

LA SUSTANCIA. TRES EPISODIOS CLAVE DE LA HISTORIA DE LA METAFÍSICA*

por Mercedes Torrevejano
Universidad de Valencia

* En el homenaje que la Universidad Complutense dedicó al Prof. González Alvarez con motivo de su jubilación, expresé públicamente mi admiración y reconocimiento hacia lo que considero la más grande virtud de un profesor universitario de filosofía, virtud que yo entiendo había sido practicada por el Prof. Gonzalez Alvarez: su sentido del ilustrado “atrévete a pensar”, expresado por él en una frase mil veces repetida: «el argumento de autoridad es radicalmente insuficiente en filosofía». Lo cual no impedía que, en la mejor tradición aristotélica, el Profesor González Alvarez afrontara los temas y los problemas filosóficos al hilo de la atención venerante de los sabios... (Vid. *Top*, I, 1, 100 b 18). Rindo aquí homenaje de nuevo a esa enseñanza y a ese espíritu, con el resumen de un trabajo, el último que tuve ocasión y deber de someter a su consideración y comentario, pocos años antes de su muerte. *In memoriam*

INTRODUCCION. SUSTANCIA COMO CONCEPTO FUNDAMENTAL DE LA METAFISICA.

Hegel, que ha presentado por primera vez la historia completa de la Filosofía occidental en su compleja organicidad, ha llamado a la Metafísica: «Die Tendenz zur Substa'nz», «la tendencia hacia la sustancia»¹.

Desde que Aristóteles, en *Met Z*, 1 1028 b 3 escribió aquella famosa frase: καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαί τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπωρούμενον τί τὸ ὄν τοῦτό ἐστι τίς ἡ οὐσία, la cuestión de la sustancia —acompañada indefectiblemente por la cuestión de la esencia— no ha dejado de ser uno de los temas centrales de toda la metafísica. Y ello de tal modo que las diversas y variadas inflexiones y formas de la metafísica pueden ser perseguidas al hilo de los avatares e inflexiones sufridas por el concepto de sustancia. Pues como bien ha hecho notar Zubiri, «al hilo de las transformaciones del concepto de realidad como sustancia ha ido transformándose el concepto de lo que esta realidad es, es decir, de la esencia»².

¹ *Hegels Werke. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. (VGPh.)* Ed. Suhrkamp. Band 18, p. 122

² Cfr. Introducción a *Sobre la esencia*. Madrid, Alianza ed., p. 5

La cuestión de la sustancia ocupa un lugar privilegiado dentro de la Metafísica. Encabeza el tratamiento del orden categorial, de los *modi essendi*, o géneros supremos de ser y da su primera concreción a la pregunta por lo que es, en tanto que es.

La sustancia, en efecto, en cuanto integra, abriéndolo, el orden categorial, compendia por así decir, la problemática que el mismo orden categorial, como tal, ofrece a la consideración.

En efecto, la pregunta por lo que es, en tanto que es, recibe su ocasión y sentido del hecho de que —como ya señaló Aristóteles— el *esti*, el **es** de la predicación hace a lo uno múltiple, lo cual significa que lo que es se muestra según diferentes aspectos o, mejor dicho, determinaciones. Y ése es el problema: explicar cómo acontece la relación entre esa multiplicidad de determinaciones y el ente uno.

«De todas las cuestiones —dice Aristóteles en B, 4 1001 a 4—, la más difícil y cuya solución es la más necesaria para el conocimiento de la verdad, es saber si el **ser** y el **uno** son sustancia de las cosas —*πότε τὸ ὄν καὶ τὸ ἓν οὐσίαι τῶν ὄντων εἰσί*— o dicho de otra manera, si cada uno de ellos no es más que **ser** y **uno** o si hay que buscar qué es **ser** y **uno**, en cuanto dichos de otra naturaleza, que les sirve de sustrato —*ὡς ὑποκειμένης ἄλλης φύσεως*—.

Bien sabemos que en el modo de formular Aristóteles las aporías o las preguntas que atañen a «la ciencia que se busca» resume aquél toda la historia de la reflexión griega en pos de la sabiduría. De una parte, la alternativa que acuña el platonismo; de otra, la tradición naturalista, que reconduce el ser y la unidad a elementos constitutivos originarios.

Pero no debemos de momento, escrutar esa historia, sino sólo decir que, por obra de Aristóteles, que ha asimilado hasta su fondo más radical la propia autocrítica promovida por Platón en el seno del platonismo, queda reconocida la multiplicidad de los sentidos del ser y con ella, la sustancia (*ousía*) como el *topos* originario, al mismo tiempo que el horizonte último de la múltiple expresión del ser.

La sustancia según Aristóteles aparece como la expresión, aspecto, determinación del ser que polariza y articula su manifestación múltiple y heterogénea, siendo por así decir, el principio a partir del cual puede reconocerse y hablarse de una naturaleza y orden del ser —*φύσις καὶ τάξις τοῦ ὄντος*—.

Substancia es, pues, el significado técnico que Aristóteles concede a la voz *ousía*, una palabra griega singularmente rica en matices, que es el abstracto del participio presente femenino del verbo ser, εἶναι.

Y siendo así que el término latino correspondiente a *ousía* es *essentia*, la más justa y total significación de *ousía*, en el sentido filosófico técnico ajustado por Aristóteles es **substancia**, insistimos; aunque la palabra latina *substantia*, lo que traduce e interpreta es otro término griego, a saber, ὑποκείμενον, aquello que está por debajo de, o que es soporte de accidentes.

Este cruce de traducciones no es fortuito, sino que para Aristóteles la *ousía*, la substancia, es sobre todo y en primer lugar, *μάλιστα*, el ὑποκείμενον, el sujeto, lo **sub-stante**; mientras que *essentia* traduce más directamente, lo que Aristóteles llamó τὸ τί ἦν εἶναι, y los latinos *quidditas*, es decir el “qué” de la substancia, el “qué es” de la *ousía*.

Con lo que tenemos como punto de partida de nuestra reflexión, que la realidad es primordial y radicalmente **substancia** y que la *essentia* es su momento de quiddidad. Como si la sustancia requiriera o entrañara necesariamente un momento de

auto-mostración, aunque tal momento parecería que hay que pensarlo como “a la espera” de la pregunta por el “qué” de ella, es decir, de la sustancia precisamente³.

El uso, en efecto, que nuestra lengua y el mismo griego, hacen de la palabra “sustancia” nos orienta en este sentido. “Sustancia” designa, en un respecto meramente físico, aquella materia o materias de las que está hecho un artefacto, o que integran un cuerpo natural. “Sustancia” expresa, de otra parte, lo que hay de más alimenticio, o de más excelente, en algo; y, en sentido figurado, aquello que es más necesario en algún respecto, o más expresivo de su significado. La sustancia de un libro o de un asunto designa lo que tiene de esencial, su estructura profunda: «He aquí en sustancia —solemos decir— lo que dice el autor, o lo que esto significa, o lo que ha sucedido...»

Pero si bien se piensa, el decir, el significar, el acontecer, son en sí mismos, mediaciones transitivas de la sustancia. Esto o aquello se dice como expresión de la sustancia, esto o aquello se autoexpone como significación o sentido de la sustancia, esto o aquello sucede como acontecimiento que “acontece” —valga la redundancia— a la sustancia, ocurriendo en el último de los casos que a través del acontecer, —que implica una serie de estados— algo permanente se traspasa en la serie de los estados, haciendo posible su interrelación. De este modo la serie de los estados se hace comprensible como movimiento, movimiento que recibe por así decir, consistencia ontológica, en cuanto remite a la sustancia. El movimiento es, en último término, movimiento de una sustancia.

La sustancia pues, se nos ofrece, según lo que podríamos llamar un esquema lógico y un esquema físico, íntimamente conexiones: la movilidad (entre comillas) del discurso traduce la diversidad y heterogeneidad, o más bien, la división y movimiento de lo real, pero una y otro quedan recogidos y reconducidos a unidad en la *ousía*, en la sustancia, que es al mismo tiempo que sujeto-referente de los predicados el sustrato permanente de los cambios.

Pero según el primer esquema que hemos llamado lógico, la *ousía*, mediada siempre y necesariamente en los diversos atributos que se refieren a cualquier sujeto, es susceptible de ser interpretada —y ello acontece básicamente en Platón— como la forma universal que traducen los predicados. Con lo cual, el pensamiento platónico —donde el ser no es nunca “movimiento” ni es “lo otro” de sí mismo—, puede ser caracterizado como un pensamiento de la identidad abstracta, donde precisamente tienen que ser superpuestas varias formas supremas, siempre universales, para que en su mutua relación puedan justificar la relación predicativa. Y estoy pensando no en el más tópico Platón “amigo de las formas” sino en el más crítico Platón tal como aparece en el *Sofista*.

Platón pone gran empeño en subrayar repetidamente que las diversas formas o los diversos géneros se relacionan entre sí, a condición de que cada uno sea siempre “el mismo” (αὐτὸ δ’ ἐαυτῷ ταυτόν, *Soph.* 254 d), mientras que “lo mismo” es a la vez “diferente” de los demás. La κοινονία τῶν γένων es, pues, según exige y promueve el discurso (al ser asumido como hilo conductor exclusivo de explicación de lo real), un juego igualmente lógico de referencias, donde se menciona “lo otro” pero sin que se llegue a dar lugar a la aparición de lo diverso en el seno de lo mismo.

³ El castellano ha acabado suprimiendo la **b** del prefijo **sub**. Hemos querido en nuestro trabajo que aparezca de vez en cuando la palabra más rancia **substancia**, la obligada hasta hace bien poco, como una rememoración explícita y exacta de las raíces latinas.

La comunidad de los géneros en Platón es, en verdad, un intento de explicar la diferencia, pero nunca se presupone, como un principio de la comunicación, el diferenciarse mismo del ser en la implantación de sus categorías.

Pero Aristóteles no se adscribirá en absoluto a la “solución” de la participación, entendida como comunidad de géneros, porque tal solución le parece puramente verbal; es como pronunciar palabras vacías (κενολόγειν ἔστι) y hacer metáforas poéticas (μετάφορας λέγειν ποιητικὰς. *Met.* A, 9, 991a 21).

Ello, además, compromete la individualidad de la esencia, que se pierde en una mezcla de esencias más generales, (σμήνος οὐσιῶν como dice el Pseudo Alejandro en su comentario).

Pero sobre todo, la explicación platónica, a juicio de Aristóteles, no aclara en nada el sentido de la palabra **ser** en la proposición, ni la relación de lo que es (τό ὄν) y su esencia (τὸ τί ἔστι).

Por otra parte, además, si la teoría se interpreta en sentido del paradigmatismo, resultará que las ideas serán paradigmas de las ideas, viniendo a ser la misma cosa paradigma e imagen. En esta perspectiva no se llega a discernir qué es la esencia de nada, pues nos sentiremos reenviados de esencia en esencia, sin encontrar la esencia propiamente, quedando comprometida la identidad de la cosa y su esencia, que es justo lo que indica el verbo ser en la primera categoría. Es imposible que la esencia esté separada de aquello de lo que ella es esencia: ésta es la machacona exigencia de Aristóteles. «¿Cómo las ideas, que son las esencias de las cosas, podrían estar separadas de las cosas?» (*Met.* A, 9, 991 b).

Podemos atisbar, pues, que lo que hemos llamado “esquema lógico” de la sustancia se va a reajustar en Aristóteles, impleccionándose —permítasenos la expresión— en un sentido físico-ontológico. No basta decir que “hombre” —pongamos por caso— participa de la “animalidad” y de la “blancura” y que en ello se funda la posibilidad de decir que “el hombre es animal” o que “el hombre es blanco”. Es preciso reflexionar sobre la diversidad de sentidos de la cópula en la proposición, es decir sobre el diverso modo en que ambas predicaciones nos entregan o traducen “hombre”.

Reduciéndonos a esa diversidad “según el esquema de las categorías” (*Met.* E, 2, 1026 a 30) la cópula significa según que exprese el “qué es” de la cosa, o según que exprese la respuesta al resto de posibles preguntas sobre la cosa: qué cualidades tiene, dónde se encuentra, cómo, qué relaciones guarda ... Todas las preguntas se refieren a la cosa, sujeto último, referente último de todas las afirmaciones-respuesta, bien que la primera, al expresar el “qué es” abre por así decir, el horizonte del sentido de la cosa, horizonte en el cual se inscribe el resto de las afirmaciones, como otras tantas determinaciones del mismo sujeto, radicadas como sentidos, en el sentido originario.

Es ahora cuando puede percibirse en toda su fuerza lo que hemos llamado esquema físico-ontológico de la sustancia: Tal diversificación es perfectamente posible a Aristóteles sólo en la medida en que a la base de esta distinción de sentidos (que hemos llamado “según el esquema de las categorías”), Aristóteles ha establecido otra distinción de sentidos del ser más radical, que funciona, en el fondo, como condición de posibilidad del discurso en general (más allá de la consideración de la efectividad de la atribución en particular). Se trata de la distinción de los sentidos del ser en el respecto de la **potencia** y el **acto**. En virtud de esta distinción —como ya más arriba hemos vislumbrado— la multiplicidad y heterogeneidad del ser que traduce el discurso, se torna inteligible, unificada, pues desde el ser queda posibilitado el movimiento. El movimiento es **del** ser, en cuanto éste se encuentra en ese acto imperfecto que lo mantiene en su potencialidad y que lo conduce a su perfección.

«Sobre este punto —escribe Aristóteles en *Phys.*, I, 2, 186 a— los antiguos andaban en perplejidad, al confesar que lo uno es múltiple, como si no fuera posible a la misma cosa sin contradicción, ser una y múltiple. Pues, en efecto, hay lo uno en potencia y lo uno en acto». Por eso en E, 2, al enumerar las distinciones del ser, añade ésta, tan importante para la plena comprensión de la distinción categorial y de la teoría de la sustancia, como más adelante evidenciará el tercer libro de la famosa Trilogía, el libro Θ : *παρὰ ταῦτα πάντα το δυνάμει καὶ ἐνέργειᾳ*. («y todavía, además de todo esto, el ente en potencia y el ente en acto»).

Resulta, pues, que la sustancia es, en definitiva, el concepto aristotélico que compendiará la “solución” de las aporías sobre el ser, por cuanto aparece como el nudo de la unidad del discurso (esquema lógico), al ser su referente último, al mismo tiempo que como el principio real (esquema físico-ontológico) que articula los movimientos, pues es su sustrato permanente y su principio.

Concluyendo esta larga introducción, digamos ahora que hemos visto en el tema de la sustancia, las claves del destino histórico y de la posibilidad de la metafísica, puesto que vemos la cuestión de la sustancia como exponente de la crisis que se desarrolla en la modernidad, y alcanza su máxima expresión en el idealismo-logicismo hegeliano.

Nuestra tesis es que el racionalismo inicia esta crisis, en la medida en que hace desempeñar a la sustancia el papel que lo **ente** (*to on*) desempeñaba en la filosofía tradicional: una función transcendental. Y ello acontece porque se inicia en el racionalismo la explícita y exclusiva prevalencia del esquema lógico en la interpretación de la misma.

Cierto que subsiste en él el reconocimiento de la instancia físico-ontológica, pero se ha transferido a la razón, **sujeto** en sentido estricto y por autonomasia, el principio del ser.

La especulación hegeliana, sobre estas huellas, consumará el triunfo pleno del esquema lógico en la interpretación de la sustancia y consumará la reducción recíproca o mutua reabsorción de los órdenes transcendental y categorial. “Lo que hay” es sustancia —nos dirá Hegel— pero pensarlo como sustancia es insuficiente. Deberá pensarse «no sólo como sustancia, sino también —*ebenso sehr*— como sujeto ⁴».

Frente a tal alternativa, la interpretación tomista de Aristóteles habría supuesto el triunfo del esquema ontológico y un reajuste y distinción de los dos órdenes: el orden transcendental, y el orden predicamental o categorial. Ello sólo fue posible sometiendo el doble esquema aristotélico a una profunda transformación o aportándole una nueva fundamentación: Lo **ente**, que es primera y principalmente sustancia, queda remitido últimamente al *esse*, al acto de ser, actualidad que trascenderá el orden de la esencia y el orden de la forma. La sustancia, con ello, quedará transcendentalmente fundada, puntualizada su perseidad, y radicada su subsistencia. Ello será posible bajo el impulso del concepto teológico-revelado de “creación”, el cual introduce una fuerte inflexión semántica en el *duetto* “esencia-existencia”.

I. LA DISTINCION SUSTANCIA PRIMERA-SUSTANCIA SEGUNDA.

En lo que precede ha podido quedar claro el sentido en el que la sustancia juega un papel primordial en la metafísica, ya desde Aristóteles. Sin embargo, es el propio Aristóteles el que ha desarrollado una teoría acerca de la sustancia que no logra un

⁴ *Phänomenologie des Geistes*, (PhG) Vorrede, ed. cit. Band 3, p. 22-23.

pleno equilibrio estable, porque en ella no acaba de resolverse la tensión entre lo concreto y lo abstracto, entre lo singular y lo universal, entre el individuo y su esencia.

Tal tensión surgió en el libro de las *Categorías* con la distinción entre “sustancia primera” y “sustancia segunda”, y se prolonga en la *Metafísica* con la distinción entre el individuo y su *eidós*.

En el libro de las *Categorías*, en su capítulo 5, Aristóteles nos dice que la sustancia primera (πρώτη οὐσία), lo que es sustancia de manera más excelente (κυρίως), es «aquello que no se dice de un sujeto ni está en un sujeto».

Una tal sustancia no es otra que el individuo concreto, como en el caso de “este hombre”, “este caballo” (*Cat.* 5, 2 a 11). La consecuencia para la sustancia, así entendida, es que **de ella** “se dice” todo, o en ella “está” todo lo demás.

El contexto de las *Categorías*, que en este momento caracteriza el **afirmarse de** (gen. objetivo) un sujeto, de una parte, y el **tener de** (gen. subjetivo) o **estar en** un sujeto, de otra, da por obvio que “sustancia primera” es “lo que es sujeto y nada más que sujeto”. Pero no se levanta sospecha alguna sobre esta caracterización de la sustancia, en sentido κυρίως como ὑποκείμενον, porque el contexto deja claro que se trata **del individuo concreto**, del cual se dicen la **especie**, y el **género** de esta especie, pues en las especies, las sustancias primeras están contenidas.

Justo por esta relación los **géneros** de las especies y estas **especies** se dicen “sustancias segundas”, entendiéndose aquí con “género” y “especie”, lo que significan la definición y el nombre del sujeto individual respectivamente: «Es claro — nos dice Aristóteles— que el predicado debe ser afirmado del sujeto, tanto en el caso del nombre como de la definición» (*Cat.* 5, 2 a 19-21).

Sin embargo, en *Met. Z*, 3, aunque para explicar la sustancia se parte en principio de su carácter de “sujeto”, se viene a caer en la cuenta de que tal caracterización es in-suficiente y vaga u oscura (ἄδηλον), pues lo que tiene en grado más propio el carácter de “sujeto” es la materia (ύλη), con lo que la materia deviene pues, sustancia, es decir, ser en el sentido primario.

¿No es, en efecto la materia el sustrato in-determinado de las determinaciones que son, tanto determinaciones-sustancias como determinaciones-accidentes: cantidad, cualidad, acciones, etc...? Aristóteles, jugando con la dialéctica determinación/supresión de determinaciones, avista el peligro de materialismo en la interpretación de la realidad. Materialismo que nos llevaría a aporías en el orden de la predicación. Y añade dos notas más como caracterización de la sustancia: la sustancia tiene sobre todo (ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα), los caracteres de χωριστόν, es decir, de separable, autárquico, autosuficiente, podríamos traducir para evitar de momento complicaciones, y de τόδε τι, es decir, de “algo determinado”.

En realidad Aristóteles no añade nada que ya no supiéramos. Sino que corrige la desviación dialéctica del problema re-tornándolo a su genuino y primitivo lugar de planteamiento; que no es otro que éste: la sustancia, como el punto de confluencia del discurso es, en el *transcendere* respecto de sus predicados (sujeto lógico) **no y de ningún modo** el lugar de la indeterminación, sino aquello determinado por autonomasia que el discurso —esa es su tarea— se esfuerza en manifestar.

Pero si toda determinación es **de** la materia en el sentido físico natural, y las predicaciones traducen esas físicas determinaciones, todas se referirán a un *unum* de suyo indeterminado, con lo que paradójicamente, estamos en el *unicum* parmenideo. Pero entonces resultará precisamente que podrán intercambiarse todas las predicacio-

nes en la noche de todos los gatos pardos, o de todas las vacas negras, por aludir a la metáfora germánica divulgada por Hegel.

El materialismo de la indeterminación destruye el sentido del discurso y hace inane el orden que lo atraviesa, orden que la resolución de las aporías pretende sacar a la luz.

Esto no significa que la materia no sea con toda justeza sujeto (ὕποκείμενον). Lo es con todo derecho, como materia “segunda”, como **esta** materia que es sujeto de **esta** forma.

Precisamente este importante inciso de Z, 3 sirve para que advirtamos cómo Aristóteles ha tenido que sistematizar también la doctrina de la subjetualidad, por así decir.

«Los sujetos —queda establecido, y ello se nos recuerda más adelante en *Met. H*, 7, 1049 a 28 ss—, pueden ser de dos clases», a saber: el sujeto que es determinado y entonces es sustancia; y el sujeto como sustrato material o como la materia que es el sujeto del que se dice una forma, como en el caso de “esto” (esta carne y estos huesos así estructurados) es “hombre”, o “esta madera” es “cofre”⁵.

Dicho de otra manera: la materia es indeterminada y se determina por la forma (“per id ad quod est in potentia”, comentará Tomás de Aquino) mientras que los accidentes (el resto de las categorías que no son la sustancia) son indeterminados también, pero se determinan no por la materia como sujeto, pues ella es indeterminada, sino por el **sujeto determinado** en el que inhiere, es decir por la sustancia.

Dicho nuevamente: la materia es sujeto **inmediato** de la determinación que a ella la determina: la forma. Y sólo a través de la forma, es decir, del sujeto determinado del que ella es **elemento** potencial, cuando éste es un σύνολον, soporta o subyace a los accidentes que inhiere en **ese** sujeto.

El pasaje de Z, 17, 1041 b, 8 lo aclara larga y suficientemente: la pregunta sobre “el qué” de algo, esa difícil pregunta que sólo cuenta de antemano con el nombre de la cosa por la que se pregunta; que no investiga “el porqué” de la relación en la que se atribuye un predicado a un sujeto, como sería el caso de “por qué el hombre es un animal de tal naturaleza”, sino que más originariamente busca determinar qué es el hombre; tal pregunta es evidentemente una pregunta que dirige su mirada a la materia, pues la tal pregunta equivale a esta otra: ¿por qué esta materia es tal cosa?; lo que se busca es lo que determina a la materia indeterminada a ser tal cosa. Lo que se busca es la causa de lo que hace a la cosa **tal**. Esta causa no es sino la forma (εἶδος). Por eso, por la forma, esta materia es **tal cosa**. Porque la quiddidad, la esencia, el τὸ τί ἦν εἶναι de la cosa le pertenece como atributo. Es en virtud de la forma como la materia es **esto determinado** (hombre). Y ello es lo que se traduce en la definición como la *quidditas* de la cosa.

Más adelante, en Z, 13, 1038 b 5, y recordando el pasaje citado de Z, 3, Aristóteles recordará sucinta y tajantemente: «Hemos dicho que el sujeto se entiende de dos maneras: ya en el sentido de ser determinado (1), como “animal”, sustrato de sus afecciones (ὅσπερ το ζῷον τοῖς πάθεσιν), ya en el sentido de la materia(2) sustrato de la **entelequia** (ὡς ἡ ὕλη τη εντελέχεια).

Ahora se ve el papel que en la teoría aristotélica de la sustancia juega el *eidos* o

⁵ A la postre el sujeto *stricte* o sujeto sustancial en los ejemplos vendría a mostrarse justamente en afirmaciones exponentes de su causalidad material: esto es hombre, que es *de carne y huesos así estructurados*.

forma específica: primero, dando estatuto a la distinción predicación esencial y predicación accidental; y segundo, articulando, en cuanto denuncia el acto de la materia, (pues lo que era “sustancia segunda” es ahora el *eidos* o forma específica), articulando, repito la síntesis de lo que es y sus determinaciones (συμβεβηκότα).

Tales determinaciones deberán entenderse como **modos de ser** relativos a la sustancia, a su estructura como un todo, el cual es **sujeto determinado** de ellos; determinaciones que se componen, por modo de síntesis con la sustancia o el sujeto determinado, pero que no traducen el ser mismo de la sustancia.

La sustancia, en cuanto que aparece afectada por esas determinaciones, será implacablemente para Aristóteles, ser κατὰ συμβεβηκός esto o lo otro. Dicho según tradujeron los latinos: es *per accidens*, como “Sócrates es músico, o mide equis pies, o pasea...”

Si bien se reflexiona sobre todo lo indicado, y sobre esa doble perspectiva del planteamiento aristotélico, la *ousía* nos aparece avistada en una pluralidad de instancias que, más que desvelarnos directamente su naturaleza, nos conducen por un difícil camino que nos pone en guardia sobre lo que no es, en la medida en que ninguna de tales instancias agota lo que la sustancia es.

La *ousía* no es **elemento** —pues el elemento se sitúa propiamente en el orden de la causa material— sino que es primera o radical causa de la unidad del compuesto, causa de su determinación, de su ser propio; es decir, la *ousía* no es elemento sino **forma**. Y como tal, sujeto último, *choristón*.

De otra parte, la prioridad de la *ousía*, que es una prioridad en el orden del ser, recoge en sí toda otra prioridad, aunque no debe ser confundida-reducida a ninguna de ellas:

En efecto, integra la prioridad de **lo permanente** (prioridad del “sujeto” en el orden del devenir); la prioridad del τὸ τί ἦν εἶναι (prioridad en el orden de la **inteligibilidad**), la prioridad de la forma (prioridad en el orden de la **determinación**).

En definitiva, la tensión permanente de la investigación de la *ousía*, que se expresa por una parte en el τὸδε τι y por otra en el τί ἔστι, busca superarla Aristóteles en la consideración de que la *ousía* es causa inmanente del ser. Pues el ser es a la vez lo que existe en una última instancia, sin más (ἀπλώς) (y estamos ante el individuo); y lo que es la determinación más radical (y estamos ante la *quidditas*).

En este preciso desdoblamiento se *sitúa* la *ousía* aristotélica. En esto radica la gran originalidad de Aristóteles, en que nos ha conducido a una caracterización del ser, no tanto desde los modos de su presencia —ya sea como puro *eidos* platónico, o como elemento sensible singular— sino desde el acto de su venir a presencia... Y en esta perspectiva, más que el ser en su estado de manifestación, interesa el modo de la manifestación. En H, 2, 1043 a 27, Aristóteles dice claramente que la investigación busca saber τίς ἡ αἰσθητὴ τῆ οὐσία ἐστὶ καὶ πῶς, qué es la sustancia sensible y cómo.

De ahí que Aristóteles no se pregunte “qué es ser” en abstracto, sino cuál es el sentido de esto o aquello, que ya está ahí. «Se debe pensar que el verbo ser se toma en tantos sentidos como el ὑπάρχειν, es decir, en tantos sentidos como es verdadero decir que una cosa es», leemos en *An. Pr.* I, 36, 48 b 2-4.

Tugendhat en su interesante obra TI KATA TINOS. *Una investigación sobre la estructura y origen de los conceptos fundamentales de Aristóteles* ⁶ hace notar el sen-

⁶ Cfr. ed. Freiburg-München, Karl Alber, 1958.

tido de “estar a disposición” (*zur Verfügung stehen*) que tiene el *ὑπάρχειν*, acentuándose en ello la connotación aristotélica de que la realidad está dada, dándose al pensamiento como condición ontológica de toda posible pregunta por su sentido.

Pero ante la realidad dada, “esto es algo” es para Aristóteles el primer juicio que intenta delimitar o definir el sentido de lo que hay; y ahí se delinea la interna estructura del objeto metafísico.

De ahí que el ser que la cópula expresa en la respuesta al *tí esti* de cada cosa no es ni el mero sujeto (sustancia primera), ni el predicado (*εἶδος*), sino el acto de su recíproca implicación en la unidad de un supuesto. El ser en cada cosa no es —digámoslo en su sentido más formal— *ἀνευ συμπλοκῆς*, es decir sin, o fuera de, la síntesis.

Digámoslo de otra manera: en lo dicho del sujeto, éste se hace patente y reconocible. El originario **haber** (*το ὑπάρχειν*) se desliza inmediatamente para Aristóteles hacia “hay algo”, esa presencia que patentiza los rasgos del haber. Pero la mera determinación no merece el nombre de sustancia, si no está plenamente en sí, individuada, siendo subsistente e independiente ontológicamente.

En definitiva, el *eidōs* es en Aristóteles como la liberación de la palabra (logos) en que se expresa el acto ontológico: *πρότη οὐσία, εντελέχεια, χωριστόν*. A través de esta palabra, el ser se reconoce en lo que es, “distanciándose” de la indeterminación a que lo somete su potencialidad material. El *eidōs* es acto, causa inmanente y fin del sujeto y como sujeto. Y por eso se denomina *ousía*.

Pero no va más allá, de esta recíproca implicación, la explicación aristotélica de la sustancia.

II. LO ABSOLUTO COMO SUSTANCIA Y SUJETO.

Aristóteles, con su teoría de la sustancia deja en una encrucijada a la metafísica. Su concesión de la equivalencia entre la cuestión acerca del ente y la cuestión acerca de la sustancia (*τί τὸ ὄν, τοῦτο ἔστι τίς ἢ οὐσία*) compromete la posibilidad de que quede limpiamente delimitado un ámbito transcendental pues el problema de la metafísica en Aristóteles no acaba de liberarse de un claro condicionamiento platonizante al quedar bajo el yugo de lo *choristón*.

Aristóteles, es cierto, hace de la idea (*eidōs*) forma sustancial de la cosa misma, pero el difícil asunto platónico de la relación de ideas y cosas, queda traspasado al de la difícil relación sustancia primera-sustancia segunda, “cuya articulación” —ha escrito Zubiri— Aristóteles “nunca vio con claridad”⁷. En todo caso, como bien sabemos, la sustancialidad pura y simple (el carácter de *ousía*) se realizará para Aristóteles, eminentemente, en la forma separada, acto (formal) puro, el *Theós*.

Pero ¿qué sucede si se afirma con toda decisión y consecuencia que sustancialidad es el fondo de lo real, que sustancia traduce “lo que es en tanto que es”?

Lo que sucede, con toda consecuencia, nos lo va a decir Hegel y vamos a verlo. Sólo que el reino de la plenitud de consecuencia es un reino difícil de conquistar, aunque dejarse llevar de la lógica parezca ser lo más lógico.

Pues bien, en la filosofía moderna asistimos con el racionalismo a la consagración del equívoco hacia el que apuntaba el problema de la sustancia. Y la sustancia aparecerá como aquel concepto que “acapara” por así decir, el orden del fundamento, en su

⁷ Vid. *Inteligencia Sentiente*. Madrid, Alianza ed. p. 128.

plenitud, concepto que resultará a la postre equivalente al concepto del absoluto. Ello aparece en Descartes con toda claridad: en cuanto el *fundamentum inconcussum veritatis*, el **yo pienso** es reconocido como *res*, como sustancia.

Y aparece, en segundo lugar, en la propia definición que Descartes nos da de la sustancia: «*Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum*». “Cuando concebimos la sustancia concebimos una cosa que existe de tal suerte que sólo necesita de sí misma para existir”⁸. Podríamos aducir una infinidad de definiciones cartesianas de la sustancia que repiten de una u otra forma lo mismo. Ante todas habría que hacer la misma reflexión: En pureza, así entendida la sustancia, sustancia se identifica con Dios; pues sólo a Dios conviene tal definición.

Por eso, dando un paso más, Spinoza salvará la incoherencia cartesiana identificando plenamente la sustancia y el orden del fundamento, al definirla como lo que es en sí y se concibe por sí, haciéndola necesariamente infinita, única, en una palabra, Dios. «*Per substantiam intelligo, id quod in se est et per se concipitur: hoc est, id cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei a quo formari debeat*»⁹

Al añadir a la definición clásica «aquello que se concibe por sí», Spinoza hace imposible una pluralidad de sustancias que posean el mismo atributo, dado que entonces tendrían algo en común y podrían comprenderse unas por otras. El que no haya más que una sustancia por atributo basta para conferir a cada sustancia cualificada la unicidad, la causalidad por sí, la infinitud, la existencia necesaria. Pero esta multiplicidad de sustancias de atributos diferentes debe entenderse como multiplicidad cualitativa o distinción real-formal; desde el punto de vista del ser es claro que no puede haber más que una sustancia para todos los atributos.

Insistamos. Desde el punto de vista del ser, los atributos, real-formalmente distintos, se dirán de una substancia absolutamente **una**, que los posee todos y que, *a fortiori*, es *causa sui*, es infinita y existe necesariamente. Y de la cual las cosas no son sino sus **modos** o sus **afecciones**.

Nos encontramos pues, a la altura de Spinoza con que el esquema sustancial aristotélico, en el que se articulaba la síntesis de sujeto y determinaciones sobre la base ontológica del acontecer del ser, según la síntesis de la potencia y el acto, se ha transformado en la identificación de la relación ontológica sustancia-modos (1), con la relación epistemológica esencia-propiedades (2), y con la relación física causa-efecto (3).

La sustancia infinita de Spinoza es infinita actualidad; se explicita o expresa en sus modos creados, pero sin ser en modo alguno enriquecida o perfeccionada por ellos; y es una esencia perfecta, una “infinidad de atributos infinitos”, razón inteligible última de las esencias finitas y como tal, causa necesaria de su existencia.

No importa ahora tanto exponer toda la teoría racionalista de la sustancia como advertir el giro esencialista y *lógico* en su interpretación. Heidegger ha registrado con especial lucidez cómo, porque el comprender se entiende en la forma del representar conceptual, el ser toma el sentido de lo que **está presente**, el sentido de *res*, de cosa, de modo que su determinación fundamental viene a ser sustancialidad¹⁰.

Pero hemos anunciado que la plena consecuencia de este planteamiento es Hegel. Y Hegel constituía, según anunciamos, el segundo momento de nuestra consideración.

⁸ *Principia Philosophiae*, I, 51. Ed. *Oeuvres et Lettres*. Paris, Gallimard, 1953, p. 594

⁹ *Ethica more geometrico...*, I, def.3.

¹⁰ Cfr. *Sein und Zeit*, §§ 18, 19, y 43.

¿Cómo entiende Hegel el problema de la sustancia? Con toda explicitud, **sustancia** es para Hegel el concepto que traduce el ser de lo que es en verdad, el concepto que traduce el **absoluto**, el concepto que responde a la pregunta por el ser en tanto que ser, si queremos expresarlo con la vieja expresión aristotélica. Sólo que pensar el absoluto como sustancia es insuficiente y es preciso desvelar por así decir la verdad que atraviesa la verdadera sustancialidad. Esta verdad es su carácter de concepto o de autoconciencia (*Selbst-bewusst-sein*), de **sujeto** en una palabra. La entraña lógica de la sustancialidad, pensada ya por el racionalismo, es desvelada y presentada por Hegel en la explicación de su acontecer, pues su acontecer y desarrollo —*Geschehen und Entwicklung*—, que se identifica con la forma del saber, le es esencial. Como en el caso de Aristóteles y (como veremos en seguida en Tomás de Aquino) importa tanto a la metafísica expresar el qué es y el cómo: *καὶ τί ἐστὶ καὶ πῶς*.

Pues bien, en el planteamiento hegeliano, este acontecer que mostrará el carácter internamente conceptual de la sustancia significa acabar viéndola a ella mediada por el conjunto de sus manifestaciones. Estas constituyen el orden entero estratificado de las categorías en las que se expresa el Absoluto. **Ser** (y nada más que **Ser**), o el puro Ser (*das reine Sein*) (*Enzykl.*, § 86) y **Sustancia como sujeto**, son como los dos extremos entre los que se cierra el círculo del Absoluto, que solo lo es al final, como resultado, cuando la universalidad del Ser, (esto es, *die reine Abstraktion*, o el Absoluto negativo. Vid. § 87 de *Enzykl.*) ha devenido totalmente concreta y vuelve por así decir, a sí. Por eso hay que decir que el ser se autoidentifica como sustancia en el elemento de su vida, que es **el concepto**.

Pero Hegel, que tiene los ojos en el racionalismo, no lo va a repetir simplemente, sino que va a reinterpretarlo atravesando la crítica kantiana, una crítica que paradójicamente ha explicitado, o aclarado de un modo refinadamente agudo el carácter fundante de la subjetividad, de la espontaneidad originaria, que es conciencia trascendental.

En efecto, el planteamiento hegeliano es una prolongación del problema ontológico, tal como había quedado estatuido en Kant: como el problema de la síntesis, como el problema de la unidad sintético- originaria, que funda la posibilidad del objeto en general. El concepto kantiano de la unidad sintético-originaria (*ursprüngliche synthetische Einheit*), se convierte en el hilo conductor y en el trampolín hacia la concepción estrictamente conceptual del sentido del ser, en Hegel.

Aunque sólo de paso, me parece importante ilustrar esta conexión en dos obras singularmente importantes de Hegel: *Glauben und Wissen* y *Wissenschaft der Logik*. En la primera, indica Hegel que la pregunta kantiana «*Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?*» expresada —*ausdrückt*— la verdadera idea de Razón «*die wahrhaftige Vernunftidee*»¹¹.

En cuanto a *La Ciencia de la lógica* escribe lo siguiente: «*Es gehört zu den tiefsten und richtigsten Einsichten, die sich in der Kritik der Vernunft finden, dass die Einheit, die das Wesen des Begriffs ausmacht, als die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption, als Einheit des "Ich denke" oder des Selbst-bewusst-sein erkannt wird*»¹².

Al reducirse la supuesta transcendencia del *logos*, al realizarse éste en la subjetividad, se produce una transformación esencial en lo que se entienda por subjetividad.

¹¹ Cfr. *Glauben und Wissen, oder...*(GW) Ed. Hamburg, Felix Meiner, p. 15

¹² Cfr. *Wissenschaft der Logik, (WL) II. 2. Teil.* ed. Suhrkamp, Band 6, p. 254. Negrita de Hegel.

Esta, como lugar desde donde acceder y ofrecer el *logos* del ser, viene a confluír con el ser, que en cuanto *logos* y fundamento (*Grund*), es subjetividad. Sin embargo la identidad de *logos* y *ser* tiene que mostrarse (*erscheinen*), fundarse (*begründen*) y justificarse (*rechtfertigen*).

Hegel apresa el problema justo en el punto álgido kantiano: la posibilidad de toda objetividad radica en el ser sintético-originario de la autoconciencia, con lo cual Hegel radicaliza, por así decir, el alcance metafísico-lógico del asunto: la diferencia de subjetividad y objetividad sólo es posible sobre la base de su unidad originaria, unidad que es, además, la condición de posibilidad de la diferencia.

Hegel, insistamos, concibe esa unidad como unificación de pensamiento y ser, de subjetivo y objetivo, de universal y particular, y le reconoce su carácter absoluto de principio, de sentido originario del ser. En cuanto saber, al principio se le reconoce el carácter ontológico de subjetividad o de ser unidad **conceptiva**, en el sentido activo del concebir; pero al mismo tiempo el principio tiene el carácter de objetividad, sin que este carácter sea menos originario que el otro. Y es esa duplicidad de su carácter, ese ser identidad absoluta de heterogéneos, lo que hace que el principio sea identidad **racional**, es decir, razón.

Hegelianamente, pues, **saber, concepto, razón, significan unitariamente el orden del principio**: el orden de la igualdad consigo misma, moviéndose o semoviente, que dice Hegel. (Hegel lleva a su límite la naturaleza verbal, activa, lógica, del fundamento, que vemos estatuirse formalmente en Kant, cuando reflexionamos sobre el lugar que ocupa en la moderna metafísica de la subjetividad) ¹³.

La síntesis, o el principio, que es en su acacer la única verdad, se despliega (*entfaltet*) como totalidad; es la forma general bajo la que se encuentra *a priori* todo ente. Pero ¿cómo entender el ser de cada cosa, en cuanto **modo** (recuérdese a Spinoza) del acontecer de la síntesis absoluta, o de la identidad racional?

La respuesta, al menos en su formalidad, puede colegirse: en la medida en que se muestren los múltiples modos de ser como modos **de la subjetividad**, es decir, y remedando la propia frase hegeliana, mostrándose su sustancia en el carácter de su “como sujetos”.

En esta tarea se contiene por tanto la necesidad de explicitar estos modos de ser como modos del devenir de «la igualdad consigo misma moviéndose», es decir, como expresiones o exteriorizaciones —*Ausserungen*, nos dirá Hegel— del absoluto, que no por serlo deja de tener necesidad de manifestarse.

Esta es la tarea que desarrolla *La Ciencia de la lógica*, la cual puede entenderse como la elevación del Ser, del puro Ser, a la totalidad concreta de lo real. Esto implica entender que la multiplicidad haya de hallarse a partir de la unidad originaria de lo absoluto; es decir, a partir de “la esencialidad pura” del ser, la cual tiene que ser conceptuada como el **origen generador** de la multiplicidad. Pero ello no es posible de cualquier forma. Pues hay el peligro de quedarse en el “*einseitige schlechte Idealismus*”, en el idealismo malo parcial, como bien nos advierte Hegel en el contexto de la *Fenomenología del espíritu*, donde aborda este problema también, cuando la conciencia alcanza la figura de razón ¹⁴.

Hay que insistir, por tanto, en que eso **sólo es posible** si se entiende que la esen-

¹³ Me he ocupado de esta cuestión en mi tesis doctoral. Vid. un aspecto del tema en mi trabajo: *En torno a la KrV* (2a. Ed.). *La doble redacción de los Paralógicos*. En AGORA, 7, (1988), 101-118.

¹⁴ Cfr. *PhG.*, p. 181.

cialidad pura del ser, “*diese Kategorie*”, tiene en sí **la diferencia**, puesto que su esencia es ser inmediatamente igual en el ser otro o en la diferencia absoluta: «*denn ihr Wesen ist eben dieses, in Anderssein, der in absoluten Unterschiede unmittelbar sich selbst gleich zu sein*»¹⁵

Pero para que esto no sea una afirmación al lado de otras, es preciso además que esta verdad se muestre, es decir, que se analice a la razón en su devenir, manifestándose como siendo toda la realidad. Con lo dicho hemos ganado toda la precisión que buscábamos, en orden a nuestro problema.

Hegel muestra la dimensión real del ser de lo que es, por cuanto este ser real se constituye sólo y siempre —y a medida que avanzamos en el regreso-progreso a sus estructuras más verdaderas, por así decir— como resultado de que él se relaciona consigo mismo, se pone o se comporta respecto de sí mismo, en cuanto es esencialmente **devenir**.

En esta explicación ocupa lugar central la categoría de **esencia** (*Wesen*) como clave del aparecer del ser, de su presencia. La esencia es en Hegel el lugar donde resuena o a donde vuelve, constante y reiteradamente, la negatividad de la inmediatez. En la categoría de esencia, en la mera esencialidad del ser, la *einfache Kategorie*, que dice Hegel, se levanta por así decir, o se muestra como aquello a partir de lo cual es en cada caso lo inmediato. Esencia es pues fundamento, *Grund*. Esta dimensión del ser recoge, como totalidad negativa, todas las determinaciones de lo que es, las determinaciones en las que él aparece.

Hegel la ha llamado también *Gewesenheit*, convirtiendo en abstracto el participio pasivo de ser, **gewesen**¹⁶. Un uso del pasado que nos sugiere la directa relación al τὸ τί ἦν εἶναι aristotélico.

Gewesenheit, en la fuerza de la forma abstracta sugiere la operación de paso al límite por la que la dimensión de la inmediatez que aparece en cada caso, penetra en la dimensión de lo atemporal (siempre-sido) del ser. Como tal, la esencia es el fundamento del ser efectivo (*wirklich*), es decir, la esencia es fundamentación de la existencia por cuanto en ella acaece la cosa misma¹⁷.

No vamos a entrar en los matices hegelianos de la doctrina de la esencia, que buscan calibrar al máximo la manera justa de entenderse la relación de fundamento, de modo que no se caiga en un vacío formalismo tautológico o en un formalismo extrínsecista, que conciba por modo de exterioridad la relación.

Y no vamos a entrar porque nos desviaríamos de nuestro problema y con lo que venimos diciendo creo que estamos debidamente orientados.

Pues bien, con la explicación de su efectividad (*Wirklichkeit*), el ser puede ser plenamente determinado, desde el punto de vista de la lógica objetiva. Adelantemos que esta plena determinación es para Hegel **sustancia**. Sustancia es la dimensión culminante de las categorías, que es lo que ha perseguido la lógica: el punto omega del regreso-progreso en la estructura del ser, ser que sólo se constituye —decíamos más atrás— como resultado del comportarse o ponerse respecto de sí mismo. En esta culminación el ser es sustancia.

¹⁵ Cfr. *Ibidem*. Negrita de Hegel.

¹⁶ Tal conversión le es imposible al castellano. “Sido”, sustantivado en abstracto, sólo puede ser expresado en la perífrasis *El carácter de “sido”*.

¹⁷ La distinción de la esencia y la existencia, potenciada semánticamente por la tradición judeo cristiana y a la que ya hemos aludido, continuará condicionando las explicaciones metafísicas de la modernidad. Pero no es esa dualidad conceptual nuestro hilo conductor, sino, recordemos, el doble esquema lógico y físico-ontológico que perfiló, de manera cruzada y ambigua Aristóteles.

Sustancia es la determinación propia del absoluto. Por ello sustancia es la unidad de lo absoluto y su reflexión, «o más bien, como dice literalmente Hegel, lo absoluto como relación-*Verhältnis*- respecto de sí mismo»¹⁸. Como última unidad de esencia y ser, la sustancia es el ser *en todo* ser; no la inmediatez no reflexionada; tampoco una inmediatez abstracta que estuviera detrás de la existencia y del fenómeno, sino la efectividad inmediata misma, y ello como absoluto ser-reflexionado, en sí, esto es, como *subsistir* en sí y por sí»¹⁹.

Al ser la sustancia la identidad del aparecer, es con ello la totalidad del todo y, comprende en sí la accidentalidad. Pero hay que insistir en que la accidentalidad es toda la sustancia misma. ¿Qué significa, pues, “sustancia”, sobre o más allá de “esencia”?

La determinación “sustancia” explicita la capacidad activa de lo real respectó de sí: o lo que es lo mismo, el poder absoluto de lo real, el poder que se traduce justamente en la pluralidad y sucesión de los accidentes como movimiento de la sustancia misma.

¿Difieren sustancia y accidentes, según Hegel? Tal vez la pregunta formulada así no tenga mucho sentido. En todo caso, sólo cabe responder que difieren en la mediación de ella misma, como potencia de los accidentes. Esta potencia es el persistir (*Beharren*) positivo de los accidentes en su negatividad y su mero ser-puestos en su subsistir. Dicho de otra manera, lo que decimos accidental, la accidentalidad, o la apariencia, es ciertamente en sí sustancia **por medio de** la potencia, pero no está puesta esta accidentalidad como apariencia idéntica consigo misma. Se trata de un término medio, que es, así, unidad de la sustancialidad y la accidentalidad mismas. Sus términos extremos no tienen ninguna subsistencia propia.

Parece claro entonces, según la explicación hegeliana, que la sustancialidad es la relación que desaparece de inmediato: y resulta además la paradoja de que la sustancia tiene como su forma (o su ser-puesto) sólo la accidentalidad y de ningún modo a sí misma.

La relación de sustancialidad es pues “sustancia” sólo en cuanto se revela como **potencia formal**, cuyas diferencias no son sustanciales. La sustancialidad del ser acaba siendo, pues, su universalidad más concreta, últimamente concreta, su absoluto ponerse respecto de sí, su más concreta expresión como unidad sintética originaria o unidad conceptuante. De ahí que en este punto, la ciencia del ser pueda transitar con la evidencia más transparente para Hegel, a su propia interpretación, y caer en la cuenta —caer en la cuenta, es un decir, porque toda la lógica objetiva lo arrastraba desde su comienzo— de que el absoluto, que es sustancia, es, *eo ipso* **sujeto**. Y a desarrollar esto se dedicará la “lógica del concepto”, a continuación en la WL. Pero esto no es baladí para Hegel, sino el asunto primero y principal.

En efecto, **ser** y **esencia** se muestran como exponiendo el devenir del concepto, y son sólo sus momentos: momento de la **inmediatez**, el primero, momento de la **reflexión**, el segundo.

Por eso la **sustancia** expresa sencillamente, la esencia real, o sea **la esencia que está en unidad con el ser** y ha penetrado por tanto en la realidad.

Ese devenir es el concepto. Por eso el concepto tiene a la sustancia como su presuposición inmediata. De ahí que el “paso” de la sustancia al concepto no es ninguna transición o tras-paso, o *Uebergang*. El ser, **en cuanto sustancia** es en sí, ya, ser **en**

¹⁸ Cfr. WL, II, ed. cit. p. 187.

¹⁹ *Ibidem*, 219.

cuanto concepto. El “sujeto” manifiesta **conceptualmente** lo mismo que representa en sí la “sustancia“. El concepto no es más que la verdad de la sustancia.

Dicho de otra manera: el reconocimiento de que el ser en sí y por sí existe sólo porque es un ser-puesto, es el completarse de la sustancia. **Sólo que ya entonces, no estamos simplemente en la sustancia, sino en el reconocimiento de ella como sujeto.** Y estamos además en la situación de que la sustancia, más allá de su dimensión categorial, se ha “convertido” en expresión del mismo orden transcendental.

Pensar el absoluto sólo como sustancia es pues, in-suficiente. Por supuesto que no falso. Simplemente ello no encierra el punto de vista más elevado en la interpretación del absoluto. Spinoza y Leibniz están a la vista en todo el proceso de la lógica hegeliana y según esa dinámica interna que recorre el espíritu de la modernidad, a la caza de la razón suficiente.

III. SUSTANCIA Y SER: PERSEIDAD Y SUBSISTENCIA.

El tratamiento tomista de la sustancia se ofrece en un contexto, o en una serie de contextos que no ayudan a valorar en todo su alcance la fuerza novedosa de su pensamiento.

Podríamos reducir a dos las razones que contribuyen a esta suerte de empañamiento de la comprensión. Por una parte, el tono de “repetición” de fórmulas clásicas, básicamente aristotélicas y de comentario a Aristóteles que tienen los textos tomistas; de otro, el fondo y la intención predominantemente teológica de su discurso, que hace de las cuestiones filosóficas cuestiones de paso, cuestiones meramente instrumentales.

Sin embargo la lectura tomista de Aristóteles en la cuestión fundamental de la metafísica proporciona a la doctrina aristotélica de la sustancia una nueva fundamentación ontológica, a partir de la cual esta doctrina queda transformada y liberada *de facto* de la indecisión que encierra su carácter formalista.

Si ser es en definitiva el acto de la forma o el acto que es la forma (*eidos*), y ello constituye la sustancialidad como sentido primario del ser, el ser queda remitido a su **presencia**. Esta presencia, andando el tiempo, intentará ser fundada por el *logos* como subjetividad y ello en un esfuerzo (a todas luces fallido, si se examina la historia filosófica de la modernidad): ya sea registrando el carácter actual y dinámico del ser, ya testificando e identificándolo en su legalidad, ya estatuyéndolo como **posición** de objetividad, ya poniéndolo como un ponerse por obra de sí como espíritu...

Antes de toda esa “gigantomaquia” moderna en torno al ser, la lectura tomista de Aristóteles, a propósito de la sustancia es, si se quiere, una “repetición” con tal de que entendamos “repetición” al modo heideggeriano, repetición por mor de traer a luz algo de lo impensado en las tesis aristotélicas, algo de aquello mismo de donde tal vez reciban últimamente su sentido.

Pero conviene que aludamos concisamente a las coordenadas que delinean el espacio en que se mueve la concepción tomista de la sustancia:

En primer lugar, la cuestión de la sustancia aparecerá en Tomas de Aquino como cuestión estrictamente categorial y, como tal, en estrecha dependencia de la cuestión del ente o del *ens commune*, interpretado éste como síntesis apriórico-transcendental de *essentia* y *esse*. A nuestro juicio, esta tesitura provoca respecto del esquema aristotélico (lógico y ontológico) una doble transformación.

Por lo que hace al esquema lógico, sustancia no será el horizonte último del dis-

curso sin más, sino que lo será sólo en cuanto en ese discurso se reconoce un límite que se vincula a **la disposición material del humano intelecto**. *Ens concretum quidditate sensibile*, que dirá Tomás de Aquino en este preciso respecto, aparecerá explícitamente como el término objetivo, como el conocimiento de una forma que se refiere a un sujeto como ser, que es con ello afirmado como tal.

Dicho de otra manera, Tomás de Aquino nos dirá que el término del conocer no es simplemente *quidditas* sino radical y fundamentalmente *ens*. La mera relación de los predicados a un sujeto, como su supuesto material, no es más que el momento concreto de una síntesis que sólo se cumple, que sólo lo es plenamente en cuanto que la forma, a través del sujeto, es referida al horizonte incondicionado del ser «*Esse rei est causa verae existimationis, quam mens habet de re*»²⁰.

Por lo que se refiere al esquema ontológico, obviamente la transformación es correspondiente. Tomás de Aquino vendrá a decir, tajantemente y a contracorriente de los comentaristas autorizados de su época que *ens per se* no es la definición de la sustancia, como Avicena defiende en su Comentario a la Metafísica aristotélica; sino que sustancia es aquello que es **capaz de ejercer un acto propio de existir**, o más exactamente, aquello **cuya quidditas** es tal, que tiene razón de no existir en otro²¹. El modo de la *quidditas* será pues lo que hay que tener en cuenta en el problema de la sustancia.

Esta tesis implica, volvemos a ver, la supeditación de la explicación de la sustancia a la del ente, pues sustancia es sólo un “*modo particular del mismo*” —como dice la q. 1 *De veritate*—; aquel modo del cual se dice el ente “*absolute et per prius*” como leemos en el cap. 1 del *De ente et essentia*.

De ahí que la forma explícita que adopta la teoría tomista de la sustancia sea, en primer lugar, el análisis de «*cómo ens et essentia* (ya que *essentia* es principio explicativo del *ens*) *inveniantur in diversis*». Pero en segundo lugar, el análisis asimismo de «*quomodo se habeant ad intentiones logicas, scilicet genus, speciem et differentiam*»²².

Ambos análisis, que aparecen desarrollados con rigor en el opúsculo citado (*De ente et essentia*) son una suerte de repetición y profundo comentario del libro Z de la *Metafísica* de Aristóteles. Aunque con profundas novedades.

Los dos asuntos aparecen estrechamente unidos. El primero es el objetivo final. Por eso, a pesar de que se le formula en primer lugar en el tratado citado, no acaba de verse claramente expuesto hasta su capítulo V, una vez que se ha recorrido la escala de las sustancias y se ha examinado cómo se relacionan esencia y ente a las intenciones lógicas.

En definitiva se nos dirá que el constituirse de la sustancia debe entenderse como la actualidad de una forma que es capaz de ser subsistentemente. De ahí que toda sustancia sea **sujeto** cuya esencia consiste, como **capaz de un acto propio de existir**. Es pues, insistamos, según el modo como la esencia se encuentra en un sujeto, como puede establecerse el grado y modo de la sustancialidad.

Cuando la esencia es el mismo ser, como es el caso de Dios, no cabe hablar de un sujeto que tiene algo, pues la perfecta posesión de su ser, que hay en Dios, no está recibida en potencia alguna de ser. *Stricte*, Dios no tiene esencia, ni es pues sustancia,

²⁰ *Summa Theologica* (*S.Th.*), Ia. q. 14, a. 14, ad 2.

²¹ *De Potentia* (*De Pot.*), q. 7 a. 3, ad 4. Y *S.Th.* III, 77, q., 1 a. 2.

²² *De ente et essentia*. Proemium.

pese a que se le denomina *Ipsum esse subsistens*. Sólo como el horizonte que marca el límite y regula la comprensión del problema, se perfila Dios en este contexto. Asegurando, de una parte, la justa comprensión de orden del ente común (con el que Dios no se puede identificar, a no ser que se le hiciera el ser universal que cada cosa es formalmente); pero asegurando al mismo tiempo también, la justa relación del orden del ente con el orden de la esencia, que es el orden donde se asienta la distinción categorial. «*Si substantia possit habere definitionem non obstante quod est genus generalissimum, erit eius definitio quod substantia est res cuius quidditatis debetur esse non in aliquo. Et sic non conveniet definitio substantiae Deo, qui non habet quidditatem suam praeter suum esse. unde Deus non est in genere substantiae sed est supra omnem substantiam*»²³.

Es evidente que la transformación de la noción de sustancia, va de la mano de una modificación de la noción de Dios. ¡Qué lejos está el Dios de Tomás de Aquino del Dios aristotélico, que es sí, acto puro de ser, pero en la reducción del ser a la forma! El Dios tomista es *Ipsum esse* y su operación propia es la de **causar el ser, crear**. Sobre este simple concepto pivota todo el giro que la revelación judeo cristiana impone a la tradición griega, o más en concreto, aristotélica²⁴. En vano se buscará en Aristóteles un mundo en el que el ser propio de toda sustancia deba el existir al acto puro del ser que es Dios. Pero ¿no es esto el triunfo y la depuración del llamado por nosotros esquema ontológico en la explicación de la sustancia?

Pero prosigamos la enseñanza sobre *quomodo ens et essentia inveniantur in diversis*.

Pues bien, la esencia se encuentra en las sustancias simples como actualidad perfecta, absoluta (dice Tomás de Aquino) de una forma capaz de ser²⁵. En este caso la esencia no está recibida en sujeto material alguno pues su actualidad es ilimitada; pero ella, la forma como tal, debe ser dicha **sujeto** del acto de ser, acto que es por tanto *receptum et "ideo finitum et limitatum ad capacitatem naturae recipientis"*

Por último, la esencia se encuentra en las sustancias sensibles como el acto de una materia que es su sujeto potencial. No sólo a través de su recepción en la materia es la forma capaz de recibir el acto de ser: «*in quibus et esse est receptum et finitum... et iterum natura vel quidditas earum est recepta in materia signata*» (*ibidem*). De ahí que estas sustancias son finitas *et superius et inferius*; y justo en cuanto son finitas *inferius* son multiplicables.

Como estamos viendo, a partir de conceptos que nos suenan enteramente a Aristóteles, Tomás de Aquino nos ha reelaborado totalmente la doctrina aristotélica. Y esta reelaboración, a mi juicio, la podríamos cifrar en algunos rasgos:

En primer lugar, observamos que se ha acentuado al máximo que la esencia en las sustancias compuestas significa lo que está compuesto de materia y forma. Esto se produce en la medida en que Tomás de Aquino, a través de la noción de *esse*, abre nuevo espacio a la teoría de la causalidad recíproca de las causas, **habilitando un**

²³ *De Pot*, q. 7 a.3, ad 4

²⁴ En nuestros días, y en perspectiva antropológica, Hilary Putnam nos habla de que el concepto de la igualdad entre los hombres es tal vez "la única contribución que la cultura judía ha aportado a la cultura universal" Vid. *The many faces of Realism*. Lecture II, La Salle Illinois Open Court, 1987. Sin negar la pertinencia de esa afirmación, nuestra perspectiva al mostrar la relevancia del concepto de creación es otra: se refiere más radicalmente a la organización del marco conceptual que soporta nuestras preguntas y por tanto nuestro acercamiento a las cosas.

²⁵ "*Natura vel quidditas earum est absoluta et non recepta in aliqua materia*". *De ente et essentia*, cap. V.

concepto impensado en Aristóteles: el de acto (*entelecheia*) que está en potencia. (No hablamos del acto imperfecto que es el movimiento, aunque ello pudiera interpretarse como una extrapolación del concepto aristotélico de movimiento). Nos referimos a la concepción de **la forma** como **potencia de ser**, con lo cual, su relación a la materia, en el caso de las realidades sensibles no es sino la simple expresión de su limitación natural, como grado determinado —el inferior— de *potentia essendi* dada su distancia del primer principio. «*Si inveniantur aliquae formae quae non possunt esse nisi in materia, hoc accidit eis secundum quod sunt distantes a primo principio...*»²⁶.

Pero entonces, en este caso, se entiende que la materia, por la forma que es su acto, se constituye como ente en acto y como un algo determinado. «*Per formam... materia efficitur ens actu et hoc: aliquid*»²⁷. Dicho de otra manera, la inmaterialidad de las sustancias inmatrimales no supone un *chorismós*, como en el caso de Aristóteles, donde inmaterialidad significaba actualidad pura del ser en cuanto ser. Como potencia de ser, la esencia inmaterial es tan finita o limitada como la sensible y ninguna de ambas tiene el acto de ser por la forma, sino que «*habent causam influentem eis esse*».

Para Tomás de Aquino, pues, la forma es **causa** formal del ser, pero en cuanto constituye a la sustancia en **capaz de existir**. De ella, de la forma, no se sigue el ser **como de causa eficiente**. Por eso, en el caso de la sustancia compuesta, la esencia, que no causa el ser *simpliciter* (sino **el ser algo determinado**, a lo que acontece ser) significa plenamente el compuesto. Esto parece un complicación superflua con relación a Aristóteles. Pero es que, como diría Zubiri, el horizonte filosófico, es decir el horizonte dentro del cual el hombre se pregunta por las cosas y por sí mismo, es otro que el horizonte griego. Se trata del horizonte cristiano, en el que el hombre se ve a sí mismo y ve a las cosas como emergiendo de la voluntad creadora de un Dios.

Tomás de Aquino en consonancia con ello, en una época que vive algo así como la plenitud de ese horizonte, lleva la pregunta aristotélica por el ser a una nueva dimensión. Más allá del “qué es esto” y de su desarrollo en “por qué esto es tal cosa”, posibilitándolas ambas, se descubre la pregunta ahora metafísica por antonomasia, que dirige la investigación. A la pregunta radical aristotélica τί το ὄν se le antepone y se le hace subyacer otra más radical: δία τί το ὄν.

²⁶ *Ibidem*, cap. IV.

²⁷ *Ibidem*, cap. II.