofías que prescindan de la sustancia entendida de este modo y ponen en su lugar otras entidades (sean estados suyos, como hace la ontología del proceso, particulares desnudos instantáneos, o el conjunto de sus propiedades, por ejemplo), eliminan con ella también la identidad de los objetos en el tiempo. Si se aplica esto al sujeto humano, hacer equivaler el yo a algo que no se da completo de una vez por todas, sino únicamente por fases, esto es, al resultado que se obtiene de la suma de los estados espacio-temporales

---

posición de este tipo, al hablar de todos *mereológicos* como las unidades ontológicas fundamentales.

discontinuos y distintos entre sí por los que éste pasa, es lo mismo que afirmar, en definitiva, que no hay yo, es decir, ninguna unidad real (cf. Inciarte 2004a, 42).

La unidad que en sentido temporal se logra al entender de aquella manera la sustancia y su modo de transformación ha de ir aparejada a una comprensión de ella que permita fundar su unidad en un sentido también espacial, en el instante. Esto viene dado, según Inciarte sostiene siguiendo a Aristóteles y Tomás de Aquino, al identificar la sustancia en su sentido más propio o primario con su *forma* (y no con el *compuesto* de materia y forma, pues de ello no resulta ninguna unidad; ni tampoco con una noción puramente desnuda de mera individualidad), interpretando a ésta, a su vez, como *actualidad*.

Es decir, para fundamentar filosóficamente la unidad de la sustancia ha de afirmarse que sólo la forma (a la que Inciarte entiende como forma individual<sup>19</sup>) –y no también la materia– es idéntica con la esencia, constituye la sustancia en sentido propio, pues la forma da cuenta de la permanencia del individuo como el mismo –el *eidós* en el sentido de *forma essentialis* o *species* asegura su permanencia en la misma especie, que la sustancia no cambie esencialmente; y el *eidós* en el sentido de forma individual, *forma substantialis* asegura que una materia permanezca el mismo individuo a través de los cambios (Inciarte 2005, 206)–, mientras que la materia (a la que los accidentes están ligados) representa el principio de variabilidad de la sustancia. Así se puede afirmar que la forma expresa la sustancia en su totalidad desde el punto de vista superior de su realidad, así como la materia también expresa la sustancia en

---

19 Esto se debe a que considera que la materia no puede cargar con la función de la individualización –sino que es únicamente la responsable de la pluralidad o multiplicidad de sustancias–, ya que la individualización de la que ésta sería capaz consistiría sólo en una localización espacial diferente de cada individuo y, según Inciarte, esto no es suficiente para una auténtica individualización, para la individualidad, por lo que también se perdería la identidad de cada sustancia en el tiempo. Y si esto es así, “al final habría que afirmar la identidad de los individuos de una misma especie”, como dice, puesto que no serían realmente distintos. Cf. Inciarte 2004a, 88. Inciarte también justifica que esta afirmación de la forma como individual no implica nominalismo, esto es, no impide seguir considerando la forma como universal, siempre y cuando se la tome desde una perspectiva más temporal, pues así se puede interpretar su universalidad respecto de la materia de la propia sustancia.

su totalidad, pero meramente desde el punto de vista de su potencialidad, en su dimensión cambiante. En base a esto, según se tome o no la materia en consideración, Inciarte distingue entre formas individuales y sustancias individuales, una distinción a la que califica de “modal” (Ibídem, 207), puesto que en realidad ambas son la misma cosa vista desde dos ángulos diferentes, según se considere desde su dimensión cambiante (“la sustancia en un estado accidental u otro”) o desde su aspecto permanente como sujeto de los cambios<sup>20</sup>.

La argumentación en que consiste esta fundamentación ontológica de la unidad e identidad que atribuimos a los objetos de manera intuitiva llega a su culmen con la consideración de aquello que aporta el sentido más alto de unidad, a saber, cuando la forma –que constituye la sustancia en su sentido propio– aparece bajo el signo de actualidad de otra cosa que es meramente potencial<sup>21</sup>. Éste es el paso que Inciarte considera clave en el curso de la *Metafísica* de Aristóteles<sup>22</sup>.

---

20 “El admitir las formas individuales se debe a que hay una diferencia obvia entre la sustancia en un estado accidental u otro [sustancia individual] y la sustancia misma o la sustancia tal y como es en sí misma [forma individual]. Esta última no es nada separado de la primera [es decir, no hay una diferencia real], es la primera en tanto que la sustancia individual permanece la misma a través de sus cambios actuales o potenciales” (Inciarte 2005, 206-207).

21 En la filosofía de Tomás de Aquino esto ocurre cuando se entiende el *esse* no sólo como una forma más entre otras formas –pues, en este caso, aparecería de nuevo el peligro de dispersión–, sino como la forma de todas las formas, el acto de todos los actos, pues aquí tiene lugar una verdadera integración de todas ellas, que quedan conservadas en él bajo la forma de la potencialidad. Véase Inciarte 1970.

22 Es clave en el sentido de que abre camino en la *Metafísica* para la consideración teológica final de una sustancia verdaderamente primera entendida como puro ser, Acto puro, que realiza de manera totalmente plena el sentido primordial de sustancia y, en consecuencia, es también la realización total de la validez del principio de contradicción (es “el principio de contradicción vuelto positivo” –dice Inciarte–), es decir, de la total exclusión de ser y no ser más allá del ámbito de lo contingente, de lo que tiene sólo posibilidad de ser. Esto es precisamente lo que persigue la metafísica: “Consiste en el esfuerzo de eliminar la contradicción que incluso en la forma de la doble posibilidad amenaza la validez incondicional del principio de contradicción” (Inciarte 2005, 22). En este sentido habla Inciarte de la unidad de los conceptos de crisis (separación entre ser y no ser) y metafísica, ya que de esa separación completa entre ser y no-ser que establece el principio de contradicción depende el conocimiento metafísico. Al dejar de lado los contenidos (es decir, al dejar de considerar la materia y forma como contenidos, el qué) y centrarse en la modalidad, en el

Ésta, la actualidad, constituye el sentido superior de unidad (Inciarte 2005, 172), pues está por encima de la unidad de sucesión o la unidad de continuidad de algo extenso, de partes espacialmente extendidas (que equivale a una consideración material y, por tanto, no es suficiente para explicar su dimensión funcional, por lo que así la cosa no se contempla verdaderamente como unidad sino como una diversidad de partes, aunque estén conectadas de manera continua).

Es decir, cuando se deja de lado la consideración de las diversas dimensiones de una cosa (los accidentes y la sustancia, la materia y la forma) como principios actuales, como cosas (una visión, por tanto, con tendencias reístas) para pasar a entenderlos en una relación de la potencia al acto, resulta errada toda búsqueda de un nexo, un elemento unificante que sea una tercera ‘cosa’ entre ellas, ya que la actualidad como el sentido más perfecto de unidad “abarca o representa toda la sustancia en un sentido más comprensivo y unitario, desde el punto de vista más importante”, “capta todo el individuo por su ‘parte’ más fuerte o más propia. Esa ‘parte’ o aspecto es su realidad como opuesto a su posibilidad”, tal y como explica Inciarte (2004, 48). Y dice también: La actualidad es una determinación formal capaz de combinar en una única forma (a saber, en sí misma) todas aquellas formas que la preceden en lo que es sólo un análisis puramente lógico (*ratione*)” (2005, 146).

Desde esta perspectiva, aunque es correcto hablar de una relación de ejemplificación que se da entre un individuo y su propiedad (a la que se comprende en su distinción respecto de otros tipos de relaciones como la de localización espacial, parte-todo, inclusión en un conjunto, etc., cuya especificidad radica en que uno de sus términos, la propiedad, puede darse en diversos individuos siendo numéricamente la misma, sin que esto implique admitir la tesis de su multilocación –pues se considera que

---

modo de ser, el cómo (posibilidad y actualidad) se abre el camino para la *analogía* entre ámbitos diversos, que hace referencia a una identidad de función entre ellos a pesar de sus diferencias de contenido (Inciarte 2004a, 28-29), y entonces aparece la consideración de un ser que es pura actividad, no de algo, sino autosubsistente, carente de todo contenido (y, por ello, no es expresable en una frase predicativa, sino que implica haber superado la estructura predicativa del lenguaje). En este modo de proceder que recurre a la analogía encuentra Inciarte una similitud entre la metafísica y el arte. (Cf. *Ibidem*, 20-21).

el universal no está localizado espacio-temporalmente—), ésta sólo recoge desde un punto de vista lógico lo que en la realidad viene dado por la propia naturaleza de los términos relacionados. Retomando la distinción a la que se refiere Inciarte entre dos tipos de conceptos, operativos y temáticos (Inciarte 1975), esta forma lógica de explicar esa relación como dándose entre dos términos distintos es adecuada a la realidad, pero, desde un punto de vista reflexivo, cuando esa relación se convierte en el centro temático de la reflexión, esa dualidad de términos es eliminada.

Eso sí, una teoría de las categorías que distinga una relación de ejemplificación en una situación perceptiva en la que cierto objeto presenta determinadas características ha de considerar a estas propiedades como algo que en la realidad se da de un modo *análogo* y no unívoco (sin que esto suponga un rechazo de la naturaleza universal de los atributos), ya que las cualidades se dan en cada cosa de manera en cierto modo igual y en cierto modo distinta a como lo hacen en otras cosas que presentan esa misma propiedad, en tanto que cada una de éstas queda modificada por su relación con el individuo mismo (su esencia) y el resto de sus propiedades. Por ejemplo, en todos los individuos que presentan una misma propiedad no se da ésta en el mismo grado, por lo que desde esta perspectiva habría que asimilar en cierto modo la relación de ejemplificación a una relación de participación entendida de modo tomista. Así, digamos, la justicia no se da de la misma manera en los sujetos que la presentan, sino modificada en referencia al individuo mismo de que se trate y a sus demás propiedades, por ejemplo, el resto de sus virtudes<sup>23</sup>.

## Conclusión

En conclusión, a través de la consideración del sentido primario de sustancia como forma y la interpretación de ésta como actualidad, como hace Inciarte siguiendo a Aristóteles —y no en la interpretación

---

23 Aunque Grossmann no toma en cuenta esto (como está implícito en su visión de que las propiedades se dan de manera unívoca, y de que la relación de ejemplificación también lo es), en el caso de que lo hiciera, puede conjeturarse que daría cuenta del hecho de que una propiedad no se da en todas las cosas que la presentan de la misma manera a través de relaciones de comparación.

antiesencialista de Grossmann del individuo como particular desnudo, comprendido como estando en una relación de ejemplificación con ciertas propiedades que se entienden de manera unívoca y como auténticamente distintas a aquél-, se logra el máximo sentido de unidad y se explica el hecho de que pueda permanecer la misma en el tiempo, siendo ella paradójicamente también lo único que cambia. Es decir, en la sustancia entendida del modo preciso en que la hemos descrito y no como pura individualidad, y en la conexión que esto tiene con una determinada comprensión del cambio, se encuentra el fundamento ontológico de la unidad e identidad temporal que intuitivamente atribuimos a los objetos y, lo que es más relevante para la psicología filosófica, a la mente humana. Con ella se responde afirmativamente a la pregunta acerca de si nuestra vida mental constituye una unidad real y no un mero conjunto de elementos que son unidades sustantivas por sí mismas y se encuentran, por tanto, desligadas. Al reparar en la continuidad que aquella asegura, en la medida en que ningún estado, propiedad o cambio es dejado atrás, sino incorporado en ella; y que excluye la comprensión de las propiedades como partes (y, por tanto, distintas entre sí y externas unas a otras), se llena de contenido y se profundiza en el sentido de la relación, que ha sido objeto de tantos malentendidos, de sustancia y accidentes. Y esto, aplicado a la consideración del sujeto humano, implica una categorización de la mente como sustancia, como la sustancia del hombre como algo que se da completo en cada uno de los momentos, y no como un mero agregado, proceso o sucesión de actos mentales.

## Bibliografía

- Allaire, E. B. 1963. "Existence, Independence, and Universals". En *Essays in Ontology*. Iowa City: University of Iowa.
- Aristóteles. 1974. *Poética*. Traducido por V. García Yebra. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. 1994. *Metafísica*. Traducido por Tomás Calvo Martín. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. 1999. *Acerca del alma*. Traducido por Tomás Calvo Martín. Madrid: Gredos.

- Aristóteles. 1999. *Categorías*. Madrid: Tecnos.
- Aristóteles. 1999. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Bergmann, G. 1964. *Logic and Reality*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Bergmann, G. 1967. *Realism. A Critique of Brentano and Meinong*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Brentano, F. 1973. *Psychology from an Empirical Standpoint*. Ed. Oskar Kraus, English Edition Ed. by McAlister, L. L. London: Routledge and Kegan Paul.
- Fernández Beites, P. 2010. *Tiempo y sujeto. Después de Heidegger*. Madrid: Encuentro.
- Grossmann, R. 1963. "Particulars and Time", en *Essays in Ontology*. University of Iowa, pp. 30-39.
- Grossmann, R. 1965. *The Structure of Mind*. Madison: The University of Wisconsin Press. Trad. al español por García Borrón, J. C., Labor, Barcelona, 1969.
- Grossmann, R. 1983. *The Categorical Structure of the World*. Bloomington: Indiana University Press.
- Grossmann, R. 1990. *The Fourth Way. A theory of Knowledge*. Bloomington: Indiana University Press.
- Grossmann, R. 1992. *The Existence of the World. An Introduction to Ontology*. London/New York: Routledge. Trad. al español por García Norro, J. J.; Rovira, R., Tecnos, Madrid, 2007
- Inciarte, F. 1970. *Forma Formarum. Strukturmomente der Thomistischen Seinslehre im Rückgriff auf Aristoteles*. Freiburg/München: Karl Alber Verlag.
- Inciarte, F. 1975. "El problema de la verdad en la filosofía actual y en Santo Tomás". En *Veritas et Sapientia en el VII Centenario de Santo Tomás de Aquino*. Eds. por Rodríguez Rosado J. J. y Rodríguez García, P. Pamplona: Eunsa, 43-59.
- Inciarte, F. 1982. "Verdad y objetividad histórica. En *Anuario Filosófico*, XV/2: 89-102.

- Inciarte, F. 1990. “Sobre la libertad del intelecto, de la razón y de la voluntad”. En *Razón y libertad. Homenaje a Antonio Millán-Puelles*. Madrid: Rialp, pp. 284-291.
- Inciarte, F. 1993. “La identidad del sujeto individual según Aristóteles”, en *Anuario Filosófico*, XXVI/2: 289-302. (También ampliado en *Tiempo, sustancia y lenguaje. Ensayos de metafísica*. Ed. por Flamarique, L. Pamplona: Eunsa, 35-50).
- Inciarte, F. 2000. “Anhang”, en: Hüntelmann, R. /Tegtmeie, E. (eds.), *Neue Ontologie und Methaphysik*. Sankt Augustin: Academia Verlag. 167-196.
- Inciarte, F. 2001. *Liberalismo y republicanismo. Ensayos de filosofía política*. Pamplona: Eunsa.
- Inciarte, F. 2004a. *Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de metafísica*. Ed. por Flamarique, L. Pamplona: Eunsa.
- Inciarte, F. 2004b. *Imágenes, palabras, signos. Sobre arte y filosofía*. Ed. por Flamarique, L. Pamplona: Eunsa.
- Inciarte, F. 2005. *First Principles, Substance and Action. Studies in Aristotle and Aristotelianism*. Ed. por Flamarique, L. Hildesheim/Zürich/New York: Olms Verlag
- Inciarte, F. & Llano, A. 2007. *Metafísica tras el final de la metafísica*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Kenny, A. 1992. *The Metaphysics of Mind*. Oxford University Press. Trad. Rodríguez Consuegra, F., Paidós, Barcelona, 2000.
- Kenny, A. 1993. *Aquinas on Mind*. London/New York: Routledge.
- Millán Puelles, A. 1962. *Fundamentos de Filosofía*. Madrid: Rialp.
- Millán Puelles, A. 1967. *La estructura de la subjetividad*. Madrid: Rialp.
- Millán Puelles, A. 2002. *Léxico filosófico*. Madrid: Rialp.