

SUSTANCIA

- I. Resumen histórico
- II. Problemática filosófico-teológica

I. *Resumen histórico*

El problema de la sustancia es una de las cuestiones de más trascendencia dentro de la metafísica occidental. Pero no hay que olvidar que el término «sustancia», tanto por su evolución histórica como por su vinculación a una visión del mundo no crítica ni científica, fácilmente está expuesto a falsas interpretaciones.

Ya los filósofos jónicos captaron aquello que la filosofía terminaría por

llamar sustancia. La reflexión de estos filósofos se orientó hacia uno de los momentos agrupados en torno al término «sustancia»: el ἀρχή del devenir y del perecer en la → naturaleza, la materia originaria de la que todo brota y en la que todo desaparece. Esta reflexión no puede ser considerada como científica en el sentido moderno, pues pregunta por lo que está en el fondo radical de toda mutación, por el → ser verdadero del ente. La misma cuestión es planteada por Parménides, quien afirma como fundamento radical un ser uno, inmutable, absolutamente contrapuesto al no-ser. Demócrito enseña la existencia de una multitud de átomos imperecederos, inmutables y cualitativamente uniformes como últimos componentes del ente. Estos átomos pueden en cierto modo ser considerados como sustancias. Parménides y Demócrito ponen de manifiesto uno de los aspectos más decisivos de la problemática de la sustancia: la posibilidad de pensarla en una perspectiva monista-idealista o pluralista-materialista.

Sería desacertado considerar como «sustancias» (en el sentido en que posteriormente fue precisado este término) las ideas de Platón. Pero si se utiliza el término sustancia para significar el verdadero ser de un ente, es claro que Platón concibe la idea como sustancia. La idea platónica no es algo pensado, sino aquello que, como ser del ente, determina al ente y a nuestro pensar del ente. Esta determinación del pensar por el ser del ente caracteriza también la concepción aristotélica. Aristóteles plantea la cuestión del ser del ente en explícita conexión con la pregunta por la οὐσία. Este planteamiento encierra en sí tanto el problema de la sustancialidad como la pregunta por la esencia.

La sustancia es para Aristóteles οὐσία y ὑποκείμενον. Este ὑποκείμενον puede significar la materia originaria, la forma y lo existente constituido por la materia y la forma y que es un todo concreto (*Metaph. Z 3,1029a*). La οὐσία es considerada por Aristóteles como lo existente en sentido primario (πρώτως ὄν καὶ οὐ τί ὄν ἀλλ' ὄν ἀπλῶς) (*Metaph. Z 1,1028a*). La οὐσία es lo primero tanto en el orden del logos, o del conocer, como en el orden del tiempo (*loc. cit.*). Aristóteles afirma que pueden ser denominados οὐσία los cuerpos simples, la tierra, el fuego, el agua, los cuerpos en general, los seres vivientes y los «demonios» (*A 8,1017b*). Todos estos entes son οὐσία porque no pueden ser predicados de un sustrato. Οὐσία es aquello de que se predica todo lo restante (*loc. cit.*). Según Aristóteles, hay algo que no puede ser predicado de otra cosa: la οὐσία, que siempre es una cosa determinada y separada (τόδε τι; *Z 3,1029a*). Por ello no es propiamente οὐσία la materia, sino la forma y el compuesto (*loc. cit.*). La materia (ὑλη) es οὐσία sólo en cuanto sustrato de las mutaciones (*H 1,1042a*). La ὑλη es una cosa determinada sólo en potencia (δυνάμει) (*loc. cit.*). Sustancia primera (en sentido primario y auténtico) es, por tanto, todo ente individual. Así, pues, cuando se plantea el problema de la sustancia en Aristóteles hay que tener presente la siguiente ambigüedad: todo devenir presupone un sustrato (ὑποκείμενον). Este sustrato es ὑλη. Aristóteles denomina también ὑλη a la sustancia en cuanto sustrato de las ulteriores modificaciones accidentales. Todo cuanto existe como co-determinado por una ὑλη tiene una *quiddidad* (τὸ τί ἦν εἶναι),

con la que no se identifica. Ahora bien, Aristóteles denomina οὐσία no sólo a lo existente independiente, sino también a esta *quiddidad* (Z 6,1031a). Por tanto, habrá que distinguir entre sustancia en el sentido de sustrato determinable (ὕλη como ὑποκείμενον) y sustancia como οὐσία, el auténtico ente determinado por la forma en su ser cualitativo propio. Este ente determinado por la forma y auténticamente existente es denominado por Aristóteles οὐσία primera (πρώτη οὐσία). Aristóteles admite también una οὐσία sin ὕλη, que denomina *quiddidad* o esencia (Z 7,1032b; Z 11,1037ab). Por otra parte, afirma que lo general no puede ser οὐσία, porque lo general siempre se predica de un sustrato (καθ' ὑποκείμενον) y, por tanto, no es subsistente en sí mismo (Z 13,1038b). Así, pues, la solución de Aristóteles debe entenderse en el sentido de que sólo puede ser considerada como οὐσία la forma de lo concreto existente, no la forma en general. Por ello, los géneros y las especies son sólo «sustancias segundas» (δευτέραι οὐσία [Kateg., 5,2b; 3b]). Una reflexión analítica sobre el juicio y el raciocinio permite a Aristóteles establecer las categorías o modos de predicar sobre el ente. La primera categoría es la οὐσία, que, como las restantes, es siempre considerada en relación al ente. En cuanto categoría, significa lo sustancial como algo subsistente en sí mismo. Todo lo que se da en las cosas y no es οὐσία es considerado por Aristóteles como algo añadido, συμβεβηκός, accidente. La οὐσία es lo que hace que el sustrato (ὑποκείμενον) de la primera categoría sea uno. Por el contrario, en relación con las restantes categorías, la οὐσία es como ὑποκείμενον ya uno. → Dios es sustancia en su suprema significación. Es sustancia suprasensible, eterna, inmóvil, sin materia, pura ἐνέργεια (Δ 7,1072a, 1073a).

Aristóteles nunca utiliza (como acontece con los términos οὐσία y ὑποκείμενον) la palabra ὑπόστασις en una acepción ontológica, sino solamente en una significación general e indeterminada como apoyo o resistencia. El término ὑπόστασις no aparece en los autores clásicos ni en la filosofía de la época clásica. Posteriormente se introduce esta palabra en la terminología filosófica y se utiliza frecuentemente en lugar de οὐσία. Parece que Crisipo confirió por primera vez significación filosófica al término ὑφίστασθαι. El término ὑπόστασις aparece con significación filosófica por primera vez en Posidonio. La Estoa utiliza posteriormente el término ὑπόστασις en el sentido de ser sustancial y como realización, al paso que los peripatéticos le confieren más bien el sentido de lo real existente. La expresión εἶναι ἐν ὑποστάσει se encuentra varias veces en Alejandro de Afrodisia. Plotino distingue tres hipóstasis: el Uno, el Espíritu y el Alma. Hipóstasis significa en Plotino una realidad existente y una revelación. Sin embargo, no se encuentra en Plotino una precisa determinación de la hipóstasis. Orígenes no elabora una clara distinción conceptual entre οὐσία y ὑπόστασις. Pero en su comentario al Evangelio de Juan se encuentran ya varias indicaciones en este sentido. Dionisio de Roma (DS 112) y Epifanio (DS 41) utilizan aún ambos términos en el mismo sentido. Tampoco puede constatarse una diferenciación entre ambos términos en el Concilio de Nicea y en el Sínodo de Sárdica. Atanasio utiliza como sinónimos οὐσία y ὑπόστασις hasta el año 362. En

el Sínodo de Alejandría (362) se aclaró la terminología. La fórmula de una οὐσία y tres hipóstasis se consideró sólo terminológicamente diferente de la fórmula de una hipóstasis (οὐσία, *substantia*) y tres personas (πρόσωπα). Posteriormente fue sobre todo Basilio quien resaltó la fórmula de una οὐσία y tres hipóstasis. En el primer Concilio de Constantinopla se estableció la distinción de tres hipóstasis como πρόσωπα y de una οὐσία (→ persona; → Trinidad).

En el ámbito de la terminología filosófica latina, Séneca utilizó el término *substantia* para significar lo real existente, que, según la concepción estoica, coincide con el ser corpóreo. Algunos lugares de Séneca, Quintiliano y Tácito indican que el término *substantia* es una traducción de ὑπόστασις. Quintiliano traduce οὐσία por *essentia*. Al término ὑπόστασις de los LXX (Dt 1,12; 11,6; 1 Sm 13,21; Job 22,20; Sal 38,6.8; 88,48; 138,15; Jr 23,22; Ez 19,5; 26,11; 43,11; Sab 16,21; 2 Cor 9,4; 11,17; Heb 3,14; 11,1) corresponde por regla general en las traducciones latinas el término *substantia*. La fórmula nicena Ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς se tradujo por *de substantia Patris*. Hilario traduce ὑπόστασις por *substantia*. *Substantia* como primera categoría se encuentra en Mario Victorino y en Agustín, quienes parecen haberla recibido. Tertuliano conoce ya la contraposición de *substantia* y *accidens*. El mismo Tertuliano utiliza respecto a Dios los términos *substantia* y *natura* (→ naturaleza) y distingue en la doctrina trinitaria entre *substantia* o *natura* y *persona*. Agustín habla además de *essentia* para destacar lo común de las tres divinas personas (*En. Ps.*, 68,1,5; *De Trin.* V, 2,3; VII, 4,9; *De Mor.* II, 2) y afirma que respecto a Dios es más adecuado hablar de *essentia* que de *substantia* (*De Trin.* VII, 5,10). Rufino (PL 21, 499) traduce ὑπόστασις por *subsistentia*. Por el contrario, en Boecio encontramos οὐσία como *essentia*, οὐσιωσις como *subsistentia* y ὑπόστασις como *substantia*.

Tomás de Aquino recoge en lo esencial el concepto aristotélico de sustancia. Sustancia es, en un sentido general, el sustrato, el fundamento y el soporte. Entiende *substantia* a partir de *substare* (*In Sent.* I, 8,4,2c; I, 23, 1,1c; *S. Th.* I, 29,2). Se encuentra también en Tomás de Aquino una significación no filosófica de sustancia: *substantia* como posesión (*S. Th.* II-II, 86,3) o también como *prima inchoatio uniuscuiusque rei* (II-II, 4,1). En su acepción filosófica, sustancia significa, por una parte, οὐσία, es decir, *quidditas rei* o *essentia*; por otra, el *subiectum seu suppositum, quod subsistit in genere substantiae* (*S. Th.* I, 29,2). *Substantia* se utiliza, pues, en el sentido de ὑπόστασις y *suppositum*, y se elabora ulteriormente la doctrina de la οὐσία aristotélica. El momento de subsistencia de la sustancialidad queda más precisamente caracterizado por la «perseidad» (*esse per se*), que a su vez se distingue de la «aseidad» divina. Por ello afirma Tomás de Aquino que por *substantia* debe entenderse la *essentia cui competit per se esse*, entendiendo que el *esse* no es la *essentia* misma (*S. Th.* I, 3,5 ad 1). *Substantia prima* es el ente individual realmente existente (*individuum in genere substantiae*: *In Sent.* I, 25,1,1 ad 7); *substantia secunda* es la categoría en sentido lógico o como expresión de lo general en el ente. Los caracteres de la

sustancia son, entre otros: *res cui convenit esse non in subiecto* (*Contr. Gent. I, 25*), *res habens quidditatem cui acquiritur esse vel debetur ut non in alio* (*In Sent. IV, 12,1,1,1 ad 2*). Las divisiones más importantes de la sustancia son: *substantia prima* y *secunda*, *particularis* o *singularis* y *universalis*, *completa* e *incompleta* (el alma humana es *substantia incompleta*), *composita* (de materia y forma) y *simplex*, *substantia coniuncta* y *separata*, *corporalis* y *spiritualis*.

Los entes individuales están metafísicamente compuestos, según Aristóteles, de materia y forma como potencia y acto. Tomás de Aquino añade como momentos constitutivos la *essentia* y el *esse*, que están en relación mutua como acto y potencia (el *esse* es el principio actualizador). Todo cuanto subsiste *in genere substantiae* consta de *essentia* y *esse*; pero no necesariamente de materia y forma. Los → ángeles son *substantiae separatae* (espíritus puros) y no están determinados por la composición de materia y forma, pero están constituidos en la distinción de *esse* y *essentia*.

Tomás de Aquino entiende por sustancia el ente propiamente existente. Pero considera siempre este ente como determinado por el *esse* actualizante. *Substantia* significa, por tanto, para él tanto el ente en sí existente como el ser de este ente. Así, la *substantia* queda equiparada con la *natura*, *essentia* y *quidditas*. La diferencia de la doctrina del Aquinate respecto a la de Aristóteles reside en la posición del *esse* como determinante y en la intelección de la sustancia desde el *esse*. De este modo, la metafísica da con Tomás de Aquino un paso decisivo sobre la doctrina aristotélica de la sustancia (→ aristotelismo). Sin embargo, también en él subsiste una diversidad de sentidos en la utilización del término *substantia*.

Tomás de Aquino especifica la distinción entre *subsistentia* (ὕποστασις) y *substantia* al exponer la doctrina trinitaria y el *mysterium incarnationis*. En esta perspectiva, la sustancia, en cuanto existe en sí misma y no en otro, es denominada *subsistentia* (*S. Th. I, 29,2c*). Este significado es claramente distinguido del significado de sustancia en cuanto *essentia* o *natura* (*loc. cit.*). Tomás de Aquino hace referencia a esta distinción ya en el *Comentario al libro de las Sentencias* (*In Sent. I, 23,1,1*). La *subsistentia* es aquí entendida, como la ὕποστασις griega, en un sentido concreto (como *res subsistens*: *S. Th. III, 2,3c*). Por otra parte, la *subsistentia* es aquello que hace persona a una naturaleza humana (*Contr. Gent. IV, 49*). Esta terminología se conserva en la época posterior, aunque la *subsistentia* es diversamente interpretada. Precisamente respecto a la problemática teológica aquí implicada se interpreta diversamente la doctrina de santo Tomás sobre la diferencia y conexión de la *substantia* como *natura* y como *suppositum* (teoría del modo, teoría de la existencia y teoría de la pura unión).

Al aplicar a Dios el término *substantia* (*substantia convenit Deo secundum quod significat existere per se*: *S. Th. I, 29,3 ad 4*), Tomás de Aquino destaca expresamente que Dios no existe *in genere substantiae* (*S. Th. I, 3,5*) y, utilizando la terminología del Pseudo-Dionisio, habla de la *essentia divina* como *substantia supersubstantialis* (*De Div. Nom. I, 1; V, 1*). También aquí se pone de manifiesto la elaboración por parte de Tomás de Aquino

de la doctrina aristotélica sobre la sustancialidad al considerar al ser sustancial finito como intrínsecamente dependiente del ser puro divino.

Guillermo de Ockham mantuvo siempre la validez objetiva del concepto de sustancia. Sin embargo, por no reconocer ningún ser universal, afirmó que sólo existían sustancias individuales. Según esto, interpreta la distinción entre *substantia prima* y *secunda* en el sentido lógico de distinción entre intención primera y segunda (*S. Tot. Log.* I, 42; I, 43). La intención primera es el ente singular realmente existente considerado como sustancia.

Descartes define la sustancia como *res quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum* (*Princ. Phil.* I, 51). La característica radical de la sustancia es la independendencia óptica de lo que no es ella. Según esta definición, sólo Dios puede ser denominado sustancia. Sin embargo, Descartes reconoce la existencia de sustancias finitas, que existen por la acción de Dios (*Princ. Phil.* I, 51). Descartes distingue dos órdenes fundamentales de sustancias creadas: *res cogitans* y *res extensa*. El cuerpo está determinado en su esencia natural por la extensión, el espíritu por el pensamiento (*Princ. Phil.* I, 53). Las propiedades esenciales de la sustancia que le convienen necesariamente son denominadas por Descartes atributos. La sustancia no puede ni existir ni ser pensada sin atributos. Modos o accidentes son las determinaciones accidentales de la sustancia. Una distinción real se da sólo entre las sustancias; la distinción entre sustancia y atributo es racional; la distinción entre la sustancia y sus modos es modal. El alma y el cuerpo son sustancias completas en orden a su ser sustancial, pero pueden ser consideradas como sustancias incompletas en orden a la totalidad del → hombre (*Medit.* IV, 310). La unidad de ambas sustancias en la totalidad humana no puede ser deducida ni de la *res cogitans* ni de la *res extensa*, sino que tiene que ser aceptada como un hecho y un principio irreducible. La influencia recíproca entre el cuerpo y el alma está posibilitada y garantizada sólo por el concurso de Dios (*Disc.* V). El lugar del alma es la glándula pineal, órgano por el que el alma ejercita inmediatamente sus funciones (*Les passions de l'âme*, XXXI).

Spinoza define la sustancia como aquello que es en sí mismo (*in se esse*) y no necesita de otro para ser entendido (*Ética* I, 3). Entiende la sustancia en un sentido absoluto, de modo que no hay más que una *única* sustancia: la sustancia divina infinita, que con sus atributos y modos constituye el contenido total de la naturaleza. Malebranche sostiene la opinión de que tanto los cuerpos como el espíritu finito son incapaces de una operación propia. Toda operación es puesta por Dios. Los entes finitos son sólo *causes occasionnelles*. No conocemos los cuerpos inmediatamente, sino que vemos todo en Dios. No vemos, sin embargo, la sustancia divina como tal, sino sólo en su relación con las criaturas. A pesar de ello, Malebranche aplica el concepto de sustancia tanto al espíritu finito como a las cosas. Leibniz concibe la sustancia como mónada. Los cuerpos no son una sustancia, sino agregados de sustancias. Las mónadas, unidades mínimas sustanciales, no son espaciales ni temporales, sino entelequias o energías originarias, simples, independientes y autoenergéticas. No pueden recibir una influencia del exterior, «no

tienen ventanas» (*Monad.*, § 7). La esencia de la sustancia no es *esse per se*, sino actuar. Las mónadas son, por tanto, sustancias dinámicas e inmateriales, y sólo pueden comenzar a existir por → creación. Entre las mónadas sólo es posible una influencia ideal por la mediación de Dios (*Monad.*, § 51). En la mónada leibniziana están aunados el *esse*, la entelequia, la esencia y la sustancia. Pero esta unidad es la unidad de un ente puramente espiritual y «sin ventanas». Cada mónada es espejo de Dios y de todo el universo. El alma es la mónada central del hombre. Los cuerpos son agregados de mónadas.

Según Locke, sólo existen representaciones y cualidades, a las que, por no poderlas representar existiendo en sí mismas, les atribuimos un sustrato sustentador (*Essay Concerning Human Understanding* II, 23,1). La idea de sustancia es una idea compleja, una asociación de ideas simples que representa una cosa individual. No es posible ninguna representación de la sustancia en sí misma, ni podemos captar su naturaleza profunda, aunque la experiencia nos enseña con certeza la existencia de sustancias (*loc. cit.* II, 23,6.16.29). Hume disolvió el concepto de sustancia en una «asociación de representaciones simples» unidas por la imaginación y comprendidas bajo un nombre. Las sustancias son así consideradas como productos de nuestra imaginación. Christian Wolff define la sustancia como *subiectum perdurabile et modificabile* (*Ontologia*, § 768). La sustancia es portadora de determinaciones internas que pueden ser duraderas o mudables (*loc. cit.*, § 769). La energía pertenece a la esencia de la sustancia. Wolff explica la relación entre el cuerpo y el alma por la armonía preestablecida. Con su concepción de la sustancia creía Wolff haber esclarecido el *subsistere* de la → escolástica, que en este punto quedaría conciliada con las concepciones de Descartes y de Leibniz. En realidad, Wolff sometió el concepto de sustancia a la duración y al → tiempo, modificándolo de esta forma en una dirección en la que hasta hoy el significado ontológico del concepto de sustancia es constantemente malentendido.

Para Kant, la sustancia es una categoría, esto es, una forma *a priori* del pensamiento. Su esquema imaginativo es la perduración de lo real en el tiempo (*Kritik der reinen Vernunft*, B 183). La sustancia, en cuanto referida a la intuición del tiempo, significa algo permanente en el cambio de las determinaciones. La sustancia es lo permanente en el cambio, lo duradero en todas las mutaciones. La sustancialidad es vista en relación con la perduración. Ahora bien, el cambio y la mutación afectan sólo a los accidentes y no a la sustancia. Desde esta perspectiva, Kant considera la sustancia como una especie de «materia», si bien una materia fenoménica: *substantia phaenomenon* (B 230ss; B 333). Las determinaciones de la sustancia se refieren sólo al → mundo fenoménico. La cosa en sí es incognoscible. La categoría de sustancia no es aplicable al yo empírico. El alma no es sustancia, pues «en aquello que denominamos alma todo está en constante fluir y no hay nada permanente» (A 381). El alma, ser inteligente, simple e independiente, es sólo un principio regulativo de unidad en orden a la sistematización de los fenómenos anímicos (B 710).

Para Fichte, las cosas sustanciales son sólo un complejo de propiedades. Originariamente hay «sólo una única sustancia, el yo: en esta sustancia están incluidos todos los accidentes y todas las realidades posibles» (*Wissenschaftslehre* [1794] I, 142). La totalidad de las relaciones entre el yo y el no-yo constituye al yo en toda su plenitud real. El yo es la sustancia, y los miembros de esta relación son los accidentes. «No debe pensarse en un sustrato duradero o en un soporte de los accidentes. Todo accidente [...] es siempre portador de sí mismo y del accidente contrapuesto, sin que para ello necesite un sustrato especial» (I, 204). Con motivo de la «polémica del ateísmo», Fichte defendió su concepción de la sustancia como algo sensiblemente intuible y necesariamente referido al espacio y al tiempo. La aplicación del concepto de sustancia a Dios es, por tanto, una contradicción. Sin embargo, en su *Doctrina del saber* de los años 1801 y 1802, Fichte consideraba al Absoluto como sustancia. El Absoluto no es ser, sino vida y actividad.

Schelling considera, en su *Filosofía de la naturaleza*, la sustancia como el Absoluto, uno e infinito. Todo ente natural «por su ser y por su realidad existe en la sustancia infinita como en su centro y posee este centro en sí mismo». De aquí surge «la gran concatenación y la eterna afinidad y armonía interna de las cosas» (*System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*, II tomo complementario, 183). La sustancia es una, indivisa e indivisible; es la esencia de cada cosa en cuanto ésta tiene realidad. En su último período filosófico, Schelling considera la sustancia como lo uno «sobrerreal», existente sobre y antes del ser y cuyas determinaciones —el ser posible y el ser real— no niegan su identidad en una única «sustancialidad» (*Philosophie der Offenbarung* II, VI tomo complementario, 218).

Según Hegel, lo en-sí se supera a sí mismo en el paso dialéctico al en-sí-y-para-sí a través del para-sí. Hegel considera la sustancia en la perspectiva del movimiento dialéctico. La lógica hegeliana quiere ser una exposición de lo divino. En esta exposición aparece la sustancialidad como un momento en el proceso o movimiento del espíritu absoluto. Hegel piensa la sustancialidad desde el sujeto, si bien no como sujeto individual, sino como espíritu absoluto que, en cuanto «concepto» puro, es lo absolutamente infinito, incondicionado y libre. La sustancia absoluta se convierte aquí en «la sustancia liberada para el concepto» (*Wissenschaft der Logik: Obras completas editadas por G. Lasson y J. Hoffmeister*, II, 219). La verdad de la sustancia es el concepto (*Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 158). En su filosofía de la religión, Hegel considera a Dios como la «sustancia absoluta y la única verdadera realidad» que como espíritu absoluto es absoluta subjetividad (*Religionsphilosophische Vorlesungen: Obras completas* I, 191).

En la filosofía contemporánea —dentro de su distanciamiento general de la metafísica— se suele recusar el reconocimiento del ser sustancial, si bien esta repulsa afecta más bien al concepto de sustancia tal como se encuentra en Wolff y en Kant. Dilthey, Bergson y Nietzsche rechazan —cada uno desde diversa perspectiva— la sustancia como algo estáticamente per-

manente. El neokantismo disuelve la sustancialidad en una funcionalidad conceptual. La sustancia no desempeña ningún papel en la filosofía de la existencia de Jaspers, en el pensamiento de Heidegger y en el existencialismo de Sartre. Por su parte, todo positivismo rechaza la sustancialidad del ente, porque su admisión supondría una posición metafísica.

II. Problemática filosófico-teológica

La historia del problema de la sustancia muestra que la interpretación teológica de la *substantia* debe tener una gran amplitud y flexibilidad para evitar una unilateral inclinación tanto a una escuela determinada como a una concepción superada de lo real. Por otra parte —frente a Hume, Kant y al pensamiento actualista—, debe destacarse la conexión entre sustancialidad y ser-en-sí. La aseidad, por el contrario, implica, en cuanto absoluto ser-por-sí-mismo, un momento esencialmente superior al de la sustancialidad. La sustancialidad apunta siempre al ser propio de un ente. La terminología referente a la sustancialidad posee una importante significación teológica, sobre todo en la doctrina trinitaria y en la teología de la unión hipostática (naturaleza como sustancia en contraposición a persona o subsistencia; → encarnación) y de la → eucaristía (transustanciación). Igualmente está en conexión con el problema de la sustancia la doctrina del ser del hombre y especialmente del alma espiritual.

En Dios hay una única «esencia», «sustancia» o «naturaleza»: *tres quidem personae, sed una essentia, substantia seu natura simplex omnino* (IV Concilio de Letrán, DS 800). Por otra parte, el concepto de persona o hipóstasis remite necesariamente al de sustancia. En los Concilios XI y XV de Toledo se afirmó que cada hombre consta de dos sustancias —cuerpo y alma— y que, por tanto, en Cristo hay tres sustancias (DS 535, 567). Esta formulación es adecuada sólo en cuanto, frente al apolinarismo y arrianismo, recalca que Cristo es hombre verdadero. La teología trinitaria y cristológica plantean, en el ámbito teológico, la cuestión de la distinción entre la sustancia completa singular y su subsistencia. Todos los teólogos afirman la distinción, si bien discuten sobre si esta distinción es real, moral o lógica con fundamento real. La reflexión filosófica no parece capaz de dar en este punto una clara solución. La distinción entre naturaleza e hipóstasis es racionalmente alcanzable, si bien puede discutirse si este problema se habría planteado con tanta precisión sin los datos de la → revelación.

El Concilio de Vienne habla del alma espiritual como forma del cuerpo (DS 902), pero sin definir con ello la doctrina tomista de la *forma substantialis*. En 1079 Berengario de Tours tuvo que jurar la conversión sustancial (*substantialiter converti*) eucarística. El término *transsubstantiatio* se encuentra a partir del siglo XII, así como en el IV Concilio de Letrán (DS 802). La doctrina de la transustanciación fue ampliamente expuesta en el Concilio de Trento (DS 1642).

Por lo que respecta al significado del concepto de sustancia, debe notarse

que el pensamiento aristotélico-escolástico elabora este concepto partiendo de las cosas dadas en la naturaleza, pero esta perspectiva inicial no determina intrínsecamente el auténtico concepto de la sustancialidad. En su significación metafísica, la sustancialidad es intrínsecamente neutral respecto a lo material y a lo espiritual. Sustancialidad significa ser-en-sí o ser-para-sí. No es, por tanto, ninguna «cosificación» hablar del alma espiritual como sustancia. Puede, sin embargo, discutirse si es conveniente recurrir constantemente en la terminología teológica al concepto de sustancia, dado que tal concepto suscita en el hombre contemporáneo falsas interpretaciones. En todo caso, siempre será necesario interpretar rectamente el concepto de sustancia de modo que la conexión metafísica entre sustancia y ser, característica del pensamiento de Tomás de Aquino, se ponga adecuadamente de manifiesto.

Es una cuestión aún sin decidir en qué sentido puede hoy día hablarse filosóficamente de «sustancias». El intento de designar los átomos como «sustancias» y establecer así un principio unitario constituyente no tiene apenas consistencia científica. Parece más plausible dar el nombre de «entes materiales» a las partículas materiales elementales (y con ello relegar el concepto de sustancia al ámbito puramente filosófico-metafísico) o concebir la totalidad del mundo material como una sustancia. También aquí se pone de manifiesto la conveniencia de evitar el término sustancia, susceptible de diversos significados, y atender más bien al ser auténtico y unitario del ente. Es verdad que toda unidad del ente finito es siempre una unidad relativa y dependiente que se actualiza en un mundo diferenciado. Pero no puede considerarse la totalidad del mundo creado como una única sustancia, puesto que con ello se socavaría precisamente la destacada (aunque siempre finita y por ello relativa) independencia del ente humano. Por otra parte, debemos preguntarnos por la unidad y (relativa) independencia de las cosas finitas, y es claro que determinaciones tales como cantidad, cualidad y relación no pueden ser atribuidas inmediatamente a Dios como sustancia originaria. Respecto al ser de Dios, sólo puede hablarse de sustancia en un sentido analógico (→ analogía). Dios puede ser denominado sustancia en sentido eminente, puesto que es el ser originario, fundamento de sí mismo y de todo ente. Así no se encierra a Dios en un concepto «superior» a él, sino que el sentido de tales expresiones reside en afirmar, mediante un conocimiento analógico, a Dios como el absoluto fundamento originario de todo ente (→ conocimiento de Dios; → filosofía y teología).

L. Prat, *De la notion de substance*, París 1929; J. Jolivet, *La notion de substance*, París 1929; J. Hessen, *Das Substanzproblem in der Philosophie der Neuzeit*, Berlín-Bonn 1932; J. Vogelbacher, *Begriff und Erkenntnis der Substanz bei Aristoteles*, Limburgo 1932; A. Preiswerk, *Das Einzelne bei Platon und Aristoteles*: *Philologus*, Supplementband XXXII/1 (1939) 1-196; C. Arpe, *Substantia*: *Philologus* XCIV (1940) 65-78; J. Jalabert, *La théorie leibnizienne de la substance*, París 1947; S. Rehr, *Die Frage der Substanz nach Aristoteles*. Diss., Innsbruck 1948; J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto 1951; H. Dörrie, 'Υπόστασις. *Wort- und Bedeutungsgeschichte*, Gotinga 1955; O. Schweizer, *Person und hypostatische Union bei Thomas von Aquin*, Friburgo (Suiza) 1957; W. Büchel, *Quantenphysik und naturphilosophischer Substanzbegriff*: *Scholastik* 33 (1938) 161-185; E. Tugendhat,

Τὰ κατὰ τινοσ, Friburgo-Munich 1958; J. B. Lotz, *Ontologia*, Barcelona 1963, 536-597; H. Rombach, *Substanz - System - Struktur*, 2 vols., Friburgo 1965s; P. Mittelstaedt, *Philosophische Probleme der modernen Physik*, Mannheim ²1966, 126-142; J. B. Lotz, *Substancia*: SM VI (1976) 480-482.

J. MÖLLER