

DE LA SUSTANCIA ARISTOTELICA

José Ángel GARCÍA CUADRADO

Resumen

El personalismo rechaza la clásica definición de persona por considerar la noción de sustancia como un lastre de la filosofía aristotélica ya que se considera la sustancia como substrato inalterado detrás de las variaciones accidentales. Esta interpretación «cosista» proviene de la fenomenología que niega la condición sustancial de la persona: la persona es una realidad abierta, dinámica, que continuamente reobra sobre sí misma. Pero la interpretación cosista de la sustancia no se halla en la metafísica de Aristóteles, para quien la sustancia es principalmente el ser vivo. Además, para obtener la noción de sustancia Aristóteles no acude al mundo exterior (como afirma el personalismo) sino a la interioridad propia de un ser vivo libre. Desde esta perspectiva «vitalista» es posible llegar a una visión compatible con el personalismo.

Palabras clave: personalismo, Julián Marías, Xabier Zubiri, Hans Jonas, sustancialismo.

Living is the Being of the Person: an Understanding of the Aristotelic Substance

Abstract

Personalism rejects the classical definition of person and considers its notion of substance as a drag of Aristotelian philosophy because it regards substance as an unchanged principle behind variations in the accidents. This interpretation comes from phenomenology which denies the person's substantial condition: the person is an open and dynamic reality which continuously operates on himself. But such explanation of the substance is not found in the metaphysics of Aristotle, who identifies substance as mainly the living being. Moreover, in his notion of substance, Aristotle does not turn to the external world (as claimed by personalism) but to the proper interiority of a free living being. From this approach it is possible to achieve a view compatible with personalism.

Key words: Personalism, Julián Marías, Xabier Zubiri, Hans Jonas, Substantiality.

El personalismo se presenta en el contexto actual como un movimiento filosófico cuya principal seña de identidad radica en situar a la persona en el centro de su reflexión y de su estructura conceptual.¹ En su raíz, junto a diversas corrientes filosóficas contemporáneas como la fenomenología, se encuentra presente una impronta cristiana,² conectando así con la gran tradición patristica y escolástica. Sin embargo, uno de los aspectos más llamativos del personalismo es el rechazo más o menos explícito de la tradicional definición escolástica de persona, entendida como sustancia individual de naturaleza intelectual.³ La principal objeción que levanta el personalismo para aceptar esta definición se refiere al término «sustancia», ya que resultaría inapropiado para designar la específica singularidad del ser personal.

1. La concepción cosista de la sustancia

Para el personalismo –o al menos para un importante sector de esta escuela– la filosofía escolástica nacida a la sombra de la especulación teológica ha constituido una importante aportación para la reflexión antropológica, pero hoy en día se encuentra ya agotada como filosofía. Más concretamente, el tomismo no sería ya una filosofía reproponible en el mundo contemporáneo. «Se trataba, ciertamente, de una de las filosofías principales de la historia de las ideas, y por méritos propios [...]. Y su afinidad con el catolicismo le confería un lugar privilegiado dentro del pensamiento católico. Pero, a pesar de todo, se en-

¹ Seguiré la caracterización de la filosofía personalista propuesta por J. M. BURGOS, *Introducción al personalismo*. Madrid: Palabra, 2012. Se trata de una buena síntesis de las principales escuelas y autores personalistas, aunque necesariamente ofrezca una visión de conjunto que pasa por alto las diferencias, a veces no menores, entre las diversas corrientes personalistas.

² A pesar de que «el personalismo *no es una filosofía propiamente cristiana*, [...] la preocupación radical por el ser humano presente en el cristianismo ha hecho que de él brote la conceptualización del ser humano como persona». A. DOMINGO MORATALLA, *Un humanismo del siglo xx: el personalismo*. Madrid: Cincel, 1986, p. 45.

³ «La persona es el supuesto individual de naturaleza racional» [«Persona est naturae rationalis individua substantia»]. BOECIO, *Liber de persona et duabus naturis, contra Eutychen et Nestorium*, c. 3, PL 44, 1343 C-1343 D. «Y por eso en la citada definición de persona se pone sustancia individual, en cuanto que significa lo singular en el género de la sustancia; se añade también de naturaleza racional, en cuanto significa lo singular en las sustancias racionales» [«Et ideo in praedicta definitione personae ponitur substantia individua, in quantum significat singulare in genere substantiae, additur autem rationalis naturae, in quantum significat singulare in rationalibus substantiis»]. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 29, a. 1, c. «Y lo que se ha dicho acerca del supuesto, se ha de entender acerca de la persona en una naturaleza racional o intelectual, pues la persona, según Boecio, no es más que una sustancia individual de naturaleza racional». [«Et quod est dictum de supposito, intelligendum est de persona in creatura rationali vel intellectuali, quia nihil aliud est persona quam *rationalis naturae individua substantia*, secundum Boetium»]. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 2, a. 2, c.; «La persona no es más que la hipóstasis de tal naturaleza, esto es, racional». [«Nihil enim aliud est persona quam hypostasis talis naturae scilicet rationalis»]. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentes*, IV, 4, c. 38. «Y puesto que el individuo en el género de la sustancia se dice hipóstasis, en las sustancias racionales se dice también persona». [«Et quia individuum in genere substantiae dicitur hypostasis, in substantiis autem rationalibus dicitur etiam persona»]. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentes*, IV, c. 41. Un estudio completo y riguroso sobre la definición de persona en Boecio y Tomás de Aquino se encuentra en J. A. LOMBO, *La persona en Tomás de Aquino. Un estudio histórico y sistemático*. Roma: Apollinare Studi, 2001.

tendía que santo Tomás estaba demasiado alejado del mundo contemporáneo; su mundo era diverso y antiguo, el del Medioevo. Y, por genial que fuera, su filosofía no podía resolver los problemas del momento». ⁴ Una prueba paradigmática de la insuficiencia del tomismo se encuentra en su definición de persona, deudora del concepto aristotélico de sustancia.

En su libro programático del personalismo, Mounier propone la siguiente descripción de persona: «Una actividad vivida de autocreación, de comunicación y de adhesión, que es conocedora de sí y se conoce en su acto como un *movimiento de personalización*». ⁵ De estas palabras, parece seguirse que la persona se reduce a ser una actividad o un acto, dejando de lado cualquier referencia a un soporte ontológico. ⁶ ¿Qué razones mueven al fundador del personalismo a no referirse al supuesto metafísico de la actividad de la persona? Se podría responder que la preocupación de Mounier es reproponer una concepción de persona humana en un contexto social, entre el individualismo liberal y el colectivismo, y no tanto ofrecer una metafísica de la persona. ⁷ Serán otros filósofos posteriores los que acometerán esta tarea.

En España, Julián Marías –un personalista de espíritu aunque rechazaba tal denominación– explicita los motivos por los que no conviene tratar a la persona como una realidad sustancial: «Cuando, ya en la escolástica, se ha intentado pensar filosóficamente la persona, las nociones que han sido decisivas [...] [han sido] las de “propiedad” y “subsistencia” (*hypóstasis*). La famosa definición de Boecio, tan influyente –*persona est rationalis naturae individua substantia*–, ha partido de la noción aristotélica de *ousía* o *substantia*, pensada primeramente para las “cosas”, explicada siempre con los eternos ejemplos de la estatua y la cama, fundada en el viejo ideal griego de lo “independiente” o suficiente, de lo “separable” (*choristón*). El que esta sustancia o cosa que llamamos “persona” sea racional, será sin duda importante, pero no lo suficiente para reobrar sobre ese carácter de la *ousía* y modificar su modo de ser, su manera de realidad. La persona es una *hypóstasis* o *suppositum* como las demás, solo que de naturaleza racional». ⁸

Consecuentemente, Marías critica la noción boeciana de persona, porque entiende por sustancia la *hypóstasis*, es decir, lo que está debajo de sus propiedades o atributos, –lo que Aristóteles llamaba «accidentes». ⁹ La persona no puede ser sustancia porque no es

⁴ J. M. BURGOS, *Introducción al personalismo*, p. 38.

⁵ «[Personne] une activité vécue d'auto-création, de communication et d'adhésion, qui se saisit et se connaît dans son acte, comme *mouvement de personnalisation*». E. MOUNIER, *Le personalisme*. París: Presses Universitaires de France, 1951, p. 8.

⁶ «[...] é caratteristica di essa [definizione] proprio la mancanza di un riferimento al soggetto, cioè il rifiuto di una fondazione ontologico-metafisica del concetto di persona, che si si serva dei concetti di essere e di sostanza». E. BERTI, «Il concetto di persona nella storia del pensiero filosofico». *Persona e personalismo*. Padua: Gregoriana Libreria Editrice, 1992, p. 60.

⁷ Cfr. J. L. LORDA, *Antropología. Del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*. Madrid: Palabra, 1996, pp. 15-64.

⁸ J. MARIAS, *Antropología metafísica*. Madrid: Alianza Editorial, 1983, p. 41.

⁹ Cfr. J. MARIAS, *Persona*. Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 86.

una realidad acabada sino que es una realidad dinámica que a lo largo de su historia se va haciendo a sí misma.¹⁰ La persona se *hace a sí misma*, proyectivamente, en la expectativa, en el sueño y en el conflicto.¹¹ La persona, al no ser una realidad «dada», no es solamente lo que es sino también lo que puede ser, es un ser que tiende al futuro, es *futuriza*. No es como una cosa, es decir, solamente lo que es, sino que es real y al mismo tiempo irreal.¹² La persona es «esencialmente *imperfecta* en el sentido literal y etimológico de la palabra: es incompleta, inacabada, se está haciendo siempre, en perpetua inconclusión».¹³ En ella, «lejos de haber autarquía o suficiencia, la persona está definida por la indigencia, la menesterosidad, la irrealidad de la anticipación, hincada en una realidad que espera».¹⁴

Es fácil conjeturar que el rechazo de Marías a la substancialidad de la persona hunde sus raíces en Ortega y Gasset, quien al criticar la definición de hombre del Estagirita afirmaba: «Para Aristóteles [...] solo originariamente las cosas y su combinación en el mundo tienen realidad. El hombre no es sino una cosa entre las cosas, un pedazo de mundo. Solo secundariamente, gracias a que posee razón, tiene un papel especial y preeminente».¹⁵ Para el raciovitalismo orteguiano, la persona no es una cosa entre las cosas porque su acción revierte sobre sí misma, es protagonista de su propia vida, ya que va configurándose con su obrar libre.¹⁶

¹⁰ Cfr. J. MARIAS, *Antropología metafísica*, p. 43.

¹¹ Cfr. J. MARIAS, *Persona*, pp. 15-16.

¹² «La persona [...] no se limita a estar en el tiempo, único sentido en que las demás realidades participan de la temporalidad, sino que le pertenece el pasado, el presente y el futuro, en una original y única distensión que trasciende de sus tres formas. Esto hace que la realidad de la persona incluye como ingrediente esencial de ella irrealidad, lo que significa un extrañísimo privilegio ontológico». J. MARIAS, *Persona*, p. 91.

¹³ J. MARIAS, *Persona*, p. 92.

¹⁴ J. MARIAS, *Antropología metafísica*, p. 43. «Lejos de la “suficiencia” que fue el ideal ontológico de Grecia, especialmente del pensamiento eleático, la persona *necesita* innumerables cosas, siempre y en todos los sentidos». J. MARIAS, *Persona*, p. 92.

¹⁵ J. ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*, vol. 1. Madrid: Revista de Occidente, 1970⁶, p. 89.

¹⁶ En todo caso, en Ortega se halla ya presente la disolución del ser sustancial. «La metafísica nació, allá en Grecia, en el primer tercio del siglo v, como la pesquisa del ser de las cosas, pero entendiendo por su ser lo que ellas son, diríamos, por su cuenta y no meramente lo que *son para* nosotros. Es el ser en sí y por sí de las cosas. Aquella ciencia que un cartesiano, a fines del siglo xvii, llamó ontología, se esfuerza denodadamente, trasuda y se extenua desde hace veinticinco siglos en encontrar ese ser de las cosas. Pero la pertinacia del esfuerzo revela que ese ser de las cosas que se busca no ha sido aún suficientemente encontrado. Lo cual sería razón nada parva para sospechar que no lo tienen; pero es, sin duda, razón sobrada que si lo tienen es problemático y es, en cambio, evidente que no lo ostenta. De otro modo nos sería notorio y archisabido. Esto me llevó hace muchos años a la audaz opinión de que el ser de las cosas, en cuanto ser propio de ellas aparte del hombre, es solo una hipótesis como lo son todas las ideas científicas. Con ello volvemos patas arriba toda la filosofía [...]. Solo diré que entre las muchas respuestas que se han dado a la pregunta ¿qué son las cosas?, ha corrido la mejor fortuna en la Historia la que dio Aristóteles diciendo que son sustancias, por tanto, que las cosas consisten últimamente en sustancialidad. Pero es también conocido de todos el hecho de que esta respuesta dejó hace mucho de satisfacer a las mentes occidentales y hubo que buscar otras». J. ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*, pp. 112-113, nota 1.

Por su parte, Xavier Zubiri –otro filósofo encuadrado también en el personalismo y que influyó asimismo en Marías– ofrece igualmente reparos en aceptar la noción aristotélica de sustancia aplicada a la persona. Zubiri pretende reelaborar la metafísica clásica para entrar en diálogo con la antropología contemporánea, lo que le llevará a rechazar el concepto de sustancia para explicar a la persona: el que conoce no es un sujeto tras sus actos, ni una «sustancia». Este último término sugiere un tipo de unidad formada por la inherencia de diversas propiedades accidentales en un sujeto más bien pasivo que les confiere apoyo, firmeza y unidad. Esta versión de la idea clásica de sustancia ha podido tomar cuerpo al olvidarse el sentido integral de la sustancia como *ousía*, reduciéndolo sin más a su valor como *hypokeimenon* (*sub-stantia*).¹⁷ Para Zubiri, la noción de sustancia parece dificultar la cabal comprensión de la realidad humana, mientras que la «sustantividad» connota una realidad que está toda entera presente en cada una de sus dimensiones. «En una dimensión se hallarían implicadas de una u otra forma todas las demás. La visión sustancialista no sería adecuada en cuanto no da razón de la mutua interrelación de las notas que constituyen la realidad (sustantividad)».¹⁸ La sustantividad incluye no solo propiedades que brotan de la naturaleza de la sustancia, sino también las que obtiene por apropiación: «Hay una realidad sustantiva, la humana, en la que [...], además de las propiedades formales que emergen “naturalmente” de las sustancias que la componen, la sustantividad humana tiene otras cuya raíz no es una “emergencia” sino una “apropiación”: la apropiación de posibilidades. [...] Por un lado, esa realidad es, como cualquier sustancia, sujeto de propiedades que posee por razón de las sustancias que la componen. Pero, por otro, no está “por bajo-de” sus propiedades sino justamente al revés, está “por encima-de” ellas, puesto que se las apropia por aceptación».¹⁹ Así pues, Zubiri se distancia de la noción clásica de sustancia al percibir lo real como una unidad de notas que le lleva a defender el *carácter sistemático de la realidad*: no es preciso afirmar que la realidad sea algo distinto de sus notas, bajo ellas, a modo de núcleo que les dé carácter real.²⁰

En definitiva, el rechazo de la noción de sustancia aplicada a la persona proviene, según el personalismo, del lastre del pensamiento griego, «que describe al hombre empleando nociones filosóficas concebidas para objetos o animales aplicándoles ligeras modificaciones, con el resultado de que lo específicamente humano, lo que constituye al hombre como persona, queda oscurecido o incluso desaparece al pensar al hombre

¹⁷ Cfr. A. LÓPEZ QUINTÁS, *El pensamiento filosófico de Ortega y D'Ors: una clave de interpretación*. Madrid: Guadarrama, 1972, p. 28, nota 3bis.

¹⁸ M. I. ZORROZA, *La filosofía de lo real en Xavier Zubiri*. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003, p. 90.

¹⁹ X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1985, p. 159.

²⁰ Cfr. M. I. ZORROZA, *La filosofía de lo real en Xavier Zubiri*, p. 60.

como una cosa o un animal solo que con unas características especiales». ²¹ De esta interpretación cosista se sigue que «para los griegos, el hombre era una cosa más en el mundo de la naturaleza –particular, sin duda, pero una de ellas–, mientras que en Occidente, por influencia del cristianismo, emerge con fuerza de ese mundo distinguiéndose radicalmente. Esta emergencia, que establece una insalvable separación entre los hombres y el resto de seres, tiene unas consecuencias estructurales que no fueron suficientemente valoradas por la filosofía clásica, excesivamente dependiente de los postulados metafísicos griegos. Consecuentemente, se teorizaba primero el ser y sus categorías y, posteriormente, mediante la aplicación de la analogía, se procuraba alcanzar al hombre». ²² Antes de proseguir la exposición quisiera llamar la atención sobre el hecho de que cosas y animales son englobados en una misma categoría de seres. Quizás esta asimilación obedezca a la tradición mecanicista cartesiana, donde los animales se asimilan a las máquinas. Nos podemos preguntar: ¿es correcta esta interpretación del pensamiento griego, y de Aristóteles en particular? Antes de cuestionarnos la validez de esta interpretación cosista de los griegos vamos todavía a ahondar en las raíces filosóficas de la misma.

2. Raíces de la interpretación cosista de la sustancia

La renuencia personalista hacia la noción de sustancia parece deberse principalmente a Max Scheler, quien denuncia con fuerza la concepción cosista de la sustancia aristotélica. En su última obra, *El puesto del hombre en el cosmos*, afirma sin ambages que «la doctrina sustancial del alma se basa en la incorrecta aplicación de la categoría externa de cosa o, en su forma más antigua, en la distinción, inspirada en lo orgánico, y posterior aplicación de las categorías de “materia” y “forma” a la relación de cuerpo y alma (santo Tomás de Aquino). Ambas aplicaciones de categorías cosmológicas al centro del ser del hombre son desacertadas». ²³ En todo caso, para Scheler, «el centro de la actividad espiritual, la persona humana, no es una sustancia, sino una ordenación monárquica de actos, uno de los cuales hace las veces de dirección y guía y se dirige al valor y la idea con los que el hombre se “identifica” en cada caso». ²⁴

Esta propuesta de Scheler había ya encontrado una formulación precisa en *El formalismo en la ética* donde considera que «la persona no es una *res*, una sustancia que que-

²¹ J. M. BURGOS, *Introducción al personalismo*, p. 253. Cfr. del mismo autor *Repensar la naturaleza humana*. Pamplona: Eunsa, 2007, pp. 58-64.

²² J. M. BURGOS, *Repensar la naturaleza humana*, p. 254. Sobre los límites de esta analogía, cfr. J. M. BURGOS, *Reconstruir la persona: ensayos personalistas*. Madrid: Palabra, 2009, pp. 133-159.

²³ M. SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos*. Barcelona: Alba Editorial, 2000, p. 96.

²⁴ M. SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos*, p. 97.

de por debajo de los actos, que se sitúe fuera y tras lo inmediatamente vivido».²⁵ Según la interpretación aristotélica recibida, la sustancia es una realidad que permanece como al margen de sus actos; por el contrario, para Scheler, «la persona *existe* y se vive únicamente como ser *realizador de actos*, y de ningún modo se halla “tras de estos”, o “sobre ellos”, ni es tampoco algo que, como un punto en reposo, tuviera “por cima” la realización y el curso de sus actos».²⁶ Scheler se propone definir a la persona como «unidad de variación», pero la unidad, la identidad, consiste solo en la dirección cualitativa de este mismo puro devenir otro. Lo que propone entonces es dejar de hablar del «cambiar» que tendría lugar en el ámbito de la sustancia, para utilizar otros conceptos que no exigen la idea de sustancia.²⁷ Scheler entiende la unidad del yo como *unidad en la variación*, frente a la unidad sustancial del cambio. El yo no es sustancia, porque no cambia como las sustancias; en las variaciones del yo, no hay una sustancia subyacente que experimente cambios: «En *cada* acto plenamente concreto se halla la *persona* íntegra, y “*varia*” también toda la persona en y por cada acto, sin que su ser se agote en cualquiera de sus actos o “cambie” como una cosa en el tiempo. En el concepto de “variación”, en el sentido del puro “*tornarse otro*”, nada hay de un tiempo que haga posible el tornarse otro, ni mucho menos una variación cósmica; tampoco es dada en ella una “sucesión” en ese hacerse otro».²⁸ En definitiva, Scheler rechaza la idea de permanencia sustancial a través de los cambios: «[...] *no* es necesario un *ser permanente* que se conserve el mismo en esa sucesión, para asegurar la “identidad de la persona individual”. La identidad reside solamente en la dirección cualitativa de ese puro tornarse otro».²⁹ El filósofo alemán huye de considerar a la persona como una realidad ya acabada, pues la personalidad es una realidad del ejecutor de los actos modelada por la apropiación de los mismos. «Una diferencia crucial entre la persona y las cosas reside en que el carácter sustancial de la persona no la convierte en algo definitivamente hecho».³⁰ En otras palabras, «la personalidad es lo que el hombre va haciendo de sí mismo en la apropiación de los actos. Los actos refiguran la propia realidad del ejecutor. En lugar de entender la sustancia como *sub-stante*, la caracterizaríamos como *supra-stante*, pues el yo tiene sus propiedades por apropiación (en decisiones libres)».³¹ Esto

²⁵ Cfr. P. FERNÁNDEZ BEITES, *Tiempo y sujeto. Después de Heidegger*. Madrid: Encuentro, 2010, p. 247.

²⁶ M. SCHELER, *Ética*. Traducción de H. Rodríguez Sanz. Madrid: Caparrós, 2001, p. 515.

²⁷ Cfr. P. FERNÁNDEZ BEITES, *Tiempo y sujeto*, p. 258.

²⁸ M. SCHELER, *Ética*, p. 515.

²⁹ M. SCHELER, *Ética*, p. 515.

³⁰ P. FERNÁNDEZ BEITES, *Tiempo y sujeto*, p. 323.

³¹ P. FERNÁNDEZ BEITES, *Tiempo y sujeto*, p. 324. «La unidad permanente que denominamos “yo”, no se limita a “ser” sin más, como la sustancia clásica, sino que su ser consiste muy principalmente en “saberse siendo”. Y, por tanto, en saberse como siendo ahora en parte acto presente y en parte acto retencional del pasado». P. FERNÁNDEZ BEITES, *Tiempo y sujeto*, p. 168.

implica que los actos del pasado no solo dejan su huella en la cosa (como sucede en un fósil), sino que ese pasado se retiene en el yo que se refigura constantemente. «Las vivencias no van unificándose en el yo al modo como los accidentes van inhiriendo en la sustancia cósmica: en estas sustancias cósmicas, lo único que permanece es el presente. Lo peculiar de la subjetividad es unificar el pasado con el nuevo presente: no sustituyéndolo por el presente, sino conservándolo como pasado: el pasado permanece como pasado».³²

La cuestión que ahora nos planteamos es si la hermenéutica de Scheler –heredada por el personalismo– es correcta. Según esta interpretación la persona se distancia de sus actos como una realidad inmutable que solo varía accidentalmente. Me detendré a considerar más concretamente la indebida aplicación al hombre de la noción de sustancia tomada de las cosas, tal como parece afirmar el personalismo.

3. H. Jonas: del panvitalismo griego al panmecanicismo cartesiano

Hans Jonas se cuestionó la interpretación «cosista» de la sustancia griega, según la cual la realidad básica de la realidad es la materia inanimada sobre la que se superponen diversos estratos: vida, sensación e inteligencia. Para Jonas, el proceso sería justamente el inverso: es de la experiencia básica del ser vivo desde la que se elabora la noción general de ser: «En los comienzos de la interpretación humana del ser, había vida por todas partes, y ser era lo mismo que tener vida [...] El “alma” bañaba el todo de la realidad y se encontraba a sí misma en todo lugar. No se había descubierto “mera” materia, es decir, realmente inanimada, “muerta”. En efecto, su existencia, algo con lo que hoy estamos familiarizados, es todo menos evidente [...]. En el escenario terrestre que rodea a la formación de toda experiencia, la vida domina y llena con su presencia todo el primer plano que se ofrece a la mirada directa del hombre [...]; la mayor parte de lo que hoy reconocemos como inanimado se halla tan íntimamente entretejido con el dinamismo de la vida que parece participar de su naturaleza propia».³³ Así pues, para el mundo griego la experiencia primaria era panvitalista, pues la presencia de la vida aparece como evidente en todo lo que existe. Desde el panvitalismo lo que debe ser explicado es la muerte y lo inanimado.

La revolución copernicana descubrió la inmensidad del espacio cósmico en el que la parte proporcional de vida dentro de la totalidad de las cosas existentes es muy pequeña. Se produce así un giro en la concepción de la realidad: en el pensamiento moderno, lo natural y comprensible es inanimado, mientras que se torna problemática la explica-

³² P. FERNÁNDEZ BEITES, *Tiempo y sujeto*, pp. 195-196.

³³ H. JONAS, *El principio vida. Hacia una biología filosófica*. Traducción de J. Mardomingo. Madrid: Editorial Trotta, 2000, p. 21.

ción de la vida. «Partiendo de las ciencias de la naturaleza, ha llegado a dominar el conocimiento de toda la realidad una ontología cuyo sustrato es la pura materia, desnuda de todo rasgo de vida. Lo que en la fase animista ni siquiera se había descubierto, ha llegado ahora a inundar el conjunto de la realidad, sin dejar espacio para ninguna otra cosa. El universo de la cosmología moderna, enormemente ampliado, es un campo de masas inanimadas y fuerzas que no persiguen finalidad alguna, cuyos procesos discurren según leyes constantes de conformidad con su distribución cuantitativa en el espacio. Este desnudo sustrato de toda la realidad solo se pudo alcanzar apartando cada vez más todas las características vitales de los hallazgos físicos y prohibiendo estrictamente proyectar en su imagen la vitalidad que sentimos en nosotros mismos».³⁴ De este modo, las ciencias naturales se proponen el ideal «objetivista» según el cual se debe evitar cuidadosamente todo antropomorfismo, como la existencia de una finalidad en la naturaleza. El conocimiento de la naturaleza se reduce a lo extenso, susceptible de medida (matemáticas), lo que constituye lo esencial y lo único real: «Esto implica a su vez que *lo carente de vida* se convierte en lo cognoscible por excelencia, en el fundamento explicativo de todo, y por ello también en el reconocido fundamento ontológico de todo. Es tanto el estado “natural” como el estado originario de las cosas».³⁵ Por consiguiente, la ausencia de vida es la regla; la vida es la excepción que se explica a partir de lo carente de vida. Se comprende así que, para el dualismo cartesiano, lo orgánico sea un pedazo del mundo, nada esencialmente distinto del mundo.³⁶

4. La interpretación de la sustancia aristotélica desde el panvitalismo

Si la hipótesis apuntada por Jonas fuera cierta, la interpretación de la sustancia aristotélica debería hacerse desde esa misma perspectiva «panvitalista». Por consiguiente, cuando el Estagirita habla de sustancias no se referiría en primer lugar a cosas o artefactos materiales sino a sustancias vivas, y desde ellas, como con cierta impropiedad, se pasaría a designar a los seres inertes. Un estudio exhaustivo de la cuestión excede con mucho los estrechos límites de estas páginas; me limitaré a indicar tan solo algunos pasajes del mismo Aristóteles que permiten avanzar en esa línea interpretativa.

Para el Estagirita, el ser se dice de muchas maneras: ser en acto y ser en potencia; ser sustancial y ser accidental; etc.³⁷ Consiguientemente, también la sustancia se puede

³⁴ H. JONAS, *El principio vida*, p. 24.

³⁵ H. JONAS, *El principio vida*, p. 24.

³⁶ Cfr. H. JONAS, *El principio vida*, p. 25.

³⁷ Una aproximación a la diversidad semántica del verbo «ser» se puede encontrar en A. LLANO, *Metafísica y lenguaje*. Pamplona: Eunsa, 2011³, pp. 105-165.

predicar en diversos sentidos, unos más propios y principales que otros. En la *Metafísica*, Aristóteles se pregunta qué es la sustancia y le otorga las propiedades de la separabilidad (posibilidad de existir en sí y no en otro) y la determinación de ser un «esto». Así, vendría a ser equivalente a la «esencia» o «quididad» de los seres.³⁸ Poco después distingue distintos tipos de sustancias: «dos naturales y una inmóvil».³⁹ Entre las naturales hay sustancias sujetas a movimiento, que son corruptibles como los cuerpos terrestres, y sustancias eternas o incorruptibles como los cuerpos celestes. Y además hay una sustancia inmóvil: Dios, que es acto puro de entender, que entendiéndose a sí mismo es perfecto y feliz.⁴⁰ Este sería el modelo más perfecto de sustancia, un viviente siempre pensante.

Dentro mismo de la *Metafísica* se pueden encontrar textos en los que el Estagirita parece señalar que el paradigma o modelo de sustancia se halla en el mundo de los vivientes u objetos naturales. En efecto, al hablar de las sustancias no se refiere principalmente al compuesto hilemórfico sino a la forma, y más concretamente a «esta» forma particular.⁴¹ El primer uso del término «sustancia» se refiere a la forma pura o sustancias separadas, en las que la forma no entra en composición con la materia. En los seres vivos sí se halla esa composición materia/forma, pero el grado de dependencia de la forma con respecto a la materia es limitado, pues la forma viviente no precisa «esta» materia concreta, sino más bien un tipo de materia que constantemente se renueva.⁴² Sin la sustitución de la materia mediante procesos metabólicos, el ser vivo se agosta y

³⁸ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, VII, c. 1, 1028a 10-1028b 7. Sigo la traducción de V. García Yebra, Madrid: Gredos, 1992³. Sobre esta cuestión, cfr. C. ROSSITO, «Metafísica». *Guida ad Aristotele*, E. Berti (ed.). Bari: Laterza, 2007⁴, pp. 224-239.

³⁹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, c. 6, 1071b 4.

⁴⁰ Para un estudio sobre los distintos tipos de sustancias en Aristóteles, Cfr. E. G. KATAYAMA, *Aristotle on artifacts: A metaphysical puzzle*. Albany, NY: State University of New York Press, 1999.

⁴¹ «Traditionally it has been assumed that forms are universal. But it is of the very nature of ultimate subjects that they cannot be predicated and hence cannot be universal. Therefore, if substantial forms are the ultimate subjects they must be particular. A moment's reflection, though, shows that this is a view to which Aristotle is committed anyway. For in Z 13 he argues at length that no universal can be a substance. But since he also wants forms to be substances, he has to deny that forms are universal. And, in fact, we do find him claiming that the form of a particular object is peculiar to that object, just as its matter is; Socrates' form, i.e., his soul, is different from Plato's form, i.e., Plato's soul [...]. We find Aristotle even claiming that the form is a particular this [...]. And, of course, he has to claim that a form is a particular this, if he wants forms to be substances, since he assumes that a substance has to be a particular this. It was for this reason that Aristotle rejects the claim of matter to be substance: matter is only potentially a particular this». M. FREDE, «Substance in Aristotle's *Metaphysics*». A. Gotthelf (ed.). *Aristotle on Nature and Living Things*. Pittsburgh: Mathesis Publications, 1985, pp. 22-23.

⁴² «Esta marcada inflexión formalista explica que, justamente a la inversa de lo que ocurre con los modelos mecanicistas dominantes en la Modernidad, el modelo de causalidad elaborado por Aristóteles muestre más potencial explicativo en el ámbito correspondiente a los fenómenos biológicos que en el ámbito correspondiente a los fenómenos puramente mecánicos». A. VIGO, «Explicación causal y holismo de trasfondo en la filosofía natural de Aristóteles». *Kriterion* (Belo Horizonte), 122 (2010), p. 594.

finalmente muere.⁴³ El ser vivo es una realidad acabada y autónoma solo relativamente, pues necesita interactuar con el entorno para mantenerse en vida.⁴⁴ Para Aristóteles, los seres inertes no son propiamente sustancias y solo de una manera traslaticia pueden ser designados como tales.⁴⁵ Para Aristóteles, «aunque se admita la existencia de sustancias en el mundo no viviente, es claro que la noción de sustancia se realiza de modo primario en los vivientes, que tienen una unidad y una individualidad especialmente fuertes».⁴⁶ Así, por ejemplo, el Estagirita afirma que las sustancias en grado sumo son el hombre o el vegetal,⁴⁷ el caballo o el mulo⁴⁸ o seres semejantes.

Todo esto nos lleva a pensar en las estrechas vinculaciones dentro del pensamiento aristotélico entre metafísica y biología, tal como diversos intérpretes han subrayado en los últimos años.⁴⁹ Esta vinculación se aprecia de manera particularmente clara en el

⁴³ «Aristotle tends to, or in fact does, restrict substances to natural objects [...]. It is not entirely clear whether this is supposed to restrict substances to animate things, but these certainly are paradigms of natural objects. So let us first consider them. In their case the form is the soul. Let us regard this soul as the organization of an object, or its disposition to behave or to lead the kind of life characteristic of that kind of object. The organization of the object is such as to have a good chance to survive changes in the environment, or such that the object has a good chance to keep functioning for some time and so to stay in existence. This will involve the thing's changing, e.g., its place to take in food or to evade an enemy, or its temperature in case of an inflammation. It also involves exchange of the matter so disposed». M. FREDE, «Substance in Aristotle's *Metaphysics*», p. 21. Los textos aristotélicos que avalan esta interpretación son: *Metafísica*, 1032a 19; 1034a 4; 1041b 28-30; 1043b 21-22.

⁴⁴ La relación con el entorno resulta esencial para la determinación del ser vivo frente a la mera materia inerte. Cfr. A. VIGO, «Explicación causal y holismo de trasfondo en la filosofía natural de Aristóteles», pp. 587-615.

⁴⁵ «Pero si las sustancias de las cosas corruptibles son o no separables, no está aún claro, aunque es evidente que las de algunas no pueden serlo, concretamente las de aquellas que no pueden existir aparte de los singulares, por ejemplo una casa o un utensilio. Quizá, en efecto, ni siquiera son sustancias estas cosas ni ninguna otra de las no constituidas por la naturaleza, ya que puede pensarse que solo la naturaleza es la sustancia en las cosas corruptibles». ARISTÓTELES, *Metafísica*, VIII, c. 3, 1043b 17-23. Cfr. S. H. COHEN, *Aristotle on Nature and Incomplete Substance*. Cambridge: University Press, 1996, pp. 136-178.

⁴⁶ M. ARTIGAS, *Filosofía de la Naturaleza*. Pamplona: Eunsa, 1998⁴, p. 246.

⁴⁷ «Y las generaciones naturales son aquellas cuyo desarrollo procede de la naturaleza; y aquello desde lo que algo se genera es lo que llamamos materia, y aquello por obra de lo cual se genera es alguno de los entes naturales, y el algo que se genera es un hombre o una planta o alguna otra cosa semejante, de las que decimos que son sustancias en grado sumo —y todas las cosas que se generan por naturaleza o por arte tienen materia; es posible, en efecto, que cada una de ellas sea o no sea, y esto es la materia en cada una—; pero, en general, aquello desde lo que y según lo que se genera es naturaleza (pues lo que es generado tiene naturaleza, por ejemplo una planta o un animal), y aquello por obra de lo cual se genera es la naturaleza llamada específica, que es de la misma especie (pero esta está en otro); pues un hombre genera a un hombre». ARISTÓTELES, *Metafísica*, VII, c. 7, 1032a 17-25.

⁴⁸ «Es también claro que, en algunos casos, lo generante es tal cual lo generado, pero no idéntico ni numéricamente uno, sino uno en especie, por ejemplo en las cosas naturales —pues un hombre engendra a un hombre— si no se genera algo al margen de la naturaleza, como cuando un caballo engendra un mulo [...]. De suerte que está claro que para nada se necesita suponer una especie como modelo (pues se requerirían sobre todo en estas cosas, ya que estas son sustancias en grado sumo), sino que basta que lo generante actúe y sea causa de la especie en la materia». ARISTÓTELES, *Metafísica*, VII, c. 9, 1033b 30-1034a 5.

⁴⁹ «Non è tuttavia da escludere che ci sia stato un effetto di ritomo: è possibile, in particolare, che la riflessione sulla struttura dei processi del mondo vivente abbia a sua volta influenzato la matura riflessione ontologica di Aristotele, come essa è sviluppata soprattutto dai libri Z e H della *Metafísica*». M. VEGETTI, «Biologia». *Guida ad Aristotele*. E.

texto del *De anima* donde el Estagirita afirma que, para los seres vivos, el vivir es su ser: «La entidad es causa del ser para todas las cosas; ahora bien, el ser es para los vivientes el vivir y el alma es su causa principio».⁵⁰ Cuando Aristóteles quiere explicar qué es el ser recurre a aquello que para nosotros es más conocido: la vida. Así como la vida es el acto primero por el cual el ser vivo es tal, y es principio de las operaciones vitales (nutrición, crecimiento, generación, además del conocimiento y apetición en los seres cognoscitivos), así el acto de ser es el primer acto de todo ser y el soporte último de sus propiedades. «Experimentamos lo que es la vida experimentando la vida como nuestro ser, es decir, como el ser de las personas».⁵¹

Por otro lado, que la vida sea el acto de ser del viviente no se conoce únicamente como fruto de una inducción a partir de la observación del mundo natural, sino principalmente como constatación de una experiencia interna de la existencia vivida. Es decir, Aristóteles acude a la experiencia que el hombre puede adquirir cuando se percibe a sí mismo como fuente de su propio obrar. Por esta razón, Jonas afirma: «Al ser cosas vivas y materiales, en nuestra autoexperiencia tenemos, por así decir, mirillas que dan a la interioridad de la sustancia, y de esa manera disponemos de una representación (o de la posibilidad de una representación) no solo de cómo se extiende lo real por el espacio e interacciona entre sí, sino también de qué es ser real, producir efectos y sufrirlos».⁵² Jonas propone interpretar las categorías de causa, finalidad o agente desde esta autoexperiencia de la vida humana. Concretamente, al tratar de los procesos teleológicos, «la disposición y el comportamiento teleológicos del organismo no son algo que la descripción pueda elegir si así lo desea. Más bien, y como indica el testimonio de la propia perceptividad orgánica de cada uno de nosotros, son la manifestación externa de la interioridad de la sustancia. Añadamos esta implicación: no hay organismo sin teleología, no hay teleología sin interioridad, y en definitiva: la vida solamente puede ser conocida por la vida».⁵³ Y podríamos añadir ahora: la sustancia se conoce por la sustancia, y el ser se conoce por el ser. Igualmente, Spaemann afirma: «Solo a partir de la vida consciente –es decir, de nuestra situación– podemos hablar adecuadamente de vida no humana (no consciente). Carecemos de acceso directo a esa vida. Solo po-

Berti (ed.), Bari: Laterza, 2007⁴, p. 179. Además de los textos citados pueden añadirse otros trabajos donde se subraya la doctrina biológica de Aristóteles como fuente de su metafísica: L. A. KOSMAN, «Animals and another beings in Aristotle», *Philosophical issues in Aristotle's biology*. A. Gotthelf & J. G. Lennox (eds.). Cambridge: University Press, 1987, pp. 360-391; M. MARTÍ SÁNCHEZ, «Esencia y causas en y a través de los movimientos naturales. Desde Aristóteles y en diálogo con Alicia Juarro», *Scientia et Fides*, 2 (2014), pp. 67–92.

⁵⁰ ARISTÓTELES, *De anima*, II, c. 4, 415b 13-14. «Vivere viventibus est esse». Sigo la traducción de T. Calvo Matínez, Madrid: Gredos, 1994³.

⁵¹ R. SPAEMANN, *Personas: acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»*. Traducción J. L. del Barco. Pamplona: Eunsa, 2010², p. 157.

⁵² H. JONAS, *El principio vida*, p. 140.

⁵³ H. JONAS, *El principio vida*, p. 139.

demos considerarla consciente sustrayéndole la conciencia». ⁵⁴ De la misma manera, «si queremos atribuir realidad a algo existente inanimado, entonces solo podemos hacerlo en la medida que determinamos el ser de ese algo como similar a la vida, de la que eliminamos ciertos fenómenos característicos de lo vital, como el metabolismo». ⁵⁵

Adoptar esta óptica de la «mirada interior» puede ser tachado de «antropomorfismo» por trasponer indebidamente la experiencia humana a los seres no humanos, *como si* estos se dirigieran a fines o causaran acciones del mismo modo a como el hombre se mueve por fines o mueve a otros seres. ⁵⁶ Pero la cuestión de la substancialidad ya se plantea antes de aplicarse al mundo no humano; la noción de sustancia puede ser percibida por la autoexperiencia humana antes de hacerse extensiva a las cosas. El paso a asignar el carácter de sustancia a las realidades no humanas es algo secundario, acerca de lo cual Aristóteles no tiene inconveniente en señalar cierta impropiedad de esta asignación.

El Estagirita no solo aplica –con la impropiedad requerida– el carácter de sustancia a las realidades infrahumanas, pues la substancialidad no se dirige solo ni principalmente hacia abajo, sino fundamentalmente «hacia arriba», es decir, hacia las sustancias separadas y, en última instancia, a Dios. El Estagirita parece seguir esta secuencia lógica: el ser humano tiene experiencia de su propio conocimiento, abstracto, desligado de lo material, lo que permite la vuelta sobre sí, esto es, la reflexión autoconsciente. Con todo, el conocimiento humano trasciende la materialidad propia del conocimiento animal, pero no puede prescindir por completo de toda materialidad (la conversión a las imágenes sigue siendo necesaria para el conocer). Pero es posible advertir un plano superior donde la transparencia y autoconciencia sea total, dejada ya toda materialidad sensible: es el conocimiento propio de las sustancias separadas. En esta línea, Aristóteles describe el Ente supremo o Sustancia perfecta con estas palabras: «Y tiene vida, pues el acto del entendimiento es vida, y Él es el acto. Y el acto por sí de Él es vida nobilísima y eterna. Afirmamos, por tanto, que Dios es un viviente eterno nobilísimo, de suerte

⁵⁴ R. SPAEMANN, «Realidad como antropomorfismo». Ética, política y cristianismo. Traducción de J. M. Barrio y R. Barrio. Madrid: Palabra, 2007, p. 198.

⁵⁵ R. SPAEMANN, «Realidad como antropomorfismo», p. 198. De modo similar se manifiesta un buen conocedor del pensamiento aristotélico: «Per Aristotele non è partendo del mondo inerte che si capisce il mondo vivente, ma è vero il contrario, è partendo del mondo vivente si capisce la totalità». E. BERTI, *Struttura e significato della Metafisica di Aristotle*. Roma: Edsac, 2006, p. 94.

⁵⁶ Por lo demás, renunciar al modo antropomórfico de acceder a la realidad es un modo de disolver al hombre mismo. «El pensamiento de que algo es, es inseparable del pensamiento de su identidad. Y precisamente ese pensamiento constituye un antropomorfismo fundamental. Si nos desprendemos de las cosas, entonces también hemos de desprendernos de nosotros mismos. Renunciar al antropomorfismo es, finalmente, renunciar al hombre mismo, es decir, a la consideración humana del hombre. El hombre se vuelve antropomórfico para sí mismo. Es la última cosa que se disuelve. El resultado es un mundo sin sujeto, indiferente, un mundo de objetos que no lo son para nadie». R. SPAEMANN, «Realidad como antropomorfismo», pp. 201-202.

que Dios tiene vida y duración continua y eterna; pues Dios es esto». ⁵⁷ En la cima del conocer se encuentra Dios, puro conocer, o mejor dicho, un puro conocerse a sí mismo. Aunque la noción de sustancia se haya forjado a partir de la experiencia de la propia conciencia humana, el analogado principal de «sustancia» se halla de manera plena en la sustancia que se piensa a sí misma.

5. La rectificación de la interpretación cosista de sustancia

El personalismo parece abocado a renunciar a la definición tomista de persona porque esta se encuentra lastrada por la noción aristotélica de sustancia tomada de la cosmología para aplicarla –inadecuadamente– a la realidad personal. Pero renunciar al carácter sustancial de la persona implica el riesgo real de caer en un puro actualismo y la consiguiente disolución del yo personal, tal como ha sostenido Parfit, ⁵⁸ entre otros. Berti señala con cierta perplejidad que las corrientes antipersonalistas coinciden con el personalismo en la negación de la substancialidad de la persona. ⁵⁹ Sin embargo, los filósofos personalistas no desean la disolución de lo que constituye el centro de su reflexión: la persona.

Para evitar caer en el actualismo los mismos filósofos personalistas inician una maniobra de rescate de la noción clásica de sustancia, pero alejándola de toda interpretación «cosista», interpretación, por otro lado, forjada por ellos mismos al adoptarla acríticamente de la fenomenología y del existencialismo. Esta recuperación de la sustancia aristotélica parece llevarse a cabo de la manera más ortodoxamente aristotélica: «La consistencia ontológica de la realidad tiene su punto culminante en la persona, que no es un mero sucederse de vivencias ni un puro flujo de conciencia, sino *un sujeto subsistente (substancial), que mantiene su identidad a través de los cambios*. Es cierto que el hombre cambia profundamente, pero no por completo. Hay un algo: el “yo”, el *suppositum*, el quién subsistente, la sustancia, que permanece invariable y nos permite establecer y fundar la identidad y continuidad las personas». ⁶⁰ Ningún aristotélico podría ver reflejada de manera más coherente la doctrina del Estagirita. Igualmente, desde el personalismo se admite sin reservas que «si no hubiera en la sustancia aristotélica nada más que independencia en el ser, entonces habría poca controversia sobre la substancialidad de las personas; prácticamente todo el mundo afirmarí­a que las personas

⁵⁷ ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, c. 7, 1072b 27-30.

⁵⁸ Cfr. D. PARFIT, *Razones y personas*. Boadilla del Monte (Madrid): A. Machado Libros, 2004. En respuesta a estas propuestas: D. WIGGINS, *Sameness and substance renewed*. Cambridge: University Press, 2001. El libro de Parfit apareció en 1984.

⁵⁹ «È significativo che tutte queste posizioni tendano a concepire la persona come attività, negandole il carattere della sostanzialità, esattamente come fanno molte forme di personalismo». E. BERTI, «Il concetto di persona», p. 64.

⁶⁰ J. M. BURGOS, *Introducción al personalismo*, pp. 266-267. El subrayado es del original.

son substancias. La controversia surge porque la substancia aristotélica da la impresión de ser incurablemente “cosmológica”, hostil a la subjetividad personal». ⁶¹ Pero es precisamente esta interpretación cosmológica la que debería ser justificada.

Julián Marías –uno de los máximos críticos de la substancialidad de la persona– es uno de los que de manera más explícita dirige el «rescate» de la sustancia para no caer en la disolución de la persona en el actualismo. Para ello acaba reconociendo que no es forzoso renunciar al concepto aristotélico de sustancia a condición de «despojarlo de la gran tentación, que lo afectó a él mismo: deslizar la interpretación como “cosa”». ⁶² Para Marías en el hombre hay una estructura dinámica compleja, abierta y relacionada con lo real, con el mundo, los otros y Dios; a pesar de no usar el término *substantia* aplicado a la persona, es consciente de que no puede prescindir de él. ⁶³ Sin embargo, cuando acabe por asumir el término, lo hará transformándolo a su manera: «A lo largo de su vida, la persona humana se hace. No es originariamente sustancia, pero sus experiencias radicales, que le van haciendo quien es, que son su principio de individuación, le confieren una sustantividad que en alguna medida es obra suya –y por eso se es responsable de la posible “insustancialidad”». ⁶⁴ En efecto, para él, una persona será sustancial o insustancial: «La persona insustancial es aquella cuyo repertorio de posibilidades biográficas es muy pobre, o bien incoherente, menesteroso de justificación y por tanto de inteligibilidad». ⁶⁵ Mientras que una persona sustancial vendría a representar grados superiores de autenticidad, de riqueza de posibilidades, de consistencia del proyecto personal. Es evidente la transformación operada en la categoría ontológica de sustancia a favor de una calificación moral, y así se explica que para Marías puedan darse personas «no sustanciales». Pero no es evidente que esta interpretación pueda salir incólume de las sospechas de actualismo.

Por su parte, Zubiri parece ser más coherente a la hora de aceptar el contenido conceptual de la sustancia aristotélica, aunque se muestra renuente a aceptar el término y prefiere hablar entonces de «sustantividad». Para él no hay un sujeto por debajo de las

⁶¹ J. F. CROSBY, *La interioridad de la persona humana: hacia una antropología personalista*. Traducción de V. Díaz y A. Herrera. Madrid: Encuentro, 2007, p. 161.

⁶² J. MARIAS, *Persona*, p. 90. Esta idea se encontraba ya presente en Marías desde sus primeras obras, cuando al referirse a Unamuno afirmaba: «No piensa ante todo en una realidad permanente, inalterable o difícilmente cambiante, sólida, en una *cosa*. Apunta más bien al repertorio de posibilidades, a las capacidades o energías ínsitas en una cosa...; [Unamuno] se desvía de la interpretación de la sustancia como *sub-stantia*, como sujeto o soporte de atributos, para acercarse a la noción aristotélica de *ousía*». J. MARIAS, «Miguel de Unamuno». *Obras*, V. Madrid: Revista de Occidente, 1969, pp. 160-161

⁶³ Cfr. H. CARPINTERO, «Persona y sustancia. Una nota en torno a la obra de Marías». *Un siglo de España. Homenaje a Julián Marías*, N. Aguirre de Cárcer (ed.). Madrid: Alianza, 2002, pp. 69-78; F. DE NIGRIS, *Persona y sustancia: para una hermenéutica de la metafísica de Aristóteles según la razón vital*. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2014.

⁶⁴ J. MARIAS, *Persona*, p. 144.

⁶⁵ J. MARIAS, *Persona*, p. 88.

notas de una realidad, ni una relación acto-potencia entre los componentes de una sustantividad.⁶⁶ En *Sobre la esencia* se advierte una convivencia más o menos pacífica entre «sustancia» y «sustantividad», aunque otorga prioridad y mayor radicalidad a la segunda; la índole de sujeto sustancial sería una denominación secundaria y más superficial,⁶⁷ y por eso mantiene con insistencia que la «sustantividad es, en efecto, superior a la subjetualidad, precisamente porque es la realidad en cuanto sustantiva la que al absorber las sustancias recibe de ellas su carácter subjetual».⁶⁸ Por esta razón sigue empleando esa doble terminología, pero otorgando mayor fuerza unitiva a la sustantividad por encima de la sustancialidad.⁶⁹ Zubiri no niega la existencia de sustancias, aunque las concibe de un modo peculiar: «Si pudiéramos expresar, en efecto, este mismo fenómeno dinámico [como las relaciones alma-cuerpo] en términos de pura sustantividad, no llegaríamos jamás a aquella indiscriminada identificación del sujeto de atribución con el sujeto de inhesión o sustancia, sino que expresaríamos el fenómeno en términos puramente estructurales, esto es, considerando ese fenómeno como la variación de una estructura de sustantividad y no como una acción o pasión de un sujeto sustancial».⁷⁰ Parece que el término sustancia le sugiere a Zubiri un tipo de unidad formada por la inherencia de diversas propiedades accidentales en un sujeto más bien pasivo que les confiere apoyo, firmeza y unidad, mientras que la sustantividad connota más bien un principio estructural que podría ser equivalente al principio vital o *psiqué*, tal como lo permitiría una interpretación «biológica» de la metafísica aristotélica.

La noción de sustantividad aporta el matiz de que una realidad está toda entera presente en cada una de sus dimensiones. Pero esta crítica no alcanzaría a una interpretación de la sustancia como la realidad propia de un ser vivo, y no la de una cosa inerte. La sustantividad no solo incluye propiedades que brotan o emergen de la misma naturaleza de la sustancia, sino también las que obtiene por apropiación, lo cual resulta muy relevante porque «hay una realidad sustantiva, la humana, en la que [...] además de las

⁶⁶ Por consiguiente, «entre los momentos esenciales no hay forzosamente una relación hilemórfica. Los principios sustanciales de Aristóteles tienen un carácter sumamente preciso: la forma es lo determinante y la materia lo determinable. Pero en una estructura todos sus momentos se “co-determinan” mutuamente; no hay actualización de una materia por una forma. En un ser vivo, sus momentos esenciales (en el caso del hombre, alma y cuerpo) se codeterminan mutuamente. Por esta razón no hay composición de materia y forma en el preciso sentido aristotélico». X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, pp. 512-513.

⁶⁷ Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, pp. 85-88.

⁶⁸ X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, p. 158.

⁶⁹ «Esto no significa que la sustancia no desempeñe ninguna función en metafísica. Pero es la sustancia articulada con la sustantividad. [...] Pero, repito, sustancialidad no es la razón formal de la sustantividad, ni es forzosamente un carácter propio de esta. Por el contrario, el fundamento de la sustancialidad es la sustantividad. Esto es, lo principal en cuanto tal es estructura. La esencia es lo *simpliciter* real en lo real, es el “de suyo” en cuanto tal; y este “de suyo” es un constructo cuyo carácter formal, tanto talitativa como transcendentemente, es “estructura”». X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, p. 514.

⁷⁰ X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, p. 162.

propiedades formales que emergen “naturalmente” de las sustancias que la componen, la sustantividad humana tiene otras cuya raíz no es una “emergencia” sino una “apropiación”: la apropiación de posibilidades. [...] Por un lado, esa realidad es, como cualquier sustancia, sujeto de propiedades que posee por razón de las sustancias que la componen. Pero por otro, no está “por-bajo-de” sus propiedades sino justamente al revés, está “por-encima-de” ellas, puesto que se las apropia por aceptación». ⁷¹ Pero el ser vivo, y especialmente el hombre, no está debajo de sus facultades, sino más bien encima de ellas, en cuanto que estas operan al servicio del todo, la unidad orgánica del ser vivo.

En definitiva, los autores personalistas que se oponen a una concepción sustancialista de la persona tuvieron que matizar sus afirmaciones para no caer en un craso actualismo, del que no parecen liberarse por completo algunos representantes de la fenomenología (Max Scheler)⁷² o del existencialismo (Heidegger).⁷³ Pero las rectificaciones personalistas no hacen más que corroborar el carácter vital de la persona humana en sintonía con la mejor tradición aristotélica y escolástica. De esta manera podemos concluir, a título de hipótesis –que requerirá una profundización más sistemática en las fuentes aristotélicas y tomistas–, que si lo apuntado hasta ahora fuera correcto la noción de sustancia podría seguir siendo aplicable a la persona humana superando los recelos personalistas. Entender la persona como sustancia viviente, y no solo como un mero sustrato de accidentes materiales, nos puede ayudar a comprender la índole propia del ser personal. La persona sería un ser vivo en donde las notas o propiedades de la vida se hallarían elevadas a un grado superior.⁷⁴ El ser vivo es una realidad estable que mantiene su identidad gracias precisamente a su variabilidad, ya sea al interactuar con el entorno, ya sea por la adquisición de hábitos operativos fruto de su obrar, o ya sea por la relación que guarda con sus semejantes. No se trata, por tanto, de una realidad cerrada y acabada, sino dinámicamente abierta al mundo y a los demás seres. La persona humana, sin perder nada de su identidad sustancial, se halla también proyectada hacia adelante en su obrar, que al ser el obrar de un ser racional es también libre, que precisa de una relación constante con su entorno y con otros hombres para seguir manteniéndose en el ser. Además, contrariamente a lo afirmado por algunos personalistas, la sustancia no sería una categoría filosófica tomada del mundo físico, sino una noción tomada principalmente de la autoexperiencia del hombre que se percibe como autor de sus propios actos, con una relativa independencia con respecto al entorno, subsistente

⁷¹ X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, p. 159.

⁷² De manera explícita Scheler se distancia tanto del actualismo como del cosismo sustancialista, pero en todo caso su postura no deja de ser ambigua. Cfr. S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, *La persona humana y su formación en Max Scheler*. Pamplona: Eunsa, 2006, pp. 115-144.

⁷³ Cfr. P. FERNÁNDEZ BEITES, *Tiempo y sujeto*, pp. 258-264.

⁷⁴ De hecho Tomás de Aquino distingue grados de perfección del ser como grados perfectivos de la vida, donde Dios ocupa también la cima por ser inmanencia perfecta. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentes*, IV, c. 11.

y proyectado hacia el futuro. El ser personal sería otro nombre del vivir de una identidad orgánicamente subsistente que para su existir precisa de su obrar racional y libre en relación con el mundo natural y con el mundo social.

José Ángel GARCÍA CUADRADO

Universidad de Navarra

jagarcia@unav.es

Article rebut: 15 d'abril de 2015. Article acceptat: 13 de juliol de 2015.