

FILOSOFIA DE LA SUBSTANCIA ARISTOTELES Y SANTO TOMAS DE AQUINO

ANIBAL COLON ROSADO

Introducción

Este breve ensayo tiene el propósito de investigar el uso del término *ousía* en dos grandes filósofos occidentales: Aristóteles y Santo Tomás. El tema del presente estudio es realmente ambicioso. Sin temor a exageraciones, podemos decir que la filosofía de la substancia constituye un punto cardinal, cuyo valor se hace sentir en el pensamiento de ambos filósofos. Por razones prácticas, hemos de prescindir de algunos detalles relativos a la interpretación que recibió *ousía* en las épocas de los respectivos pensadores. Ahora sólo nos proponemos la siguiente tarea: 1) rastrear el significado etimológico de la palabra *ousía*; 2) investigar hasta qué punto la traducción latina (*ousía = substantia*) se mantiene fiel al espíritu de la filosofía aristotélica de la substancia; 3) descubrir las causas que motivaron un uso diverso del término *ousía* en la filosofía cristiana.

Las circunstancias y los presupuestos que caracterizan a cada filósofo nos permiten descubrir los diversos niveles del problema. En otras palabras, intentaremos determinar hasta qué punto se traduce en mero equívoco etimológico el conflicto exegético-hermenéutico que se cierne sobre el significado y el uso de *ousía* en la metafísica de Aristóteles y de Santo Tomás de Aquino. Esta preocupación nos plantea una pregunta de fondo: ¿Cuál es el nivel filosófico-teológico del problema?

En efecto, las vicisitudes lingüísticas del término *ousía* trascienden el aspecto meramente anecdótico para penetrar en el objeto mismo de la filosofía primera y en la legitimidad de llamar metafísica a la ontología. La *philosophia prima* estudia cuatro objetos, que resultan ser en el fondo sólo uno: el ente en tanto ente, (*ón*), la verdad (*aléetheia*), la *ousía* y *theós*.

"Si se piensa *ón* como ser, *aléetheia* como adecuación, *ousía* como sustancia y *theós* como Dios, entonces se hace decir a Aristóteles mucho menos o mucho más de lo que dijo (...), el resultado es que la doctrina se vuelve oscura, caótica e incomprensible, siendo como es una de las más congruentes, consecuentes y luminosas que ha logrado la filosofía en Occidente."¹

La filosofía de la sustancia, tal como ha llegado a nuestras manos, es parte de ese universo de conceptos que han sufrido un proceso de hibridación a lo largo de los siglos. Conviene desentrañar las ambigüedades de ese proceso para recuperar la prístina fuente del saber aristotélico y la propia grandeza de la filosofía cristiana.

Las repercusiones de este asunto tocan las fronteras del ámbito científico. Aunque parezca un tema trasnochado, el debate en torno a la sustancia puede iluminar incluso las reflexiones de la filosofía de la ciencia. Recordemos que la sustancia fue por mucho tiempo la palabra fundamental de la ontología. Tanto es así que aún se habla de dos ontologías contrapuestas: *Funktionenontologie* vs. *Substanzenontologie*. Pero lo más interesante del caso es que la nueva tendencia no ha logrado establecer sus propios conceptos, por lo cual se ve obligada a emplear la terminología y las estructuras mentales de la ontología de la sustancia: "Die neue Ontologie bildet sich ohne eigene Begrifflichkeit; sie bleibt (zum Teil bis heute) überdeckt durch Terminologien und Gedankenformen der Substanzenontologie."²

Heinrich Rombach ha acentuado —tal vez exageradamente— la influencia de las categorías metafísicas tradicionales en el desarrollo del pensamiento científico moderno, según se desprende de las siguientes palabras:

"Für uns folgt hieraus auch die Einsicht, dass die Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft nicht ein Prozess aus Erfahrungsdaten ist sondern vor allem und im Grunde ein metaphysischen Ereignis und dass man auf keinen anderen Wege zur Naturwissenschaft der Neuzeit kommen kann als durch einen Umbau der Metaphysik, d. h. durch eine philosophische Gedankenarbeit (...) Die Vernichtung der metaphysischen Kategorien von Kausalität und Substanz lässt eine mechanistische Welt zurück, dier wir als die Welt der klassischen Mechanik

und Physik erkennen."³

Establecida la importancia del estudio de la sustancia en la filosofía aristotélica y tomista, iniciemos nuestro breve itinerario, que seguirá este orden: Etimología de las palabras *ousía* y *substantia*; Uso de *ousía* en Aristóteles; Uso de *substantia* en Santo Tomás de Aquino.

I. Etimología de las palabras *ousía* y *substantia*

Existe un acuerdo básico en el sentido de que *ousía* es una sustantivación del participio presente femenino *ousa* del verbo *eimi* (infinitivo *eimai*). Estamos considerando aquí, pues, una forma del verbo ser. También se ha señalado que *ousía* significó originalmente algo que es propiedad de una persona. ¿Cómo se pasó del participio presente femenino del verbo *eimi* al significado de propiedad? Según H. Berger, este fenómeno se explica al entender el ser implicado en *ousía* como "un ser para por mí mismo", es decir, como un ser propio.⁴ En otras palabras, la *ousía* como riqueza es equivalente al ser propio. El ser propio de una cosa hace que tal cosa sea la que es siendo, y pueda decirse de ella que tiene verdaderamente "entidad". Esta entidad puede serlo de la cosa individual y concreta (en tal caso la *ousía* es una sustancia) o bien de la cosa en cuanto que está determinada por ciertas propiedades. Cuando la determinación "entitativa" de la sustancia es esencial, la *ousía* se convierte en esencia.

Estos datos fundamentales sobre el significado primigenio de la palabra *ousía* revisten gran importancia para nuestra indagación. Por el parentesco directo con el verbo ser y por su significado de propiedad, *ousía* contiene un potencial semántico que ha de ser activado con el propósito de alcanzar su fuerza original. Además, este breve análisis nos permitirá percibir la dirección de la filosofía aristotélica y comprender las raíces de la interpretación medieval de la misma.

En cuanto al término *substantia*, sabemos que, como sustantivo del verbo *substare*, significa literalmente "la estancia debajo de". Se discute si fue Quintiliano el primero que la usó. Para los fines de nuestra investigación, este asunto es irrelevante. Lo que nos interesa es el hecho de que la palabra significó originalmente "ser corporal", a diferencia de ser imaginario; presencia (de algo en general), a diferencia de ausencia de algo o "no-existencia". Aunque en su sentido original sustancia

¹ Angel Jorge Casares, "Sobre la interpretación de Aristóteles", *Diálogos* 38 (1981) p. 23. Este interesante ensayo analiza magistralmente las consecuencias teológicas de la teoría que mantiene la diferencia entre ser y ente, y el paralelismo entre *aléetheia* y *parousía*. (Ibid., pp. 18-19; 23-24).

² Heinrich Rombach, *Substanz, System, Struktur: Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft* (Freiburg im Breisgau: K. Alber Verlag, 1965) p. 11.

³ Ibid., p. 112.

⁴ Citado por Ferrater Mora en el artículo "Ousia", *Diccionario de Filosofía* (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1965) 2:734; J. Allan, *The Philosophy of Aristotle* (London: Oxford University Press, 1963), p. 104. Christopher Stead opina que "ousía" procede de *ón*, pero que a pesar de su semejanza con *ousa*, "there is no reason to think that it derives from it specifically" (*Divine Substance* [Oxford: Oxford University Press, 1977] p. 1).

traduce *hypostasis*, en su sentido literal substancia podría traducir *hypokeimenon*.

En lugar de traducir *ousía* por *substantia*, Cicerón propuso la alternativa *essentia*, como si fuera su paralelo lingüístico. Pero Marco Victoriano, San Agustín y Boecio emplearon *substantia* para designar la substancia primera de Aristóteles. Durante un tiempo se usó *substantia* para traducir no sólo *ousía*, sino también *hypostasis*. Más tarde se reservó *substantia* para *ousía* y *persona* para *hypostasis*. Como veremos más adelante, el hecho de que *substantia* haya sido usada como equivalente de *hypostasis* (término desconocido para Aristóteles) y como sustituto de *hypokeimenon*, hizo más problemático un término, ya complejo en el Siglo IV A.C.⁵ También en el caso de *substantia*, si atendemos a su significado original, resulta sugestiva su riqueza filosófica y semántica. Si bien es cierto que ésta no coincide con el contenido y el valor de *ousía*, también es cierto que su referencia al ser corporal y su oposición a la "no-existencia" podrían superar el limitado sentido literal de la palabra, reflejando un nexo real con "ser" y *ousía*.

Según Valentín García Yebra, "habría sido posible formar en latín un abstracto exactamente homólogo de *ousía*... quedaba otra forma de participio de mismo verbo, *sens, sentis*, implícita en los compuestos *ab-sens, absentis* y *prae-sens, prae-sentis*... Sobre este participio habría podido formarse el abstracto *sentia*, como los compuestos *ab-sentia* y *prae-sentia*. *Sentia* habría sido, lingüísticamente, la homología de *ousía*".⁶

II. Uso de *ousía* en Aristóteles

Habiendo aludido al significado etimológico y original de la palabra, sometamos a examen el sentido que le asigna Aristóteles en el marco de su pensamiento. Evidentemente, él dio al término *ousía* una importancia filosófica basilar. Aristóteles introduce la palabra en las *Categorías*, pero no indica el motivo que determinó su elección. Además de *ousía* el filósofo usa dos formas del verbo ser (i.e. *tí esti* y *tó tí éen einai*) en sentido similar de nombre abstracto. La forma *tó tí éen einai* fue traducida por *essentia*, invención latina que originó equívocos similares a *substantia*. Aunque la suerte de *tó tí éen einai* se encuentra estre-

⁵ Para un estudio profundo y abarcador de la substancia durante los primeros siglos de la era cristiana y la influencia del estoicismo sobre los pensadores cristianos, véase Christopher Stead, *Divine Substance*, pp. 110-189.

⁶ Valentín García Yebra, trad. *Metafísica* (Madrid: Ed. Gredos, 1970) p. XXII-XXIII, citado por A.J. Casares, "Sobre la interpretación de Aristóteles", p. 17. Para A.J. Casares, el abstracto *sentia* sería también el equivalente semántico de su homólogo griego, y el uso del mismo hubiese evitado ciertas complicaciones teológico-filosóficas. (Ibid. pp. 18-19).

chamente relacionada con el destino del término *ousía*, la brevedad y el propósito del presente ensayo no permiten ofrecerle su merecida atención.⁷

Por el momento debemos señalar que la expresión griega apunta hacia dos afirmaciones distintas: *tó einai* (el hecho de ser) y *tí esti*, (en qué consiste algo). La traducción latina —*quod quid erat esse*— restringió la riqueza de la expresión griega al significado de "esencia" y obstaculizó el camino hacia la convergencia armoniosa del *tó ón hé ón*, la *aléetheia* y la *ousía*.⁸

La pregunta que nos ocupa actualmente es la siguiente: ¿Qué significa *ousía* para Aristóteles? La *Metafísica* ofrece una respuesta a partir de dos notas esenciales de la *ousía*: lo que permanece a través de los cambios superficiales y lo que es cualificado por predicados sin convertirse en predicado de algo. Por otro lado, en el primer capítulo de Z se nos dice: "...preguntar qué es el ser es preguntar qué es la substancia". Y el mismo capítulo de Z, secundado por el segundo capítulo de G, sostiene que el ser se manifiesta de varias maneras. Aplicando este razonamiento al objeto de nuestro estudio, podemos inferir el carácter polifacético del término.

Hagamos un breve recorrido por los textos aristotélicos que mejor reflejen esta multiplicidad de sentidos.⁹ En las *Categorías* 2 A 11, subs-

⁷ El griego cuenta con unos seis términos que pueden ser traducidos por "esencia". Pero, según J.H. Randall, lo que complica más el asunto, dando lugar a serias confusiones durante varios siglos, "is the fact that the key term usually translated 'essence', i.e. *ousia*, is also used by Aristotle to mean what was put into Latin as 'substance'". (Aristotle [Columbia University Press, 1960], p. 47). Para verificar la relación entre estos dos sentidos de *ousía*, vid. *Metafísica* A,H; *Tópicos* I, 9. H. Rombach despacha la exégesis filosófica de *ousía* en dos párrafos. Su afirmación en torno a la conservación de las definiciones aristotélicas y a la traducción latina de *ousía* deja de lado la riqueza histórica y filosófica del problema: "Diese Bestimmungen bleiben erhalten. Die lateinische Uebersetzung für *ousía* ist *essentia*. 'Seiendheit' wird sie genannt, weil sie dem Seienden ein Seinkönnen verschafft und diesem gegenüber ursprünglich ist".

Por otro lado, debemos reconocer que aunque H. Rombach no analiza los diversos significados aristotélicos del término, sí logra identificar algunos matices metafísicos del mismo (v.g. subsistencia, quiddidad, perseidad, la *ousía* como la "Seiendheit des Seienden", la preeminencia del *hypokeimenon*) y poner en tela de juicio la conexión de la primera sustancia y segunda sustancia (*próote* y *deutera ousía*) como base de la *Substanzenontologie*: "Selbstand ist der Grundsinn von Sein. Das diesen Grundsinn Erfüllende ist die Substanz. Der Inhalt, der ihr diese Erfüllung erlaubt, ist das Wesen (...). Wichtig ist an dieser Stelle nur die Grundbedeutung, d.h. der simple Tatbestand, dass das Etwassein (*tí estin*) für Seiendes das Sein überhaupt erst beibringt. Wenn man von dieser Grunderfahrung und ihrer eigentümlichen Evidenz ausgeht, lässt sich das Spiel der verschiedenen Bedeutungen von *ousía* und *hypokeimenon* einigermaßen überschauen, und es wird bis zu einem gewissen Grad verständlich, warum das *ekaston* als vordringliches *hypokeimenon* in den näheren Umkreis der Grundbedeutung der *ousía* tritt und dort so etwas wie eine Konkurrenz eröffnen kann. Ingentwie scheinen das Einzelne und das Wesen als *próote* und *deutera ousía* einen Zusammenhang zu bilden, was allerdings auf dem Boden der Substanzenontologie nicht mehr erhellt werden kann". (*Substanz, System, Struktur*, pp. 12-13). En cuanto al uso existencial de *einai*, véase Alfonso Gómez-Lobo, "Aristotle *Metaphysics* H, 2", *Diálogos* 38 (1981), pp. 7-12.

⁸ Angel Jorge Casares, "Sobre la interpretación de Aristóteles", pp. 20-21.

⁹ Kappes nos presenta en su *Aristoteles-Lexikon*, p. 43, un esquema que podría ilustrar la ex-

tancia, en el sentido primario y definitivo de la palabra, es aquello que no es predicable de un sujeto ni está presente en un sujeto. Un ejemplo de la acepción anterior podría ser el hombre individual. El mismo texto define más adelante (2 A 21-22), una segunda interpretación de substancia: son llamadas substancias aquellas cosas dentro de las cuales están incluidas las substancias primeras. Este pasaje define la substancia como un núcleo de propiedades esenciales. Para entender plenamente estos dos significados debemos recordar que el propósito de las *Categorías* es contrastar el modo independiente de existencia propio de la substancia con el modo parasitario de ser de las cualidades y relaciones. Lo que se quiere señalar es que las substancias jamás están presentes en un sujeto.

Estos dos sentidos de *ousía* apuntan hacia la clásica distinción entre el individuo y la especie. No obstante, según las investigaciones de C. Stead, Aristóteles no parece haber usado las frases *próote ousía* y *deutera ousía* como términos técnicos.¹⁰ La distinción respondería, pues, a una teoría fundada sobre el uso común, en el que una misma palabra puede tener una denotación estricta o laxa. En este caso es posible adoptar el uso común, sin conocer la teoría, como pudo sucederle a los cristianos posteriormente. Mientras la *deutera ousía* se nos antoja más afín a las *Categorías*, la *próote ousía* refleja una gama bastante heterogénea de significados en la *Metafísica*.

Un tercer sentido fundamental de la palabra substancia aparece formulado en el primer capítulo del libro Z de la *Metafísica*: *ousía* es aquello que es capaz de existencia independiente. Ahora bien, lo que es capaz de existencia independiente es la cosa concreta individual, es decir, una substancia con sus cualidades y su red de relaciones con otras substancias. El tercer capítulo de Z nos presenta también un cuarto sentido de *ousía*: aquello que no se afirma de un sujeto y de lo cual se afirma todo. Aquí es importante tomar en cuenta el hecho de que Aristóteles enlaza este significado del término con el concepto de substrato. El concepto de substrato nos conduce al quinto sentido de *ousía*. Las *Categorías* 4 A 10

describen la substancia como aquello que, permaneciendo numéricamente uno y lo mismo, es capaz de admitir cualidades contrarias. Esta parece ser la característica más distintiva de la substancia, es decir, como substrato o centro de cambio. Y este pasaje es lo que, vía *hypokeimenon*, facilita la versión de *ousía* como *substantia*.

Sin lugar a dudas, estos sentidos no fueron trabajados a cabalidad. Cabría preguntarse: ¿Cuál prevalece? ¿Existe algún contraste entre ellos? ¿Cambian de significado a lo largo de los escritos del filósofo? La metafísica aristotélica parece favorecer la acepción de *ousía* como esencia, i.e. como un núcleo de cualidades esenciales. Resulta difícil determinar el alcance de la filosofía aristotélica de la *ousía* a partir de una simple lectura de ubicación. Es necesario aludir al método empleado por Aristóteles y al puesto que ocupa el concepto en el conjunto de su pensamiento.

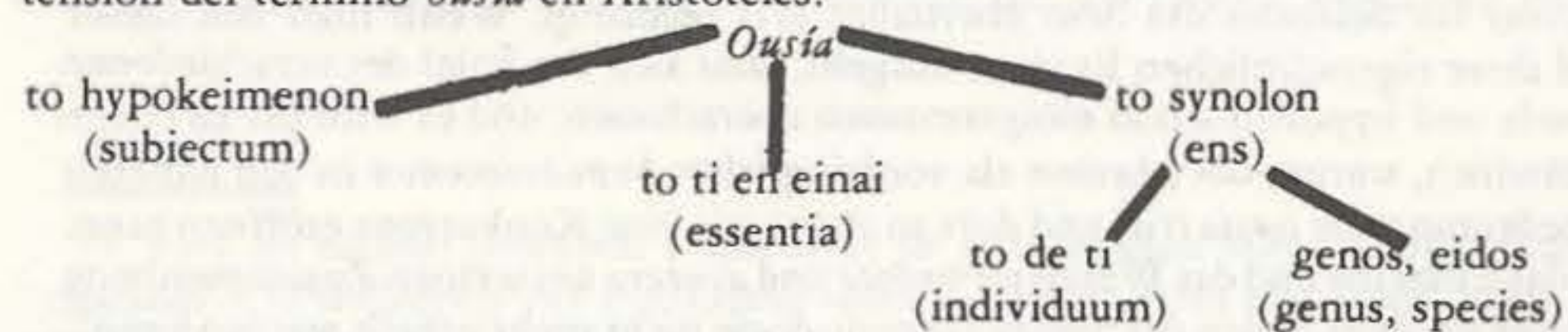
En lo que al método respecta, podemos deducir que el procedimiento aristotélico encuentra su eje en la siguiente observación: la *ousía* expresada en una afirmación va más allá de la afirmación hasta la *ousía* en sus operaciones naturales.¹¹ Aristóteles comienza, pues, con las cosas que son dichas (*ta legomena*) para alcanzar así las cosas mismas

¹¹ Vid. J.H. Randall, *Aristotle*, p. 113. Hemos observado el uso de este método, particularmente en el capítulo IV del libro Z de la *Metafísica*. En la primera parte del capítulo el autor dice que se propone plantear algunas consideraciones lingüísticas (*logikos*). En el penúltimo párrafo del capítulo, Aristóteles pasa de las consideraciones lingüísticas a los hechos (*physicos*). "Las indagaciones acerca de la definición de cada ser no deben traspasar las que se hagan sobre la naturaleza misma del ser". La conclusión del capítulo es que sólo las sustancias tienen, en sentido primario, esencia.

El método aristotélico nos da pie para señalar el carácter abarcador de los grandes temas filosóficos. La problemática del pensamiento no se reduce a la cosa desnuda, sino que supone una dimensión lógica, un para sí. Este factor hace que intervengan varios elementos en la reflexión metafísica: el lenguaje, la gramática, la lógica, la gnoseología, etc. La filosofía de la substancia se encuentra enmarcada en el cuadro del conocimiento, del lenguaje, de la explicación del cambio y de la realidad total. A la luz de la perspectiva lingüística, sería interesante investigar si, además de las raíces etimológicas y teológicas, existe una razón filosófica para reducir la *ousía* al substrato. Ya en el lenguaje tenemos algo como sujeto. La *ousía*, por su parte, está en relación con el substrato física y lógicamente. Todo da a entender que la problemática de la substancia nos remite a la distinción lingüística del hombre ordinario entre la cosa y sus modificaciones. (No olvidemos que los mismos filósofos griegos dieron gran importancia al tema del conocimiento y del cambio). Sin embargo, parece ser que la metafísica substancia-accidente no es el resultado de una práctica lingüística (i.e. distinción entre sujeto y predicado), pues es aceptada en otras lenguas en las que no se usa la forma sujeto-cópula-predicado, v.g. en el árabe y en el hebreo.

Debido a que ni Aristóteles ni Tomás contaban con un estudio comparado del lenguaje, ignoraban el hecho de que las justas distinciones implícitas en la estructura del lenguaje no pueden ser tomadas como guías para las categorías del pensamiento. No sin razón, el criterio lógico para definir la substancia ha sido duramente criticado. Este hace depender la substancia de la estructura del griego y de algunas lenguas indoeuropeas, en las cuales las oraciones sujeto-predicado son el modo regular de expresión, a la vez que la somete a una visión restringida y superada de la lógica. Según esta visión de la lógica, las oraciones "canónicamente" expresadas, suponen la afirmación de un predicado por un sujeto. Para la ampliación de este tema vide O'Connor, "Substance", *The Encyclopedia of Philosophy*, (New York: The MacMillan Company, 1967) 8:36, J. Allan, *The Philosophy of Aristotle*, p. 112.

tensión del término *ousía* en Aristóteles:



Los textos principales que describen la *ousía* aristotélica se encuentran en la *Metafísica* Z,I,III-IV;D, VIII; H, I-II; L, I; *An. Post.* 1,22,82b37-83a35; *Categorías*. Véase J. Hirschberger, *Historia de la Filosofía* (Barcelona: Ed. Herder, 1976) 1:175.

¹⁰ Christopher Stead, *Divine Substance*, p. 114.

(*ta onta*). Partiendo de este enfoque, los significados de *ousía* podrían ser reducidos a dos propiamente. Los dos tipos de respuesta a la pregunta ¿qué es el ser? reflejan el doble interés del filósofo en el hablar (*logos*) y en el proceso natural (*kinesis*).

Tomemos, en primer lugar, la *ousía* como discurso. "Ser" significa ser algo que puede ser propuesto, en un discurso, es decir, ser algo de lo cual podría preguntarse ¿qué es esto? (*ti esti* interrogativo) y obtener la respuesta "Esto es tal y tal", permitiéndonos afirmar un *ti esti*. En este caso, algo que sea, cualquier *ousía*, es algo de lo cual pueda hablarse, i.e. un sujeto de discurso. Por otra parte, ser algo en el ámbito de los procesos naturales significa ser algo que llega a ser y luego pasa. En este caso, algo que sea, cualquier *ousía*, es algo que es lo que es como resultado de un proceso (*kinesis*). Es interesante notar que aquí hablamos del desenlace de un proceso, el cual incluye el funcionamiento completo o *enérgeia* de fuerzas. ¿Cómo se generalizó este último significado de *ousía* (resultado de un proceso de cambios) hasta el punto de identificar la palabra con actividad, enactuación, *enérgeia*? De acuerdo con J.H. Randall, cuando Aristóteles trata de extender su análisis de las *ousiai* cambiantes para aplicarlo a los astros que no cambian, encuentra las dificultades creadas por su división del universo en dos ámbitos.¹² Es por esa razón que se ve obligado a modificar y ampliar su concepto de *ousía*.

Sin pretender haber agotado el contenido de la *ousía* aristotélica y sin olvidar los varios sentidos en que se dice o se manifiesta la misma, podemos inferir algunas constantes de la filosofía aristotélica en lo que respecta a los rasgos fundamentales del término:

- 1) *Ousía* es un término relacionado literal y metafísicamente con el ser (*to ón*). Si bien es cierto que el ser se manifiesta de varias maneras, también es cierto que el ser en sentido primario, es el "qué" (*to tí estin*), el cual denota la *ousía*. La substancia, la rela-

¹² Vid. H. Randall, *Aristotle*, p. 111. Descartes, Locke, Kant y otros describen la substancia como lo que permanece en el cambio. Sin embargo, para Aristóteles *ousía* es aquello que pasa de un cambio a otro y que, la final de cada proceso, es diferente de lo que era al comienzo. Gracias a la teoría de acto y potencia, Aristóteles salva a la vez la idea del devenir y el principio de contradicción. "En cuanto algo es actual, es siempre idéntico a sí; pero en cuanto en él mismo se aloja lo potencial puede también hacerse otro". (J. Hirschberger, *Historia de la Filosofía*, 1:184). Cornelio Fabro señala las implicaciones teológicas de esta filosofía: "...profundizando en esta metafísica del acto aristotélico, la noción aristotélica de sustancia con sus dos elementos de subsistencia (*ousía*) y de inercia (*hypokeimenon*) era particularmente apta para explicar cómo lo real aislado podía al mismo tiempo permanecer continuo y consistente en su ser y a la vez seguir un ciclo de desarrollo mediante los accidentes materiales y espirituales. Y esto es muy necesario para la concepción cristiana del desarrollo humano y corresponde también al concepto cristiano de "historia" como desarrollo efectivo en este mundo temporal del plan divino para la salvación de la humanidad". (*Introducción al Tomismo*, Madrid: Ediciones Rialp. 1967) p. 45.

ción y la cualidad son modos de ser, pero la substancia tiene prioridad ya que es en modo absoluto y no en sentido cualificado (*Metafísica*, Z, Cap. I).

- 2) Para Aristóteles toda existencia es determinada e individual y, por lo tanto, plural. Ser independiente e individual es algo peculiar de cualquier *ousía* (Z, Cap. III). Nada puede ser universal y substancial al mismo tiempo. Es por eso que el individuo no tiene definición (Z caps. VII, XIII). Al margen de las clasificaciones y modificaciones de que es objeto la noción de substancia en Aristóteles, la primacía le corresponde al individuo, por encima del universal o de la materia. El hecho de que el Estagirita identifique finalmente substancia y esencia no significa que traicione su opinión de que el objeto material individual es la cosa por antonomasia. Sin embargo, tampoco cae en la tentación del nominalismo extremo, si excluimos el caso que aparece en *Sophisticis Elenchis*, c. 22. "In *Peri Ideón* he is willing to commit himself to universals so long as it is quite clear that they are not platonic ideas".¹³
- 3) Las formulaciones del discurso no son *ousiai*; dígame lo mismo del universal, del género y de las ideas. La esencia (*tó ti éen einai*) en cambio, es llamada con propiedad *ousía*. Una substancia individual es el objeto mismo en su composición inteligible o esencia. Según *Tópicos*, la *ousía* es la cosa existente (lo que está aquí y de esta manera, un *synolon* de *hyle+eidos*); la esencia es la definición, i. e. la combinación de rasgos que hacen de algo un miembro de la especie definida.
- 4) La *ousía* expresada en una afirmación va más allá de la afirmación hasta alcanzar la *ousía* en su operación natural. El aspecto "kinético" de la substancia la describe como aquello que, al final de cualquier proceso, es diferente de lo que era al principio. Esta concepción dinámica de la *ousía* no es reducible a la definición que la presenta como lo permanente en el cambio. Recordemos, sin embargo, que en la teleología aristotélica el fin coincide con la forma, y la causa del movimiento y la causa final se identifican con la causa formal (*Phys.* B, 7; 198 a 25). Por consi-

¹³ Edwin Hartmann, *Substance, Body and Soul* (Princeton: Princeton University Press, 1977), p. 13. En lo que respecta a la polémica sobre la postura aristotélica ante las entidades ontológicamente independientes y puramente formales, remitimos a Joseph Owens, *The Doctrine of Being in Aristotle's Metaphysics*, 2nd ed. (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1963) y C.J. de Vogel, "La méthode d'Aristote en métaphysique d'après *Métaphysique A 1-2*", en *Aristote et les problèmes de méthode*, ed. Suzanne Mansion, pp. 147-170 (Louvain: Publications Universitaires, 1961).

guiente, si entendemos la *ousía* (*sensia*) como modo de ser se comprende que para que haya cambio debe haber algo permanente en lo cual se verifica el cambio.

- 5) Hay alguna diferencia de terminología en las dos exposiciones principales sobre la substancia. En las *Categorías* el individuo es la substancia primera, mientras que los géneros y las especies son las substancias segundas. Estos términos son abandonados en la *Metafísica*. En Z cap. XII, Aristóteles trata de negar cualquier carácter substancial al género, a la vez que opone las dos nociones de universalidad y substancialidad. Para aclarar esta aparente contradicción debemos considerar que el propósito de los dos planteamientos nos es idéntico. En las *Categorías* hace uso de las palabras según aparecen en el lenguaje ordinario.
- 6) Aristóteles es fiel al sentido original de *ousía*. En primer lugar, por la especial relación que Aristóteles establece entre la prerrogativa de la substancia y su metafísica del ser individual. La *ousía* no es una formulación discursiva, sino el dinámico esenciar-se del ser. La descripción de la *ousía* como el ser determinado y como el resultado de un cambio o proceso coloca la metafísica aristotélica en la misma riqueza fontal de la palabra. En segundo lugar, por considerar la *ousía* como ser propio, es decir, en sentido primario y absoluto. La prioridad que le viene a la substancia por medio de esta nota nos remite al significado original de *ousía* como propiedad o ser propio.

III. Uso de *substantia* en Santo Tomás de Aquino

"Expositor Thomas raro aut numquam dissentit a doctrina peripatetica, fuit enim totus peripateticus et omni studio peripateticus, et numquam aliud voluit nisi quod peripatetici".¹⁴ ¿Hasta qué punto el bautismo del aristotelismo efectuado por el *Expositor Thomas* mantiene la fidelidad al texto y a la filosofía de Aristóteles? A partir de la interpretación tomista que recibe el concepto *ousía* determinaremos el grado de verdad que encierra la apología que sirve de umbral al presente apartado. Dada la extensión del mismo, dividiremos el material en tres secciones: trasfondo de la aporía, metafísica tomista de la *substantia* y elementos que condicionan una interpretación ajena a la aristotélica.

A. Trasfondo de la aporía

Damos por sentado el significado de *substantia* y el proceso que mar-

¹⁴ Agustín Nifo, *In XII Met.*, Venecia 1518, fo. 21, v.a., citado por Cornelio Fabro, *Introducción al Tomismo*, p. 45.

có la traducción de *ousía* por este término. Tomás recibe ese legado de la tradición y de la traducción (¿traición?) de los filósofos y teólogos cristianos. En este contexto teológico-filosófico el término *ousía* revela su mayor grado de oscuridad. Los cristianos lo usaron como sinónimo de *hypostasis* o como sinónimo de naturaleza en cuanto "esencia".¹⁵ Nos interesa tomar en consideración no tanto la traducción empleada por Tomás de Aquino cuanto el sentido y el contenido que él le atribuye al término *substantia*. Concediendo terreno a la hipótesis de que el Aquinate haya tergiversado sustancialmente la filosofía aristotélica, se podría justificar todavía un análisis de esta controversia. Un estudio de este "equivoco" redundará en beneficio tanto para los tomistas como para los peripatéticos.

"Des-divers commentaires d'Aristote que nous a laissés le XIIIe siècle, ce ne sont pas ceux des maîtres en arts qui eurent grand rôle et heureuse destinée, mais bien ceux des maîtres en théologie".¹⁶ Si estas palabras, referidas particularmente a San Alberto y a Santo Tomás, tienen cierta validez, la problemática en torno a la tradición histórica del pensamiento aristotélico adquiere una relevancia indiscutible. La filosofía occidental tiene una deuda con los eruditos árabes y judíos en lo relativo a la recuperación de Aristóteles. Este factor no disminuye la importancia de la impronta cristiana que ha sufrido la interpretación europea del pensamiento aristotélico durante largos siglos. Sin más preámbulos apologéticos, procedemos a fiscalizar las fuentes y el alcance del comentario tomista.

Sabemos que Tomás no se sirvió del texto griego. El se basó, más bien, en la *traslatio* o en la *revisio moerbekana*. Si queremos valorar objetivamente la exactitud de su comentario, debemos partir de la versión latina que él tenía ante sus ojos. Aquí surge un agravante que se suma a la dificultad formal motivada por la herencia cristiana de la filosofía tomista. Aunque los estudios recientes parecen disminuir el escollo, no por eso se desvanece el núcleo de la aporía. Moerbek fue también hijo de la Iglesia, hijo de su siglo, sometido a los límites que le imponían el vocabulario y los instrumentos de su tiempo. Tal parece que no podemos dudar de la sinceridad de Santo Tomás. La característica principal de su exégesis consiste en una preocupación constante por determinar y clarificar el sentido literal de los escritos: "Et ideo ut magis sequamur verba Aristotelis" (*In Periherm.*, 1.1, lect. 5 n. 20).

¹⁵ Este punto será analizado en la última sección del trabajo. Antes de la traducción de *ousía* ya habían surgido algunos debates teológicos sobre el uso de los términos *omousía* y *omoiousía*, formados a base del término griego.

¹⁶ P. Chenu, citado por Moraux, *Aristote et Saint Thomas d'Aquin*, (Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1957), p. 95.

Igualmente, la meta de su esfuerzo hermenéutico es exponer la *intentio Aristotelis*. Es por eso que él toma muy en serio el texto, los términos y el contexto del Filósofo, a la vez que da una singular importancia a los principios generales y a la unidad del pensamiento aristotélico como marco de interpretación. Contra las interpretaciones sutiles y artificiales comenta lo siguiente: "...videtur esse aliquantulum expositio extorta... et ideo simplicior et magis conveniens litteras Aristotelis est expositio Porphyrii quam Boethius ponit".¹⁷

Ahora bien, la sinceridad subjetiva del comentario tomista, ¿equivale a una total fidelidad, a una real exactitud exegético-hermenéutica? Resulta difícil responder afirmativamente. En primer lugar, por las dos dificultades anteriormente mencionadas, es decir, la traducción latino-cristiana de *ousía* y el hecho de que Santo Tomás no se haya servido de una edición griega. (Aquí no tocamos el problema de la autenticidad de los textos aristotélicos traducidos). En segundo lugar, porque el Doctor Angélico no es un mero repetidor de la escuela peripatética. Ya sus mismos contemporáneos consideraban la *expositio* tomista como algo nuevo y original, según se desprende de la *Historia Ecclesiastica* de Tolomeo de Lucca: "Commentum redegit... quodam singulari et novo modo tradendo".¹⁸ En efecto, Santo Tomás no es una simple reencarnación de la filosofía aristotélica. El se definió fundamentalmente como un *homo Ecclesiae* medieval. Su cristianismo intentará bautizar las reliquias del paganismo griego. No sin razón, quienes participan en el debate aristotélico-tomista admiten, por ejemplo, que la cuestión de *S. Thomas in XII metaphysicorum libros Expositio* es extremadamente complicada.

En tercer lugar, debemos poner más énfasis sobre un dato que suele pasar inadvertido cuando comparamos ambos filósofos: los elementos platónicos y neoplatónicos de la síntesis tomista. Estos elementos, adquiridos bien sea a través de la mentalidad cristiana o bien sea mediante el estudio directo de los filósofos antiguos, ha ejercido una influencia decisiva en la elaboración del pensamiento tomista. Es sabido que al final de su vida Tomás quiso hacer un comentario al *Timeo* de Platón y al *De Caelo et Mundo* de Simplicio. Podemos decir con Moraux que la obra filosófica del dominico "présente ce paradoxe que son aristotélisme est nettement plus intransigent dans ses formules, au début, quand sa pensée subit l'influence notable d'Augustin, d'Avicena, etc. que dans l'âge mûr, quand il connaissait à fond les oeuvres du Philo-

sophe et qu'il se dresse contre l'averroïsme latin".¹⁹

B. Metafísica tomista de la substantia

Después de estas aclaraciones introductorias en torno a la problemática general que establece las premisas del ensayo comparativo, analicemos el uso o el abuso tomista del concepto *ousía* en su traducción latina. Existen dos frases que pueden dar la tónica literal de la interpretación tomista del término. La primera reza así: "Nomen enim substantiae imponitur a substando" (*In I Sent.* 8,4,2,). La segunda afirma básicamente lo mismo, aunque parece introducir mayor precisión: "Substantia (dicitur) cuius actus est substare" (*In I Sent.* 23,1,1). Ambas definiciones tienden a subrayar un aspecto de la substancia sobre el que no hace hincapié el uso de la palabra griega *ousía*. A este nivel surge ya el primer equívoco de la versión tomista de la substancia aristotélica: el haber puesto el acento sobre un rasgo cuasisecondario de la *ousía*, reduciéndola al *hypokeimenon*. En tal caso, la substancia será aquello que está bajo los *accidentia*, los cuales a su vez *ei insunt* (*De Potentia* 7, 9 al, ad 4).

Sin embargo, la complejidad del pensamiento tomista nos invita a superar las primeras impresiones que pueden ser provocadas por frases estereotipadas. Contra los empiristas ingleses hay que señalar que Santo Tomás no habla de un sustrato incognoscible e invariable, sino de un *subjectum*, el cual no es una determinación de otra cosa. El sujeto así definido posee determinaciones o modificaciones, a través de las cuales es conocido. De hecho, no podemos conocer las diferencias substanciales, pero éstas se manifiestan por medio de las diferencias accidentales (Cfr. *De generatione et corruptione* I, c.3, 1.8). Ante nuestros ojos, son los accidentes los que cambian, pero, estrictamente hablando, es la substancia la que cambia y se da a conocer. Es así como adquiere vigencia el famoso principio tomista "operatio sequitur esse". Distinguimos diferentes substancias como diversos centros de actividad característica.

Desde esta perspectiva, tal vez Tomás se encuentra más cerca de la substancia aristotélica que de la descrita por los empiristas ingleses.

¹⁹ R. Moraux: *Aristote et Saint Thomas d'Aquin*, p. 178. Tomás hizo una nueva síntesis en la cual la noción platónica de participación parece constituir la clave para la solución de los problemas fundamentales tales como la creación, la causalidad, la composición del ente finito y la analogía. En el capítulo III del *De substantiis separatis seu de angelorum natura* llega a decir que Aristóteles y Platón se encuentran de acuerdo en la perspectiva de la participación. Así pues, entre Aristóteles y Tomás no sólo se interpone el dogma cristiano, sino también el elemento neoplatónico. En la historia de la analogía "unius ad alterum" aparece un texto neoplatónico. Entre las corrientes y los pensadores que dejaron su impronta en la filosofía tomista, podemos mencionar los siguientes: San Agustín, el estoicismo, el boecianismo, Cicerón, Avicena, Averroes, Maimónides. No olvidemos que los judíos, los árabes y los cristianos tienen un patrimonio religioso común. Cfr. Luis Farre, *Tomás de Aquino y el neoplatonismo* (La Plata: Universidad Nacional, 1966).

¹⁷ In Peri Hermeneias, lect. ii, ed. Leonina, 1, n. 12, p. 82.

¹⁸ T. de Lucques, *Historia Ecclesiastica* XXII, c. XXIV, apud Muratori, *Rerum Italicarum Scriptores*, Milan, 1723, XI, 1153.

La raíz del malentendido empirista la ubicamos en la metafísica cartesiana. Descartes transfirió la noción abstracta de substancia (i.e. substancia segunda) al orden real. La innovación cartesiana empeoró la pésima situación sufrida por el término *substantia*. Para el Aquinate, la substancia, como un principio de ser, se convierte en la última fuente de todas las acciones del ser y se identifica con éste: "actiones sunt suppositorum". Considerada como centro de actividad, la substancia toma el nombre de *natura*; considerada como algo definible, ésta toma el nombre de *essentia*. *Essentia* se refiere, pues, al aspecto estático (Vid. *De ente et essentia*, c.I.). Contrario a la concepción extrínsecista de Avicena, en la cual el *esse* se define como *accidens additum*, la filosofía tomista concibe el ser como *actus substantiae* (*In IV Metaph.*, lect. 11,7.556).

Examinando la terminología tomista, vemos que substancia significa también "...res seu essentia cui debetur esse in se (vel per se) et non in alio" (*Summa Theologiae* Ia, 3,5, ad 7; *Summa contra Gentiles* I, c. 25). A este nivel ya no podemos afirmar simplemente que Santo Tomás esté atado al sentido literal de substancia. La definición de substancia como una esencia que existe *per se* nos revela algunas peculiaridades de la metafísica tomista. Tomemos, en primer lugar, la palabra *esse* para determinar su alcance dentro de la filosofía tomista. Es aquí donde el Doctor Angélico va más allá de su predecesor, formulando lo que se ha llamado "metafísica de la existencia". Según la opinión de muchos epígonos tomistas, Aristóteles propone una metafísica básicamente esencialista que no explica claramente el problema de la unidad del ser individual. En palabras de Hart, la aportación tomista podría formularse así: "Whether the substance be incorporeal with its accidents, it is always the transcendental relation of all the components to the indivisible act of to be in the existential order that assures the necessary unity for the being, without which it could not be a being."²⁰

La causa del alegado *lapsus* aristotélico la encontramos en el hecho de que el filósofo griego ignora el acto de existir como un principio distinto en su noción de ser. Contra Avicena, el *Doctor communis* acogió sin reservas la primacía del acto aristotélico, pero ahora la noción de acto es transferida hasta cubrir toda la existencia del ser. En otras palabras, la teoría del acto y la potencia fue aplicada a todos los niveles del ser. La palabra "ser" puede ser entendida en sentido literal de

ser o existir (*esse*). Insistiendo en el aspecto existencial del término, Tomás concibe la metafísica como la explicación de la existencia de las cosas que cambian, llegan a ser y pasan. La afirmación relativa a la distinción real entre la esencia y el acto de existir (*esse*) en todas las criaturas, constituye uno de los momentos de la metafísica tomista. El Aquinate define la substancia poniéndola en relación con la verdadera y propia noción de ser. El ser no es considerado simplemente como esencia, sino como una esencia cuyo acto es existir. Es así como surge el primer principio de la substancia: cada ser que sea verdaderamente un ser en el propio sentido existencial del término, es una substancia. La substancia particular, completa, marcada por el acto de existir, es llamada hipóstasis.²¹

En segundo lugar, tomemos en consideración el otro elemento de la definición tomista de substancia: *per se*. La doctrina de la perseidad se encuentra en estrecha relación con la filosofía del *esse*. Decir *per se* no equivale a decir que la substancia exista por sí misma debido a que no tiene causa. Si queremos entender la perseidad de la substancia tomista, debemos tener en mente por lo menos estas dos circunstancias: el teocentrismo de la filosofía tomista y el aspecto positivo de la subsistencia. El carácter teocéntrico de la metafísica tomista nos remite necesariamente al análisis de la dependencia "existencial" de la existencia finita. Aristóteles no se planteó el problema de la existencia de las cosas finitas. Mientras este último pone su atención en lo que la cosa es, Tomás de Aquino insiste en la existencia, considerada como el acto de existir. Para Aristóteles, la substancia existe pero, como metafísico, dirige su interés hacia el examen de los conceptos, prescindiendo de la dependencia existencial de las substancias finitas. Esto es así porque el Filósofo analiza el concepto de substancia sobre el trasfondo de un mundo eterno e increado. Para Santo Tomás, por el contrario, el mundo se compone de substancias finitas, creadas y gobernadas por Dios. La perspectiva teológica coloca la substancia bajo nueva luz: ahora se acentúa el acto por el cual existe la substancia, un acto de existir recibido de una causa externa. Sólo la substancia puede ser

²⁰ Vid. *Summa Theologiae* III, q. 2, a. 3, ad 2. La distinción entre esencia y existencia aparece en *De ente et essentia*, c.V. Esta distinción no es una novedad tomista. Fue propuesta por Alfarabi y luego por Avicena. Sin embargo, ellos consideran la existencia como un accidente. Para Tomás ésta no es un accidente, sino "la actualidad de todos los actos, y por lo tanto, la perfección de todas las perfecciones" (*De Potentia* VII, 2, ad 9). La existencia es el fundamento de la esencia y de los atributos. En cuanto a la relación que existe entre la distinción esencia-existencia y el proceso conocimiento-juicio, vide *In Boethii de Trinitate* V, 3.

²⁰ C. Hart, *Thomistic Metaphysics* (New Jersey: Prentice Hall Inc., 1959), p. 186.

creada, ya que le es propio tener un acto de existir. "Since to be created is to be caused to be, to be created belongs to whatever it is proper to have an act of being—that is, to be a 'habens esse', a being. Now it has being said that esse properly belongs to substances..."²² La creación de la substancia es una producción total, *ex nihilo*, propia de la revelación cristiana (*Summa Theologiae* I, q. 45, a 1: *Summa contra Gentiles* II, c. 16). La orientación teológica de la metafísica tomista no anula el mundo de las substancias finitas, ni las convierte en modos del Absoluto. El filósofo católico no cree en la idea del mundo como una cuasi-entidad, pero sí cree en un mundo formado por las cosas que se interrelacionan.

El aspecto positivo de la subsistencia merece también una observación. El comentario sobre la dependencia de las substancias finitas sería unilateral si prescindimos del sentido afirmativo de la perseidad de la substancia tomista. Cuando se dice que algo existe por sí mismo (*per se*), se indica un hecho particular: que existe como una unidad subsistente, es decir, que no existe por otro ni como una modificación de algo. Por esta razón es preferible usar el término "subsistencia", implicando la nota esencial de la substancia que consiste en la necesidad de cierta independencia en su existencia. "Substantia, quad est subiectum, duo habet propria: quorum primum est, quod non indiget extrinseco fundamento in quo sustentetur; et ideo dicitur subsistere quasi *per se* et non in alio existens. Aliud vero est quod est fundamentum accidentibus, sustentans ipsa, et pro tanto dicitur obstare" (*De pot*, qu. 9, art. 1).²³

La substancia se define por la aptitud natural a subsistir, es decir, a existir independientemente de todo sujeto de inhesión (Cfr. *Summa contra Gentiles* I, c.25). Sin embargo, esta aptitud no pasa al acto sino por la subsistencia, que es una perfección positiva, distinta de la individuación y sobreañadida a la naturaleza individual substancial (vid. Cayetano, *De ente et essentia*, q. 12).

²² E. Gilson, *The Elements of Christian Philosophy* (New York: New American Library of World Literature, 1960), p. 193. Para ampliar el horizonte de la discusión en torno a la creación de la substancia, vide F.C. Copleston, *Aquinas* (London: Penguin Books, Ltd. 1955) pp. 79ss.

²³ "Durch die essentia erhält die Substanz nach Thomas die beiden Wesensmomente des Fürsichbestehens und des Darunterstehens, der Abgetrenntheit und jener Etwasheit die zur Unterlage für Aussagen werden kann." (Henrich Rombach, *Substanz, System, Struktur*, p. 13).

C. Elementos que condicionan una interpretación ajena a la ousía aristotélica.

Este breve apartado servirá de recapitulación y conclusión a nuestra exposición. Las páginas anteriores han insinuado en más de una ocasión las semejanzas y las diferencias entre ambos filósofos en cuanto al tema de la substancia. Por el momento no vamos a insistir en las semejanzas. Aunque las semejanzas son abundantes, éstas adquieren un carácter dudoso cuando son vistas a la luz de las contrastantes premisas de las que parten los pensadores. Tomemos, por ejemplo, lo que se ha llamado la metafísica existencialista de Tomás. Por un lado, Tomás de Aquino acepta una serie de ideas provenientes de la metafísica aristotélica de la substancia: la prioridad del acto, la substancia como *synolon*, la substancia como algo independiente e individual, el análisis substancia-accidente, acto-potencia, etc. Pero, por otro lado, lo que en Aristóteles se describía como el esenciarse del ser, queda sustituido por la distinción tomista "esencia-existencia". Para el primero la quiddidad designa el acto por el cual el ser aparece en los entes; incluye, por lo tanto, la esencia y la existencia. Para el segundo, la existencia es el acto por el cual la substancia tiene ser: sin el acto de existir la esencia no tendría ser.

A primera vista esta diferencia parece inofensiva. Más todavía: podríamos deducir conclusiones aristotélicas de la metafísica existencialista. Enfocando la esencia desde el punto de vista del acto de existir, es posible arremeter contra la identificación de la forma y la esencia propuesta por Platón y Averroes, y concluir con Aristóteles que ni la materia ni la forma, tomadas separadamente, son la esencia de la cosa física (Cfr. *De ente et essentia*, c.2). Sin embargo, detrás de la metafísica tomista se esconde una teología bien definida. En su *Liber de causis*, Prop. 4 Tomás afirma: "Prima rerum creaturarum est esse". Esta frase encierra en sí el núcleo de la teoría tomista de la substancia. En primer lugar, supone la creación de las cosas. Sabemos que esta creación, a la luz de la revelación cristiana, es completamente *ex nihilo*. En segundo lugar, define la prioridad del *esse* en la jerarquía de esa creación. Crear significa producir el ser tomado en su totalidad. Las únicas cosas que pueden ser propiamente creadas son aquellas que son capaces de tener un acto de existir propio (*habens esse*). Si el *esse* pertenece propiamente a las substancias, sólo estas pueden ser creadas. Sería interesante rastrear la raíz de la primacía de existir sobre la esencia a partir de los presupuestos teológicos del Aquinate, pero las circuns-

tancias del ensayo lo impiden. En tercer lugar, "proprie autem creatur res subsistens, quaecumque sit" (*Summa Theologiae* I, q. 45, a 4; cfr. *De Potentia* q. 3 a 1,12), es decir, los elementos de la substancia están incluidos en la creación de la misma. Estos elementos son creados no por sí mismos, sino como partes de la substancia.

Las tres observaciones precedentes son sólo una muestra del poder que ejercen sobre la filosofía tomista los presupuestos teológicos. Si aludiéramos al análisis sobre los elementos que integran la substancia (*De ente et essentia*, c.2), los tres modos de darse la esencia (Ibid, c.4) y la diferencia entre substancia simple y compuesta (Ibid.), confirmaríamos la tesis anterior. Lo mismo sucedería si sometiéramos a estudio la aplicación antropológica de la teoría hilemórfica. Sostener que el alma es la *entelecheia* del cuerpo no equivale a una servil repetición de la sicología aristotélica formulada en *De anima*. Con la ayuda de Aristóteles, Tomás supera las teorías platónicas y maniqueas que ponen en crisis la unidad substancial cuerpo-alma, (Cfr. *Summa Theologiae* Ia, q. 89, a 1; *Summa contra Gentiles* c. 2. 87). No obstante, la sicología y la antropología tomistas están supeditadas a dos artículos fundamentales del credo neotestamentario: la encarnación y la resurrección. En cuanto a la encarnación, habría que remontarse a las polémicas cristológicas que fraguaron la primitiva fe cristiana para determinar las repercusiones de la misma en la filosofía de los cristianos y viceversa. Los debates teológicos tienen relación directa con el siguiente fenómeno: los cristianos emplearon *ousía* como sinónimo de hipóstasis o como sinónimo de naturaleza en cuanto "esencia". Su intención era salvar el carácter divino y humano de Cristo, explicando racionalmente cómo es posible que una persona divina cuente con dos naturalezas y cuál es la relación de esta persona con las otras dos personas de la Trinidad. Según la opinión de Hart, la relevancia de la metafísica tomista se refleja mayormente en su habilidad para dar una explicación racional al misterio de la encarnación, "concerned as it is primarily with the being simply as being in both God and man in a mysterious relation".²⁴

Para captar el alcance de la tesis tomista sobre la encarnación, deberíamos aclarar el uso teológico-filosófico de ciertos términos, v.g.

²⁴ C. Hart, *Thomistic Metaphysics*, p. 211. Las conclusiones de algunos concilios que definieron la cuestión cristológica aparecen en el *Denzinger* 54; 86; 111a; 148 (Concilios de Nicea, Constantinopla, Efeso y Calcedonia, respectivamente). C. Stead estudia las implicaciones filosóficas del Concilio de Nicea en su libro *Divine Substance*, pp. 223-266.

physis, ousía, hypostasis... dentro de la polémica medieval. Un trabajo similar supera la naturaleza del presente ensayo. Nos conformaremos, pues, con señalar dos niveles de discusión que podrían revelarnos la hipoteca teológica de la filosofía tomista. El primer nivel ha sido sugerido por Hartmann al relacionar el ser en tanto que ser en Dios y en el hombre con la doctrina de la encarnación del Verbo. El segundo nivel de la discusión se desprende de la tesis contenida en la *Summa Theologiae* 3,q.5: "Filius Dei assumpsit verum corpus carneum animamque rationalem, inter se substantialiter unita". La unión substancial de la naturaleza asumida por la segunda Persona de la Trinidad, nos conduce al segundo artículo de fe anteriormente mencionado: la resurrección. Aunque a Tomás le interesaba explicar el "status substancial" de Cristo antes y después de su resurrección, aquí nos ocuparemos, más bien, del "status substancial" del hombre después de la muerte. Claro está, en la dialéctica del cristianismo, la resurrección de los hombres sólo se entiende a la luz de la de Cristo. También es cierto que tanto en el debate de la encarnación como en el de la resurrección, late una preocupación soteriológica: el Mesías no podía salvar a los hombres si dejaba de ser Dios y hombre en algún momento de su existencia.²⁵

Sin embargo, por razones metodológicas y por la importancia que adquiere en el estudio comparado tomismo-aristotelismo, insistiremos en la resurrección desde el punto de vista humano.

Ahora bien, el tema de la permanencia del hombre no se reduce a la resurrección del cuerpo. Aristóteles y Tomás están de acuerdo en que el hombre es un compuesto. Lo que el Aquinate agregó a la antropología aristotélica fue la tesis de que el alma humana es una substancia intelectual. Además, él quiso probar que, según Aristóteles, la substancia intelectual llamada alma, es al mismo tiempo la forma substancial de nuestro cuerpo, siendo el hombre la unión substancial de ambos. De acuerdo con E. Gilson, existe un consenso en el sentido de que las siguientes afirmaciones pertenecen al caudal de la antropología aristotélica: "1. ...there are in man, cognitive operations that only an intellectual substance can perform. 2. An intellectual substance is a separate substance and, as such, it is naturally incorruptible. 3. Nat-

²⁵ Esta preocupación soteriológica se encuentra íntimamente relacionada con la condición teándrica de Cristo, según se desprende de la tesis de la *Summa Theologiae* III, q. 50, a.25: "Caro et anima Christi a divinitate seiungi non possunt nec in Christi morte fuerunt seiuncta; quin immo, etiam sanguini in passione effusio Verbum mansit hypostatice unitum". Edwin Hartmann aplica la teoría ontológica de Aristóteles a la persona, pues siendo ésta una substancia es necesario someterla a los criterios de identidad y continuidad substancial (*Substance, Body and Soul*, p. 5).

ural forms are not separate substances and therefore perish when the composite of matter and form desintegrates.”²⁶ Esto insinúa que nuestra pregunta filosófica girará en torno a la inmortalidad del alma aludiendo a las innovaciones introducidas por Tomás en este campo.

Santo Tomás extendió al alma humana su interpretación de la naturaleza de las sustancias creadas. Al atribuir sólo a Dios la absoluta simplicidad de la esencia, él concibe el alma humana como una especie de composición. Como Tomás rechaza la noción de la materia espiritual, encuentra en su propia teoría otro principio para substituir la materia en la composición de las sustancias espirituales y así distinguir las radicalmente, en su inmaterialidad, del acto de existir absolutamente simple. En la *Summa Theologiae* I, q. 75, a. 6 él prueba que, dado que el alma tiene un acto de existir propio, ésta no puede corromperse a consecuencia de la corrupción de otra sustancia. Por eso mismo el alma no es fruto de generación; sólo puede ser creada por Dios como las demás sustancias. Ni el acto de existir del alma ni la teoría de la creación de la sustancia se encuentran en Aristóteles. En la *Summa contra Gentiles* II, c. 79, #2 Tomás demuestra que en las sustancias intelectuales hay algo en potencia y algo en acto, lo cual no significa que éstas se compongan de materia y forma. Es necesario deducir, pues, que las mismas son incorruptibles. Como sustancia intelectual, el alma recibe propiamente el acto de existir. Al tener su propio acto de existir, ella misma es un ser en sentido propio (*habens esse*). La función del acto de existir no consiste en hacer que el alma sea alma, sino en hacer que el alma exista (*habens esse*). Para perder el acto de existir, el alma debe ser aniquilada por su creador.

En la doctrina tomista vemos, por lo tanto, un nexo necesario entre la noción del acto de existir (*esse*) y la demostrabilidad de la inmortalidad del alma. Para Aristóteles, en cambio, el alma (*psyche*) no incluye el intelecto inmortal (*nous*). En cuanto al tema de la resurrección del cuerpo, la mentalidad tomista sugiere que es mejor para el alma estar unida al cuerpo, ya que ella es la forma del mismo. Es por esta razón que en la *Summa contra Gentiles* IV, c. 79, Tomás admite que es contrario a la naturaleza del alma estar sin el cuerpo. Dado que el alma permanece para siempre, deberá unirse otra vez al cuerpo, y es

²⁶ E. Gilson, *The Elements of Christian Philosophy*, p. 98. Miguel de Unamuno traza un curioso y cuestionable paralelismo entre la filosofía tomista de la sustancia y los postulados de la inmortalidad del alma y de la teología eucarística: *Del sentimiento trágico de la vida* (Buenos Aires: Espasa Calpe, 1943), p. 75.

esto lo que se entiende por resurrección de los cuerpos. La inmortalidad de las almas parece exigir la futura resurrección de los muertos. Evidentemente, este argumento no prueba nada, si prescindimos de la resurrección de Cristo y de la revelación cristiana. La antropología aristotélica no se plantea el problema en esos términos ya que el *nous* inmortal es eterno, existe antes y después de su presencia en el cuerpo, y es distinto de la *psyché* humana. El contraste con Tomás es palpable: según este último, resulta posible que algo sea la forma del cuerpo y que supere la muerte o la disolución del ser compuesto.

Antes de redondear la relevancia de la justificación racional de las concepciones teológicas para la teoría tomista de la sustancia, tomemos en consideración otro dogma de la doctrina cristiana, particularmente de la católica: la transubstanciación. Este dogma se vale de la distinción entre sustancia y accidente para explicar el cambio que se realiza a la consagración del pan y del vino. Aunque las apariencias de los elementos permanecen idénticas, después de las palabras rituales la sustancia cambia, convirtiéndose en el cuerpo y sangre de Cristo. El tema de la transubstanciación se ha discutido ampliamente tanto en el campo teológico como en el filosófico. En la actualidad ha adquirido gran relevancia, gracias a las nuevas teorías de la transfinalización y transignificación. Obedeciendo al carácter de esta investigación, nos limitaremos a exponer un par de observaciones al respecto.

¿En qué sentido se desvía de la metafísica aristotélica la explicación tomista de la transubstanciación? La distinción entre sustancia y accidente refleja dos características de la realidad: el cambio y la permanencia. Dentro del esquema aristotélico es inconcebible un cambio substancial junto a una permanencia accidental. “Lo que no subsiste ni siempre ni en la mayoría de los casos, es lo que llamamos accidente” (*Metafísica*, E, c. II). Las exigencias teológicas han invertido el orden de la física y de la metafísica. Tomás sigue en gran parte la versión aristotélica de la relación sustancia-accidente, pero introduce algunas notas originales que obedecen a su cosmovisión cristiana. Según la metafísica existencialista, los accidentes son “concreados” junto con la sustancia (vid. *Summa Theologiae* I, q. 45, a.4). La teología sacramental pudo hacer que Santo Tomás subrayara un aspecto secundario de la *ousía*, es decir, el *hypokeimenon* que se encuentra bajo los accidentes. La preocupación teológica pudo conducirlo a esta afirmación paradójica.

A pesar de que no hemos podido analizar profundamente la perspectiva filosófica de los postulados religiosos mencionados, resulta

claro que ciertas doctrinas (v.g. la encarnación y la transubstanciación) basan su justificación racional sobre una teoría de la substancia. Este y otros factores confirman la originalidad de Santo Tomás. Si bien es cierto que él desarrolla las virtualidades de la metafísica aristotélica, también es cierto que su preocupación religiosa hace que las desarrolle en una dirección radicalmente innovadora. No nos es permitido, por lo tanto, leer a Aristóteles a través de Tomás ni a Tomás a través de Aristóteles, sin tomar en cuenta una serie de elementos circunstanciales y sub-stanciales (!) que marcan la metafísica de ambos filósofos. La fisionomía original de cada pensador se refleja tanto en la teoría de la substancia como en cada artículo de sus respectivas filosofías. Para concluir proponemos la conveniencia de complementar el tema con un estudio de la substancia en Heidegger y en los empiristas ingleses. *Das ist schön, aber...*

Universidad Católica de Puerto Rico