

OUSÍA: SU SIGNIFICADO Y TRADUCCIÓN

ALFONSO GARCÍA MARQUÉS

Universidad de Murcia

RESUMEN: Este artículo busca determinar el contenido semántico del término *ousía* —no sus múltiples usos filosóficos ni sus denotaciones contextuales—, y discutir la validez de sus diversas traducciones (*essentia*, *substantia*, *entidad*), con especial referencia a Aristóteles.

PALABRAS CLAVE: substancia; esencia; entidad; Aristóteles.

Ousia: its sense and translation

ABSTRACT: This paper attempts to determine the semantic content of the term *ousía* —nor its multiple philosophical uses and contextual referencies— and also to discuss about the validity of its different translations (*essentia*, *substantia*, *entity*), with special reference to Aristotle.

KEY WORDS: Substance; Essence; Entity; Aristotle.

1. JUSTIFICACIÓN DEL MÉTODO EMPLEADO

La traducción de un autor es siempre una mediación, hasta el punto de que podamos hablar de un *Aristoteles latinus* o de un *Averroes latinus*. Y además, no hay duda de que «existe una relación íntima entre la traducción de los textos filosóficos y su interpretación posterior»¹.

La recepción de Aristóteles en la actualidad se ha realizado en continuidad con una tradición interpretativa, donde las traducciones latinas medievales y las primeras traducciones a los actuales idiomas han tenido y tienen un peso definitivo. Esto ha llevado, en mi opinión, a notables desenfoces en la comprensión de la *Metafísica* de Aristóteles.

Propongo —en éste y otros textos— una relectura interpretativa de algunos términos fundamentales de la *Metafísica*, atenta a su origen extrafilosófico, que permita hacerse cargo de cuál era el contenido semántico originario de cada término, que luego se trasformaría filosóficamente asumiendo un perfil técnico.

Hay que tener en cuenta que ninguna lengua nace filosófica, sino que puede llegar a hacerse filosófica. Es decir, los idiomas están dirigidos primordialmente a la comunicación entre seres humanos y a una descripción espontánea y natural del mundo, pero no están hechos para la filosofía y la ciencia. Por eso, aunque tantas veces se diga que el griego —o el alemán, como peregrinamente pretendía Heidegger²— es un idioma filosófico, en realidad se volvió filosófico tras una serie

¹ DAIBER LORENZ, D., «Las traducciones medievales de la *Metafísica* de Aristóteles: un problema de hermenéutica», en: *Observaciones Filosóficas* (Pontificia Universidad Católica de Valparaíso), diciembre de 2006, p. 2.

² Cfr. INCIARTE, F., *Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de metafísica*, ed. Lourdes Flamarique, Eunsa, Pamplona 2004, cap. XIII.

de pensadores que fueron tomando vocabulario del lenguaje ordinario y dotándolo de un nuevo contenido, que guarda un parentesco con el sentido originario. La conexión con el sentido vulgar es, al menos en el inicio, absolutamente necesaria, pues si no, el nuevo uso del término sería ininteligible. Igualmente cuando, en vez de asumir palabras ya disponibles, crearon otras nuevas, éstas se inventaron en coherencia con una red semántica, con otros términos emparentados con ella, que son precisamente los que permite la intelección de la palabra o expresión.

La primera conclusión que quiero obtener de estas breves consideraciones es de carácter metodológico: es absolutamente necesario acudir al lenguaje ordinario, si queremos entender el origen, evolución y contenido semántico de un término filosófico.

Por otro lado, es importante notar que, cuando una lengua no filosófica —como todas— se enfrenta a la filosofía —y en general a cualquier lenguaje tecnificado—, los hablantes tienen la sensación de pobreza: en su propia lengua no se pueden decir tantas cosas como en la ajena. De entrada hay que reconocer que tal sensación está justificada: aún no hay en la propia lengua traducción o expresión para esos conceptos filosóficos que se intentan traducir, pero eso no impide que una lengua culta pueda ir creando su propio vocabulario filosófico tan preciso como en la lengua de origen que se intenta traducir³.

Un ejemplo de lo dicho podemos hallarlo en la lengua latina. De todos son conocidas las quejas de los latinos sobre la pobreza filosófica de su lengua⁴. Sin embargo, si atendemos a toda su exposición, se hace patente que ellos eran conscientes de que les sucedía como a toda lengua: carecían de palabras para hablar de filosofía, lo cual no les impedía que pudieran exponer los temas filosóficos, inicialmente mediante circunloquios, y posteriormente acuñando poco a poco conceptos y vocablos hasta conseguir convertir su idioma en una lengua filosófica. Por eso, tras quejarse Lucrecio de la *egestas* (indigencia) de su lengua, inmediatamente añade: «Pero es fácil exponer el asunto mediante palabras»⁵. Y ya Cicerón era plenamente consciente de la riqueza alcanzada por el latín. Por eso, aunque suele citarse el libro I *De finibus* como una queja de Cicerón sobre la pobreza de su lengua⁶, en realidad es una defensa de la superioridad cultural del latín, frente a los propios romanos

³ Así Kant, cuando escribe su *Crítica de la razón pura*, siente la pobreza filosófica de su lengua: «A pesar de la gran riqueza de nuestras lenguas, el pensador tiene a menudo dificultades para encontrar el término que corresponde exactamente a su concepto. A falta del mismo no puede hacerse entender adecuadamente ni frente a los otros ni frente a sí mismo. Forjar nuevas palabras es una pretensión de legislar en los idiomas, pretensión que raras veces tiene éxito» (Krv B 368-369). Cit. por la ed. de Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid 1978. Tras el esfuerzo de Kant, Fichte, Schelling (el más alemán de los filósofos) y tantos otros, Hegel pudo decir que la filosofía había aprendido el alemán.

⁴ Por ejemplo, en *De rerum natura* Lucrecio sostiene la necesidad de usar nuevas palabras a causa de la *egestas linguae* y la *novitas rerum* (I, 139) y en 832 habla de la *patrii sermonis egestas*. Séneca en *Epistulae* LVIII, 1-6, habla igualmente de *indigencia: verborum paupertas immo egestas*. Cito a Séneca por *Ad Lucilium epistularum moralium libri XX*. Rizzoli, Milano 2000, y a Lucrecio, por *The Latin Library* <thelatinlibrary.com>.

⁵ «Sed tamen ipsam rem facile est exponere verbis», Lucrecio, *De rerum natura*, I, 833.

⁶ Así lo interpreta HERRERO LLORENTE, V.-J. en «Filología y lingüística en la obra de Séneca el Filósofo», en *Lenguas clásicas*, 205-207 (1969), p. 1877 en nota.

acomplejados por la cultura griega: «Pienso y frecuentemente he expuesto que la lengua latina no sólo no es pobre, como corrientemente se piensa, sino que es incluso más rica que la griega»⁷.

En definitiva, sostengo que ninguna lengua nace filosófica, sino que se hace. Por tanto, metodológicamente tenemos que acudir al uso ordinario de una lengua, para poder comprender el significado originario de los términos filosóficos técnicos utilizados y poder ver desde ahí su evolución semántica, su enriquecimiento filosófico. Y semejantemente, en el momento de traducir hay que atender al genio de la lengua de término, a sus campos semánticos y tradiciones, para hallar un vocablo capaz de cumplir una función paralela a la que ha desempeñado en la lengua de partida la palabra que se quiere traducir.

2. EL TÉRMINO *OUSÍA*: ORIGEN Y SIGNIFICADO

a) *Ousía* en contexto originario

No hace falta insistir en que éste es un término fundamental de la metafísica de Aristóteles, que no fue por él inventado ni introducido en filosofía, sino que ya estaba en el vocabulario ordinario y en el filosófico.

En cuanto a su morfología, me remito a la autoridad de García Yebra: «El abstracto griego οὐσία no se forma sobre el participio femenino οὔσα, sino sobre el tema del participio en general, οντ-, común a los tres géneros: ante la *í* del sufijo *ía*, que desde Homero se usa para formar abstractos, la *τ* se convierte en *σ*, ocasionando así la desaparición de la *v* anterior, cuya pérdida se compensa con el alargamiento de la *o* en *ου*»⁸. Se trata, pues, de un abstracto tomado del participio de presente, algo así como *si*, en latín, decimos *sapientia* tomándolo de *sapiens* (*sapientis*); *scientia*, de *sciens* (*scientis*).

Siendo οὐσία un abstracto del participio de presente del verbo griego *ser*, podríamos pensar que, en el lenguaje ordinario o cuando nació, significó *entidad*. Sin embargo, si acudimos al *Thesaurus Linguae Graecae*, encontramos muchísimos pasajes,

⁷ «Ita sentio et saepe disserui, Latinam linguam non modo non inopem, ut vulgo putarent, sed locupletiozem etiam esse quam Graecam», Cicerón, *De finibus*, I, 10. Vid. también *Tusculanae disputationes*, I, 1: «Ya que el orden y la disciplina de todas las artes que pertenecen a la recta vía de vivir se contiene en el estudio de la sabiduría que se llama filosofía, consideré que debía ilustrarlo con letras latinas, no porque la filosofía no pueda comprenderse con las letras y doctores griegos, sino porque mi opinión siempre fue o que los nuestros por sí mismos han encontrado todas las cosas más sabiamente que los griegos o que las cosas recibidas de ellos las han mejorado, precisamente aquellas que juzgaron dignas de ser reelaboradas». Cito siempre a Cicerón por *The Latin Library* <thelatinlibrary.com>.

⁸ GARCÍA YEBRA, V., «Prólogo» a su edición de la *Metafísica* de Aristóteles (Gredos, Madrid 1980), p. XXXIV. La mención de Yebra de que no se forma sobre el femenino hace alusión a una tesis muy extendida entre filósofos y filólogos, como Zubiri, Owens, Zucchila y Kahn. En concreto, éste último sostiene esa tesis, aunque reconociendo que es una formación rara: «The nominal formation, based upon the participle οὔσα, is an unusual one», KAHN, Ch., *The Verb «Be» In Ancient Greek*, Reidel, Dordrecht, 1973, p. 458. Sea lo que fuere, lo decisivo es que es un abstracto formado a partir del participio de presente, como afirma, sin concretar más, el *Etymological Dictionary of Greek* de Robert Beekes (Brill, Leiden 2010), en la voz οὐσία.

ajenos al uso filosófico del término, donde podemos precisar con rigor su significado ordinario. Los pasajes más antiguos son del siglo V a.C. Esto no implica que tal palabra no existiese antes, sino sólo que podemos documentarla a partir de entonces.

Cito cuatro pasajes:

Heródoto (484-425), *Historia*, I, 92, 4: «Cuando Creso se vio en el poder, hizo matar a aquel conspirador... y ofrendó la *fortuna* (οὐσίην) de ese sujeto... a los santuarios mencionados» (traducción de Carlos Schrader, Gredos, Madrid 1982).

Sófocles (496-406), *Las Traquinias*, línea 911. «Lamentando a gritos ella misma su propio destino y el de la *hacienda* (οὐσίας) en poder ajeno en el futuro» (traducción de A. Alamillo, Gredos, Madrid 1982).

Eurípides (480-406), *Heracles*, línea 337: «Mégara: Hijos acompañad el desdichado pie de vuestra madre hacia el palacio paterno, sobre cuyos *bienes* (οὐσίας) mandan otros» (traducción de A. Medina, J. A. López Férez y J. L. Calvo, Gredos Madrid 1982).

Eurípides, *Helena*, línea 1253: «Menelao: Según los *bienes* (οὐσίας) de que cada cual disponga» (traducción de J. L. Calvo, C. García Gual y L. A. de Cuenca, Gredos Madrid 1982).

De todos ellos y muchos más que podrían citarse, se hace evidente que *ousía* se utilizaba inicialmente sólo en contexto económico y que significaba patrimonio, hacienda, bienes, propiedades, fortuna, fincas, etc. No tenía sentido jurídico, como sería el derecho a poseer o a usar, ni tampoco la acción de poseer algo o de tomar posesión, sino sólo y exclusivamente los bienes, prescindiendo de cómo se hayan adquirido (por trabajo, herencia, robo...)⁹. Es lo que en español llamamos *patrimonio* o *hacienda*.

b) Ampliación hacia fuera de lo económico

A partir del significado económico del término y sin perderlo, pues se sigue usando en contextos puramente económicos, el término *ousía* se amplía para indicar el auténtico «patrimonio» de algo, o sea, los bienes espirituales que uno posee en su interior; lo que verdaderamente es.

André Motte ha señalado dos pasajes, en que esta palabra está adquiriendo incipientemente un nuevo sentido. El primero es un texto del poeta cómico Eupolis (446-411): «El que en Maratón nos ha legado un patrimonio (*ousían*)». En este contexto, *ousía* bien podría traducirse por *prosperidad*, o incluso prestigio, dignidad..., pues ciertamente Milcíades no dio tierras o dinero a los atenienses, sino bienes morales, lo que ellos son.

El otro texto —más interesante— es de Eurípides, el más filosófico de los trágicos griegos. Pertenece a su tragedia *Ion*, de finales del s. V. Ahí encontramos un diálogo entre Creúsa e Ion. Creúsa le suplica que no la mate, a pensar de que ella había intentado envenenarlo.

Creúsa. — ¡En mi nombre y en el del dios [Febo], en cuyo altar me encuentro, te prohíbo que me mates!

Ion. — ¿Y qué tenéis en común Febo y tú?

⁹ Cfr. MOTTE, A., «Poètes, historiens, orateurs», en *Ousía dans la philosophie grecque des origines à Aristote*, Peeters, Louvain-la-Neuve 2008, pp. 15-17.

Creúsa. — He consagrado mi cuerpo al dios, para que lo posea.

Ion. — ¿Y cómo ibas a envenenar a un hijo del dios?

Creúsa. — Tú ya no eres de Loxias [Febo], sino de tu padre.

Ion. — Pero me engendró como padre; me refiero a mi verdadera naturaleza (ἀλλ' ἐγένεσθα πατρός: οὐσίαν λέγω)¹⁰.

En este último verso encontramos la oposición entre el nacimiento, el origen, la filiación de Ion (aún no conocía que era hijo de Apolo) y su *ousía*. Se puede entender aquí que *ousía* tiene ya un sentido plenamente filosófico: «lo que realmente soy», «mi verdadera naturaleza», «mi propio ser». Sin embargo, también podría entenderse como hace Marie Delcourt: «Hijo de mi padre, ¡propiedad del dios!»¹¹. O sea, que aunque hubiese nacido Ion de un mortal, era una de las propiedades de Apolo, lo cual indicaba lo que realmente era.

De todo eso, podemos concluir que, en el lenguaje ordinario, el término *ousía* en el siglo V a.C. se usó para significar patrimonio, hacienda, propiedades materiales, pero presenta una tendencia a ampliarse a todo lo que es lo propio de alguien, incluido sus bienes morales, su interioridad, lo que realmente es o posee moralmente.

c) Textos científicos y filosóficos anteriores a Aristóteles

Dejando de lado el lenguaje ordinario, pasemos ahora a considerar textos científicos y filosóficos anteriores a Aristóteles.

En los textos científicos, *ousía* aparece solamente seis veces: dos, en Filolao (470-380) y cuatro, en el *Corpus Hippocraticum*. En cuanto a Filolao, tenemos el fragmento B 11, donde se usa dos veces el término *ousía* para indicar el contenido, las propiedades o patrimonio del número, como una metáfora tomada del uso normal: «Se deben considerar las obras y las propiedades de los números» (Θεωρεῖν δεῖ τὰ ἔργα καὶ τὴν οὐσίαν τῷ ἀριθμῷ) y «...si no existiese el número y sus propiedades» (εἰ μὴ ἦς ἀριθμὸς καὶ ἡ τοῦτω οὐσία)¹². Las diversas versiones que he leído suelen cargar más filosóficamente el texto: traducen *ousía* por *esencia* (*essenza*)¹³ o por *ser* (*être*)¹⁴; no obstante, pienso que bastaría con traducirlo tal como lo he hecho. Ahora bien, ese fragmento tiene un problema: André Motte, en dependencia de W. Burkert, se inclina por la inautenticidad del fragmento, utilizando como argumento principal que «para significar la noción de ser, Filolao usa en otro lugar la palabra ἐστῶ, sustantivo femenino derivado también del verbo εἰμί (más precisamente de ἐστί)»¹⁵. Ciertamente podría ser así, pero no es un argumento definitivo, ni mucho menos. Es posible que con la expresión ἐστῶ τῶν πραγμάτων, Filolao aludiera al «ser de las

¹⁰ Versos 1283-1288. La traducción de A. Medina, J. A. López Férez y J. L. Calvo, en EURÍPIDES, *Tragedias I*. Gredos, Madrid 2006.

¹¹ «*Fils de mon père, propriété du dieu!*», DELCOURT, M., *Tragiques Grecs. Euripide*, éd. Gallimard, París 1962.

¹² FILOLAO. *De natura*, en *I presocratici*, a cura di Alessandro Lami, Rizzoli, Milano 1991, pp. 494-495.

¹³ Así LAMI, en la edición citada en la nota anterior.

¹⁴ Así MOTTE, A., en «Les philosophes préclassiques», en *Ousía...*, p. 23.

¹⁵ MOTTE, «Les philosophes préclassiques», p. 23. El texto pertenece al fragmento B 6.

cosas» como traduce Lami, y con οὐσία se refiriera al contenido, a sus propiedades, al patrimonio de las cosas.

Sea lo que fuere, el *Corpus Hippocraticum* nos da cuatro fragmentos indiscutidos¹⁶. Todos ellos se encuentran en el anónimo del *De arte*, de finales del V a.C. Su autor se esfuerza por fundamentar la legitimidad de la medicina. El pasaje más claro dice: «En efecto, estamos convencidos de que lo espontáneo es manifiestamente nada, pues para todo lo que sucede se puede descubrir un porqué, y en la medida en que no tiene un porqué lo espontáneo carece de realidad (οὐσίη), pues no es más que un nombre. Al contrario, la medicina en la medida en que trata del orden del porqué y de la previsión tiene y tendrá manifiestamente siempre una realidad (φαίνηται τε καὶ φανεῖται αἰεὶ οὐσίη ἔχουσα)¹⁷. Se ve claro que la intención del autor del *De arte* es oponer aquello que no está determinado, que es por azar, frente a lo que tiene una «realidad determinada»¹⁸, o sea, un contenido real, unos bienes o patrimonio, a partir de los cuales puede producir efectos ordenados.

En los textos filosóficos de finales del s. V a.C., el término *ousía* es usado con cierta frecuencia, según el *Thesaurus Linguae Graecae* varias decenas de veces. Sin embargo, como es sabido, los textos de los fisiólogos (los mal llamados presocráticos¹⁹) nos han llegado de forma fragmentaria, es decir, en citas realizadas por otros autores, a veces muy distantes en el tiempo, sin que haya habido una transmisión textual ininterrumpida a partir del original escrito por el correspondiente fisiólogo. Esto hace que la literalidad de las citas, en general, no sea segura y, por tanto, aunque aparezca el término *ousía* varias decenas de veces, no podemos garantizar absolutamente su uso.

Especialmente interesante es el posible uso de *ousía* entre los atomistas, pues según ellos, a juzgar por las palabras de Aristóteles en referencia a Demócrito, la naturaleza estaba compuesta de pequeñas sustancias (μικρὰς οὐσίας)²⁰. Como vemos, este presunto uso filosófico, aunque apenas haya explicaciones o desarrollos, apunta en la línea que acabamos de ver: el fondo de la realidad, el contenido real de las cosas, lo más propio de ellas.

¹⁶ Sobre el *Corpus Hippocraticum* sigo a VAN CAMP, B., «La collection Hippocratique», en *Ousía...*, pp. 35-37.

¹⁷ HIPPOCRATE, *Des Vents. De l'Art*, texte établi et traduit par J. Jouanna, Colletion des Universités de France, Paris 1988, VI, 4.

¹⁸ Cfr. VAN CAMP, «La collection...», p. 36.

¹⁹ En historia universal es habitual usar «pre-» en sentido puramente cronológico (culturas precolombinas, la España prerromana...), sin que eso implique una influencia de lo anterior en lo posterior. Sin embargo, en filosofía normalmente se entiende que los precursores (prekantianos, prehegelianos...) son los que anteceden y preparan el terreno a un autor o corriente. Los pre-socráticos no preceden a Sócrates en este sentido (incluso alguno, como Demócrito, es posterior); y en consecuencia, habría que llamarlos, más bien, fisiólogos (pensadores que investigaron sobre la *physis*), como hace Aristóteles, por ejemplo, en *Met.* A, 5, 986 b 14; A 8, 990 a 3.

²⁰ *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, ed. Rose, Teubner, Leipzig 1886, frag. 208, lín. 17 (en la ed. de Armando Poratti et al., *Los filósofos presocráticos*, Gredos Madrid 1980, es el fr. 310 (68 A 37)). Tomo la cita del *Thesaurus linguae graecae* <<http://stephanus.tlg.uci.edu/index.php>>, gestionado por el programa de ordenador *Diogenes*, creación de Peter Heslin.

Ya con Platón, en la primera mitad del siglo IV, el uso de *ousía* está totalmente consolidado en contexto filosófico, aunque sin menoscabo del económico. En ambos sentidos aparece abundantemente en Platón: 60 veces con sentido económico y 197, en marco filosófico, siendo en los diálogos de madurez donde con más frecuencia aparece²¹. Aquí no nos interesa el sentido técnico que este término tenga en la filosofía de Platón, sino tan sólo señalar que se mantiene y consolida la idea de que *ousía* es el contenido de las cosas, su fondo, su realidad concreta, que, en la filosofía de Platón se orientará en la línea de la forma, pues ella es lo realmente real en el Platón maduro.

d) Hipótesis sobre la creación del término *ousía*

No hay testimonios del uso del término *ousía* anteriores al s. V; por eso, lo más probable es que *ousía* sea un término creado en ese siglo con el sentido económico mencionado, que es el más antiguo, y que además se usara y difundiera a partir del inicio de la segunda mitad de dicho siglo. Desde su sentido primero y básico —lo que una persona posee (propiedades, hacienda, patrimonio)—, se amplió o pasó a designar también el contenido real (patrimonio o propiedades) —también concreto y determinado— de cualquier cosa, lo más característico de ella. Así, en Eurípides, sería la verdadera y concreta realidad de Ion o, en el *De arte*, la realidad concreta de algo frente a lo que carece de contenido. Quiero insistir en la idea de que *ousía* no se refiere a algo abstracto, sino al contenido real y concreto de algo.

Nos podríamos preguntar por qué crearon los griegos esta palabra para nombrar las posesiones de alguien teniendo ya τὰ χρήματα para designar los bienes, especialmente los de uso, y más raramente τὰ κτήματα, para designar los bienes en cuanto adquiridos.

Para contestar a este problema tendríamos que rastrear el significado originario de εἶμι y su devenir histórico, pero esto desborda los límites del presente trabajo, ceñido al término *ousía*. No obstante, brevemente consideremos que, con el devenir histórico, tenemos claramente diversos usos εἶμι: copulativo, existencial, veritativo, incluso ausencia en frases en que, desde nuestro punto de vista, debería estar, etc.²². Ahora bien, si nos preguntamos por un sentido primigenio del verbo εἶμι, me atrevería a decir que dicho verbo no significaba en abstracto el existir o ser en general —ningún idioma nace filosófico—, ni tampoco era copulativo, sino más bien su sentido era *estar en un lugar*. Pero incluso ni siquiera un estar abstracto, o un estado de cosas, sino ocupar un lugar concreto (o estar a mano, a disposición nuestra)²³.

²¹ Cfr. MOTTE, A., «Platon. Tableau récapitulatif», en *Ousía...*, p. 198.

²² KAHN, en *The Verb «Be»...*, cap. VII, pp. 331-370, ha defendido un uso veritativo (veridical use); y en appendix B, pp. 435-452, desarrolla «the theory of the nominal sentence», o sea, de las oraciones carentes de verbo ser. Cfr., también de KAHN, *Essays on Being*, Oxford University Press, Oxford 2009, especialmente el capítulo quinto: «A Return to the Theory of the Verb Be and the Concept of Being», pp. 109-142.

²³ Los habituales diccionarios etimológicos griegos no arrojan luz sobre el significado arcaico de εἶμι. A veces, se limitan a reseñar su origen y variantes formales, sus derivados, etc. —así, por ejemplo, el reciente *Etymological Dictionary of Greek* de Beekes— o, además de tratar los aspectos formales, añaden el mero significado habitual, como hace el *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* de Chantraine: «exister au sens fort, mais plus souvent “être”», voz εἶμι, p. 322.

El argumento principal que se puede dar en defensa de esa tesis consiste en atender a los compuestos del verbo εἶμι y a su paralelo latino, *sum*²⁴. Tanto la docena de compuestos griegos, como la docena latina (quizá haya alguno más²⁵), significan estar en un lugar, matizando esa posición con la preposición correspondiente: ἄπειμι, *absum* (estoy ausente); ἔπειμι (estoy sobre); ἔνειμι, *insum* (estoy dentro); ἔξειμι (estoy fuera, descendiendo); μέτειμι, *intersum* (estoy entre); πάρειμι, *adsum* (estoy presente); περίειμι, *supersum* (estoy encima); πρόειμι (estoy antes); πρόσσειμι (estoy junto a); σύνειμι (estoy en compañía); ὑπειμι, *subsum* (estoy debajo); ὑπέρειμι (estoy encima); *desum* (no estoy a mano, faltó); *obsum* (estoy contra, obstaculizo); *possum* (estoy en situación de); *praesum* (estoy al frente); *prosum* (estoy a mano, ayudo)²⁶.

Agradezco al prof. Tomás Calvo las sugerencias que me ha hecho sobre el significado primitivo del verbo ser en referencia explícita a Homero. Parece, efectivamente, que cuando, por ejemplo, en el canto V leemos que «todo se cubría de espuma marina, pues no había puertos, refugios de las naves, ni enseñadas, sino acantilados, rocas y escollos», no hay que entender que no había o existían puertos en general, sino que *ahí no estaban*, que lo que ahí estaba eran escollos. Por eso, no es de extrañar que, si Platón quiere dar realidad a sus ideas, necesite un lugar, un *kósmos noetós*, donde colocarlas.

Todavía en nuestros idiomas si algo existe, por muy espiritual o vago que sea, preguntamos dónde está. Por ejemplo, decimos que, si Dios existe, está en el cielo; o que las almas de los muertos tienen que estar en un lugar. Y además, nos quedan restos en español de usos del verbo ser que no es ni copulativo ni estrictamente existencial, sino meramente locativo: El terremoto fue en Japón. La reunión será a las diez.

²⁴ Pienso que esta argumentación es relevante, pues todos los compuestos verbales funcionan así: sobre una raíz que se mantiene unitaria, se van formando los diversos compuestos, añadiendo preposiciones según se necesite. Por ejemplo, sobre un verbo como *gradior* que significa dar pasos, se forman: *ingredior* (dar pasos hacia dentro), *egredior* (dar pasos hacia fuera), *regredior* (... hacia atrás), *progredior* (... hacia delante), *digredior* (... alejándose), etc. En caso de no conocer el significado de la raíz, podemos deducirlo a partir de sus compuestos, sobre todo si presentan un significado básico unitario, dado por la raíz y matizado luego por la preposición.

²⁵ Para la lista de verbos griegos, me remito a CHANTRAINE, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Klincksieck, París 1984-1990, voz εἶμι. Para los latinos, a OLIVETTI, E., *Dizionario latino*, <<http://www.dizionario-latino.com/>> y GAFFIOT, F., *Dictionnaire latin français*, Hachette, París 1934.

²⁶ Creo que todos estos significados son conocidos y no parece que sea necesario documentarlos en el presente texto. Me remito a los diccionarios mencionados en la nota anterior a los que se pueden añadir Liddell, Henry George; Scott, Robert; Jones, Henry Stuart, *A greek-english lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1996 (se puede consultar en red: <<http://www.tlg.uci.edu/>>) y BAILLY, A., *Dictionnaire grec français*, Hachette, París 1950.

No obstante, pongo algunos ejemplos. En griego: πάρεστιν Ἑκάβη κειμένη πύλων πάρος (*aquí está Hécuba postrada ante las puertas*. Eurípides, *Troyanas*, 37). τὸ μὲν γὰρ οὐδὲν, τῷ δ' ἔνεισιν ἐλπίδες (lo uno significa la nada, en lo otro *están* las esperanzas. Eurípides, *Troyanas*, 633). ὃ τέκνον, οὐχ ἅπαντα τῷ γήρῳ κακά, Ἐτεόκλεες, πρόσσειν· (Oh hijo, no todo lo que *está junto* a la ancianidad es malo, Eteocles. Eurípides, *Fenicias*, 529). Tomo los textos griegos del mencionado *Thesaurus Linguae Graecae*. Las traducciones son mías, aunque en dependencia de la supra mencionada edición de Gredos.

En latín: ... rerum, in quibus *insunt* quasi quaedam opera divina (... de las cosas, en las que *están* ciertas obras casi divinas, Cicero, *Topica*, 77). Ut [...] excusaretque, quod morbo impeditus bello non *interfuisset* congressus [est] (Y entró para excusarse, porque impedido por la enfermedad no *había estado* en la guerra. Titus Livius, *Ab urbe condita*, XXXVI, 25).

También es muy revelador que ambos verbos, εἶμι y *sum*, se usen sin preposiciones para indicar el puro estar en un lugar, o sea, ni de forma copulativa, ni de forma estrictamente existencial²⁷. A esto se podría añadir que, dado que no eran originalmente copulativos (eran sólo locales), las oraciones que llamamos copulativas se construían sin tales verbos. Quizá esto pudiera explicar que, ya en periodo tardío cuando ambos verbos eran netamente copulativos, todavía se omitieran con frecuencia esos verbos en oraciones que deberían llevarlo por ser estrictamente copulativas²⁸.

Sobre ese significado básico de ocupar un lugar o tener a mano, en griego —al igual que en latín—, se emplea el verbo *ser* con dativo para indicar una pertenencia, o sea, *para quien* (dativo) una cosa es relativa o pertenece. Desde nuestras categorías idiomáticas, decimos que ser+dativo significa *tener*, o sea: «mihi duo filii sunt» (literalmente: dos hijos son para mí) hay que traducirlo como «tengo dos hijos». De este modo, se entiende que se haya podido producir en griego un uso peculiar del participio de presente al usarlo con dativo: τὰ ὄντα con dativo significa las cosas que son para mí (o la persona que vaya en dativo), o sea, las que están aquí y tengo a mano, mis propiedades o pertenencias²⁹. Y decisivo para el tema que nos ocupa es que este uso se semantizara, según podemos encontrar en nuestros diccionarios, donde se lee que τὰ ὄντα significa *ajuar*, las cosas de casa y, en sentido amplio, el conjunto de propiedades, bienes, patrimonio³⁰.

El termino *ousía*, derivado de ese participio de presente, sería otro modo de nombrar ese conjunto de bienes, tomados como un colectivo: todo el patrimonio, incluido lo que no se tiene a mano, como campos o propiedades lejanas. De ahí que *ousía* se use casi exclusivamente en singular, un singular colectivo, mientras que, en estos contextos, τὰ ὄντα se utiliza en plural. Y por supuesto, ya no hace falta el dativo, pues *ousía* ha pasado a significar directamente *patrimonio*, *hacienda*, y se podrá usar libremente, por ejemplo, con un posesivo. A esto habría que añadir, como ha señalado Motte, que, en la mentalidad antigua, los bienes poseídos no son algo meramente externo, sino son una prolongación del propio cuerpo, el soporte, la base segura a partir de la cual se despliega la propia realidad³¹.

Inter mulieres quae ibi *aderant* forte unam aspicio adulescentulam (Entre las mujeres que allí *estaban presentes* por azar miro a una adolescente. Terentius Afer, *Andria*, 117). Cito estos autores por *The Latin Library*, <<http://www.thelatinlibrary.com/>>. Las traducciones son mías.

²⁷ Por poner algún ejemplo: καὶ ἦν αὐτὸς ἐπὶ τῇ πρύμνῃ (él *estaba* en la popa, Marcos, *Evangelio*, 4, 38). Cito por la ed. de 1550 de Stephanus, disponible en <<http://www.diocesisdecanarias.es/pdf/ntgriego.pdf>>. Vtinam is quidem Romae *esset!* Romae *est*. Vtinam *adesset* in iudicio! *Adest*. (Ojalá él *estuviera* ciertamente en Roma. En Roma *está*. Ojalá *estuviera presente* en el juicio. Lo *está*. Cicero, *Pro Roscio Comodeo*, 12. Nótese cómo Cicerón juega con la pura raíz y con el verbo con preposición, insinuando los matices que le interesan para producir el efecto deseado en los jueces.

²⁸ Cfr. la voz εἶμι en los mencionados *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* de Chantraine y *A greek-english lexicon* de Liddell, donde literalmente se lee «ἐστὶ is very frequently omitted».

²⁹ Cfr. LIDDELL, *A greek...*, voz εἶμι: «with the dat., ἐστὶ μοι *I have*, freq. in Hom., etc.».

³⁰ Cfr. SEBASTIÁN YARZA, F. I., *Diccionario griego-español*, Sopena, Barcelona 1972, y Pavón S. de Urbina, José M., *Diccionario manual griego-español*, Bibliograf, Barcelona 1967. En ambos bajo εἶμι.

³¹ Cfr. MOTTE, André, «Bilan», en *Ousía...*, p. 42.

Teniendo en cuenta todo esto, pienso que se puede entender cómo, en griego, *ousía* pasa a indicar ese fondo o soporte o contenido concreto interior de cada realidad, lo que realmente cada cosa es, como en el caso del *Ion* de Eurípides o en el del número de Filolao —si el fragmento es auténtico— o la realidad determinada, según el autor del *De arte*, capaz de producir efectos reales. Y ya a partir de Platón tendríamos su uso filosófico, distinto del económico, pero sin romper los lazos con su origen, pues hay una analogía entre los bienes o propiedades exteriores de los que vivimos y las características propias interiores, lo que somos y tenemos, y a partir de lo que actuamos³².

e) Significado de *ousía* en Aristóteles

Creo que con todo lo descrito queda preparado el terreno para su uso filosófico en Aristóteles, que nos interesa especialmente. De entrada, hemos de afirmar que el Estagirita permanece en plena continuidad con el vocabulario anterior a él. En el caso de *ousía*, el primer sentido que le atribuye Bonitz en su *Index* es «patrimonio familiar, medios de subsistencia, riquezas»³³, y luego reseña el sentido filosófico: «Οὐσία lo que realmente es, τὸ ὄν, τὸ ἀπλῶς ὄν. Es la significación más usada del nombre οὐσία»³⁴.

Es claro que ahora nos interesa el segundo significado, que, no obstante, permanece en conexión semántica con el primero. Podríamos pensar que es necesario hacer aquí una lista completa de los diversos sentidos en que el término *ousía* parece en Aristóteles. Este tipo de tarea es muy loable, pero no pertenece en estricto sentido a la semántica, sino a la pragmática; o sea, al uso de la lengua. En los estudios filológicos y en los diccionarios, suele confundirse continuamente el significado con el uso y la referencia (o sea, lo designado o *denotatum*). De hecho, Aristóteles nos indica claramente que hay que distinguir ambos aspectos. Así al comenzar su investigación sobre la *ousía* nos dirá que es preciso separar la indagación *logikós* de la investigación *physikós*³⁵. Primero tenemos que aclararnos conceptualmente, semánticamente, y luego ver qué es la realidad, *in re*, lo que investigamos. Sin tener en cuenta la distinción entre lo que significa la palabra, su semántica, que es usada por todos, y la conceptualización concreta que de ella haga un pensador es muy difícil el diálogo entre autores y el progreso en la filosofía. Por ejemplo, si diversos filósofos de muy distintas tradiciones decimos que vamos a realizar una investigación sobre la libertad, tenemos que saber mínimamente de qué vamos a hablar. Evidentemente

³² Kahn niega que haya una conexión entre los dos sentidos de *ousía*, el originario económico y el filosófico: «There is no direct connection between this idiomatic use of οὐσία (reflecting the possessive construction of εἶμι with the dative) and the more technical senses of οὐσία which we find in Plato and Aristotle», *The Verb «Be»...*, p. 458, pero no alega ninguna razón: simplemente aduce que el filosófico es un sentido «quite different», p. 459. Lo que he intentado mostrar a través de los ejemplos en que el término se puede entender sea en sentido económico sea en sentido moral, a través de la clara ampliación desde lo económico a lo moral, a través de los textos médicos, científicos y filosóficos, es que el uso filosófico es inicialmente una metáfora que acaba consolidándose como término técnico.

³³ «Res familiaris, opes, divitiæ», Bonitz, Hermannus, *Index Aristotelicus*, Reimeri, Berolini 1870, voz οὐσία.

³⁴ «Οὐσία id quod re vera est, τὸ ὄν, τὸ ἀπλῶς ὄν. Ea usitatissima nominis οὐσία significatio», *Ibidem*.

³⁵ *Met.* Z 4, 1029 b 13. Cito por la ed. de Valentín García Yebra, Gredos, Madrid 1980.

no nos proponemos indagar sobre el cosmos o la materia o la técnica, sino sobre la libertad. Por eso, todos los que vayan a investigar han de tener un mínimo contenido semántico respecto a la palabra *libertad*, y por eso mismo saben que se va a hablar de esta cuestión y no de otra; y ese consenso inicial no impide que diversos autores ofrezcan posteriormente diversas concepciones de la libertad opuestas o incluso contradictorias, o llamen libre a realidades totalmente distintas.

En consecuencia, aquí no nos interesa que, por ejemplo en *Categorías*, haya que entender por *ousía* el individuo concreto; o en *Metafísica*, la μορφή καὶ εἶδος, o también el ὑποκείμενον o la ὕλη, etc. Aunque se diga que esos conceptos forman parte del campo semántico de la *ousía* no es así. *Ousía* no significa materia o *eidós*; eso sería, si fuere el caso, lo que *in re* es la *ousía*, no su significado³⁶.

Para comprender la *semántica* de *ousía* —no lo que sea *in re*, no las soluciones metafísicas de tal o cual doctrina—, hemos de atender a lo que Aristóteles dice al inicio de la investigación sobre ella: «Donde más claramente se da la *ousía* es en los cuerpos (por eso decimos que los animales y las plantas y sus partes son *ousía*, y también los cuerpos naturales, como el fuego y el agua y la tierra y otros tales, y cuantos son partes de éstos o compuestos de ellos, parcial o totalmente, como el Cielo y sus partes, los astros y la Luna y el Sol). Tenemos, pues, que considerar si sólo son *ousías* éstas o también otras, o algunas de éstas o también otras, o ninguna de éstas y sí algunas otras»³⁷. Y poco más adelante, atendiendo a los *éndoxa*, las opiniones filosóficas, señala cuatro candidatos a *ousía*: «De la *ousía* se habla, al menos, en cuatro sentidos principales. En efecto, el τὸ τί ἐν εἰναί; el universal (*katholou*); el género (*genos*) parecen ser la *ousía* de cada cosa; y el cuarto de ellos es el sujeto (*hypokeímenon*). [...] El sujeto primero parece ser *ousía* en sumo grado. Como tal se menciona, en un sentido, la materia, y, en otro, la forma, y, en tercer lugar, el compuesto de ambas (y llamo materia, por ejemplo, al bronce, y forma, a la figura visible, y compuesto de ambas, a la estatua como conjunto total)»³⁸.

Lo que se trata ahora es de determinar el significado de ese término, a nivel puramente lingüístico, no filosófico; un significado que pueda acoger toda esa pluralidad multiforme de usos y referentes. Mi propuesta es que Aristóteles usa ese término tal como había sido utilizado por sus antecesores, en contexto científico y filosófico. Precisamente por eso, puede sostener que «decimos que los animales y sus partes son *ousía*», haciendo una clara referencia a lo que *se dice*. Por tanto, el sentido lingüístico que *ousía* tiene en Aristóteles —no los desarrollos concretos de

³⁶ Insisto, aunque sea excesivo, en esta importante distinción lingüística. Por ejemplo, en español, el contenido *semántico* del término *fondo* es algo así como «parte inferior o posterior de un objeto»; y *usamos* la palabra para referirnos al fondo de un río, del mar, de un cuadro, de una barrica... Pero nunca podemos decir que el *significado* de *fondo* sea ceno de río o arena de mar o colores de cuadro, por mucho que digamos: «este fondo es puro ceno». Y en filosofía, igual. Si nos reunimos algunos filósofos para hablar de la substancia, Spinoza no tendría derecho a afirmar que el tema propuesto es Dios o que el *significado* del término substancia sea Dios, por mucho que sostenga que substancia y Dios son lo mismo, y que cuando utiliza el término substancia se está refiriendo a Dios (la substancia es infinita, eterna, única...).

³⁷ *Met. Z*, 2, 1028 b 10-16.

³⁸ *Met. Z*, 3, 1028 b 33-1029 a 5.

su filosofía— es el que he señalado: el contenido de las cosas, sus posesiones, su fondo, en lo que consisten, lo que son y poseen en sentido primordial.

Pienso que la idea de Aristóteles es que si, ante diversos filósofos, nos preguntamos por la *ousía* de un ente completo, por ejemplo, de este caballo, nadie responde dónde está o cuánto pesa o qué hace, sino que unos dirán que la *ousía* (su contenido real) es su materia, otros que su cuerpo y sus miembros, otros que su vida, otros que ambas cosas (su cuerpo y su vida), otros que su ser, otros que su idea-forma, etc. Todos están respondiendo por la realidad concreta última de ese ente, aunque la respuesta de cada uno sea distinta.

En conclusión, desde el punto de vista semántico, por *ousía* hemos de entender, en Aristóteles, el *contenido* de cada cosa, su fondo, su realidad concreta y particular, lo que realmente es en sentido fuerte y estricto y, además, en oposición a las demás propiedades secundarias que pueda tener (peso, volumen, tamaño, lugar...). Y este significado es una translación del significado originario de la palabra (patrimonio, bienes, contenido), plenamente vigente también en Aristóteles.

3. TRADUCCIONES DE *OUSÍA*

a) *Substantia* en ámbito no filosófico

Entremos ahora en la cuestión de las traducciones, que arroja no poca luz sobre esta cuestión. La traducción dominante en nuestras lenguas del término *ousía* es *substancia* (*substantia* lat., *sostanza* it., *substance* fr. e en., *substância* pt., *Substanz* de., etc.)³⁹. Sobre esto comenta García Yebra: «A pesar de este consenso, me parece una traducción impropia»⁴⁰.

Tal coincidencia me parece que es debida al latín. Esta lengua, tras varias vacilaciones que ahora comentaré, fija *substantia* como la traducción de *ousía*, y a partir de ahí pasa a todas las lenguas modernas. No podemos olvidar que el latín ha sido hasta inicios del XX la lengua de cultura que ha influido poderosamente en la

³⁹ Como ejemplo, puede verse el inicio de *Met. Δ 8* (Ὀὐσία λέγεται...) en las traducciones de Hermann Bonitz (*Aristotelis Metaphysica Commentarius*, Olms, Hildesheim 1960, p. 243), Patricio Azcárate (*Metafísica de Aristóteles*, Espasa Calpe, Madrid 1972, p. 111), Francisco de P. Samaranch (*Metafísica*, en *Aristóteles. Obras*, Aguilar, Madrid 1967, p. 965), García Yebra (*Metafísica*, p. 247), María Luisa Alía Alberca (*Aristóteles. Metafísica*, Alianza, Madrid 2011, p. 120), Giovanni Reale (*Aristotele. Metafísica*, Vita e Pensiero, Milano 1993, p. 215), Marcello Zanatta (*Aristotele. Metafísica*, BUR, Milano 2009, p. 765), Giancarlo Movia (Alessandro di Afrodisia, *Commentario alla Metafísica di Aristotele*, Bompiani, Milano 2007, p. 917), Jules Barthélemy-Saint-Hilaire (*Aristote. La Métaphysique*, Ladrangé, Paris 1838, p. 75), J. Tricot (*Aristote. Métaphysique*, éd. de 1953, éditions Les Échos du Maquis, en [http://www.echosdumaquis.com/Accueil/Textes_\(A-Z\)_files/Me%CC%81taphysique.pdf](http://www.echosdumaquis.com/Accueil/Textes_(A-Z)_files/Me%CC%81taphysique.pdf), enero 2014, p. 119), W.D. Ross (*Aristotle's Metaphysics*, Clarendon Press, Oxford 1958, vol I, p. 308), Christopher Kirwan (*Aristotle's Metaphysics*, Clarendon Press, Oxford 1971, p. 41), Jonathan Barnes (*Aristotle's Metaphysics*, en *The Complete Works of Aristotle*, Princeton, U.P., Princeton 1995, p. 1606), Adolf Lasson (*Aristoteles Metaphysik*, en <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Aristoteles/Metaphysik/>), sin paginar).

⁴⁰ GARCÍA-YEBRA, Prólogo a ARISTÓTELES, *Metafísica*, ed. cit, p. XXXII.

formación de todas las lenguas europeas, e incluso que hasta bien entrado el siglo XX cualquier filósofo manejaba esta lengua aceptablemente bien.

La cuestión ahora es dilucidar por qué los latinos hicieron tal traducción. De entrada es claro que no podían crear un abstracto a partir del participio de presente del verbo *esse* (ser), porque dicho verbo carecía de ese participio. Ciertamente tuvieron uno *sons*, pero había cambiado de sentido hasta pasar a significar *dañino*, *perjudicial*, y desvincularse totalmente del verbo ser. Crearon un segundo participio, *sens*, testimoniado en los compuestos: *praesens* (presente), *absens* (ausente), y sus correspondientes abstractos *praesentia* (presencia), *absentia* (ausencia), paralelos a las formas griegas *παρουσία* (presencia) y *ἀπουσία* (ausencia). Pero tal participio de presente lo habían perdido cuando comenzaron a familiarizarse con la filosofía griega y, además, no lo habían utilizado para referirse a las cosas y propiedades de alguien.

A un latino conocedor del griego, la mera lectura de la palabra *ousía* le tenía que evocar la idea de patrimonio, hacienda, propiedades, en lo que uno se apoya para vivir. Por eso, nos podemos preguntar qué término se usaba como equivalente de *ousía* en sentido económico. Por desgracia, no he conseguido documentar que la palabra *substantia* se usara en ese sentido en el siglo II y I a.C. Sin embargo, en el siglo I p.C. y, sobre todo, en el II p.C. aparece constantemente el término *substantia* para señalar los bienes, patrimonio, etc. de una persona, exactamente igual que en griego. Evidentemente la etimología es otra, pero es fácil ver que, si *substans* (*substantis*) es lo que está firme, lo que nos sustenta, en el doble sentido de alimentarnos y apoyarnos, bien podría formarse el sustantivo femenino *substantia* para designar el colectivo de las cosas que nos sustenta, de lo que vivimos y en lo que nos apoyamos, siguiendo el modo en que los antiguos vivían su patrimonio. El texto más antiguo que he podido hallar con la palabra *substantia* en este sentido de sustentar, es de finales del s. I p.C., en el *Dialogus de oratoribus* de Publio Cornelio Tácito. Allí habla de la importancia de la oratoria, capaz de transformar a un hombre, aunque no cuente con el apoyo de un noble nacimiento ni de una formación adecuada: «sine commendatione natalium, sine *substantia* facultatum» (literalmente: sin la base —sin el sostén— de sus facultades)⁴¹.

La idea de que *substantia* es como *ousía* en sentido económico — nuestro patrimonio, lo que nos sustenta— aparece abundantemente en obras del siglo II p.C., tanto en textos originalmente latinos, como en traducciones del griego. En contextos independientes del griego, los tenemos, por ejemplo, en el jurista Gayo (s. II p.C.): «Se manda que los que estén locos o despilfarren compulsivamente estén todo el tiempo de su vida bajo un tutor, porque no pueden gobernar razonablemente su patrimonio (*substantia*)»⁴²; o también: «Son de derecho divino las iglesias, esto es, los templos de Dios y sus patrimonios y bienes (*substantia*), que pertenecen al derecho eclesiástico»⁴³. Y si atendemos a las traducciones, podemos comprobar que, en contexto económico, es frecuentísimo el paralelismo *ousía* / *substantia*. Un claro ejemplo es el conocido pasaje del hijo pródigo de Lucas XV. En griego y en

⁴¹ TÁCITO, C., *Dialogus de oratoribus*, c. 8, 3. (ed. H. Furneaux, 1939; tomo la cita del *Thesaurus linguae graecae*).

⁴² GAYO, *Institutiones*, ed. E. Sckel y B Kübler 1935, libro I, tit. 8, sectio 2.

⁴³ GAYO, *Institutionum epitome*, II, 1, 1.

latín, se lee que el hijo menor pide al padre que le dé la porción de *ousía* / *substantia* que le correspondía; que el padre partió su *ousía* / *substantia*, y que el hijo se fue al extranjero donde dilapidó su *ousía* / *substantia*⁴⁴.

Todavía en nuestros idiomas modernos, como el español o el italiano, una de las acepciones de *sustancia* (*sostanza*) es «hacienda, caudal, bienes»⁴⁵. E incluso se utiliza en frases como «es un hombre sin sustancia», «un negocio de sustancia», refiriéndonos al contenido o peso de algo; o también el contenido nutritivo de los alimentos, etc.

b) *Substantia* y *essentia*

Contexto filosófico

El problema real surgió en el ámbito filosófico. Séneca se pregunta: «¿Cómo traducir *ousía*?»⁴⁶. Su propuesta es emplear el término *essentia*, aunque se le hace duro. No obstante, apela a la autoridad de Cicerón, como inventor de dicho término⁴⁷. Sin embargo, en los textos que conservamos de Cicerón jamás se emplea dicha palabra, lo cual no dirime absolutamente si Séneca lleva razón o no, pues podría haberlo usado en obras perdidas. Quintiliano atribuye la formación de ese vocablo a un tal Plauto: «Aristóteles fue el primero que estableció diez categorías, sobre las que versan toda cuestión: la *ousía*, que Plauto llama *essentia*, pues su nombre latino no es otro, pero ella pregunta sobre “si existe”»⁴⁸. Y además añade es que una palabra *dura*, o sea, no bien adaptada al latín⁴⁹. Efectivamente es dura, porque está mal

⁴⁴ Los textos de este estricto paralelismo son abundantes. Otro ejemplo tenemos en Lucas 7, 43: la hemorroísa había gastado toda su *ousía* / *substantia* en médicos.

Alguien podría pensar que la traducción latina de Lucas es de san Jerónimo, de finales del IV. No es así, pues san Jerónimo no tradujo los evangelios, sino que, al máximo y posiblemente ni eso, los retocó ligeramente. La traducción latina de los evangelios es de la primera mitad del siglo II, cfr. PAUL, A., *La Biblia y Occidente. De la Biblioteca de Alejandría a la cultura europea*, Verbo divino, Pamplona 2008, p. 309.

⁴⁵ Acepción quinta del DRAE de 2011 en línea, consultado en septiembre de 2014. Y en el diccionario actual en línea, aparece como la duodécima acepción (hacienda, caudal, bienes), aunque indicando que está en desuso. Igualmente cuando una comedia carece de contenido decimos en español que es *insubstancial*, en griego ἄνουσια, en latín *insubstantialis*.

⁴⁶ «Quomodo dicetur οὐσία?», Séneca, Epistula 58, 6.

⁴⁷ «Ciceronem auctorem huius verbi habeo, puto locupletem», ibidem. Y ahí mismo apela como justificación a la elegancia y elocuencia de Fabiano, que también lo había usado.

⁴⁸ «Ac primum Aristoteles elementa decem constituit, circa quae versari videatur omnis quaestio: οὐσίαν quam Plautus *essentiam* vocat (neque sane aliud est eius nomen Latinum), sed ea quaeritur *an sit*», Quintiliano. *Institutio*, III, 6, 23. Cito por la edición bilingüe de Alfonso Ortega Carmona, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1997-2000.

⁴⁹ «Et haec interpretatio [rhetorica] non minus dura est quam illa Plauti “essentia” atque “entia”, QUINTILIANO, *Institutio*, II, 14, 2. La misma idea de dureza y de creación de *essentia* y *ens* aparece en VIII, 3, 33, pero en este caso atribuida a Verginio Flavo («Multa ex Graeco formata nova, ac plurima a Verginio Flavo, quorum dura quaedam admodum videntur, ut [quae] “ens” et “essentia”: quae cur tanto opere aspernemur nihil video, nisi quod iniqui iudices adversus nos sumus: ideoque paupertate sermonis laboramus. Quaedam tamen perdurant»). Alfonso Ortega, en su edición bilingüe, nada dice de ese cambio de atribución.

formada: el abstracto *essentia* debería haberse formado no sobre el infinitivo (*esse*), sino sobre el tema del participio de presente: *sens*, y habría dado *sentia*, aceptable como *praesentia* o *absentia*⁵⁰. Y por supuesto, deberían haber recuperado el participio *sens* para traducir ὄν, pero... eso es otra cuestión.

A pesar de la perplejidad de Séneca ante la traducción de *ousía*, él mismo utiliza la palabra *substantia*, en sentido filosófico como fondo real, contenido, etc. de las cosas, que es precisamente la semántica de *ousía*. Así en la carta 58, dedicada a exponer términos y doctrinas filosóficas, escribe: «Algunos estoicos consideran que la primera categoría es el qué. El motivo es éste: hay cosas en la naturaleza que existen y cosas que no existen; y la naturaleza también abraza esas cosas que no existen, que se hallan sólo en la imaginación, como los centauros, los gigantes y todas las demás cosas que por error existen en nuestra mente, que tienen alguna imagen, pero que no tienen substancia (*substantia*)»⁵¹. Es claro que aquí *substantia* aparece como contenido real concreto de algo, que se distingue claramente del qué, de la definición. Nótese que no se trata de que no tengan definición o qué o esencia abstracta, sino que carecen de contenido, de realidad concreta y singular; o sea, de substancia.

La idea de que el término *substantia* se refiere a la realidad concreta, fundamental, básica de cada cosa podemos confirmarla en otros textos de Séneca y Quintiliano. Discutiendo Séneca sobre la unidad del hombre a pesar de la multiplicidad de facultades, tendencias, etc., escribe: «Cada animal tiene que tener su propia substancia (*substantia*); todas esas cosas tienen un solo ánimo, por tanto, son una sola cosa no muchas»⁵². Aunque ciertamente Aristóteles, en determinados contextos,

Sobre este Plautus o ese Verginius Flavius hay mucha confusión. La edición latina en *The Latin Library* <<http://www.thelatinlibrary.com/>> lo menciona como Plautus (II, 14, 2 y III, 6, 23) y como Sergius Plautus (VIII, 3, 33) y Forcellini (*Lexicon totius latinitatis*, Patavii 1864-1926), como Sergius Flavius (voz *essentia*). Lo más probable, por no decir seguro, es que se trate del estoico Papirius Fabianus Plautus (primera mitad del I p.C.), que Séneca menciona como Fabianus en su carta LVIII, 6, señalando que es uno de los autores recientes que utilizan el término *essentia*. Cfr. Beck, Ch. D. (ed.), *Allgemeines Repertorium der neuesten in- und ausländischen Literatur für 1826*, vol. II, Carl Gnobloch, Leipzig 1826, p. 127 y la mencionada edición de Alfonso Ortega, vol. IV, p. 63 y vol. V, p. 196.

⁵⁰ También podrían haber formado la palabra *esentia* (con una sola ese), pues el verbo *sum* tenía en su raíz una «e» inicial breve, perdida en algunas formas (*sum*, *sumus*), pero conservada en otras (*eram*, *ero*, *essem*).

⁵¹ SÉNECA, Ep. 58, 15.

⁵² «Sequitur ut multa millia animalium habitent in his angustiis pectoris, et singuli multa simus animalia aut multa habeamus animalia. Quaeris quid adversus istud respondeatur? Unaquaeque ex istis res animal erit: multa animalia non erunt. Quare? dicam, si mihi accommodaveris subtilitatem et intentionem tuam. *Singula animalia singulas habere debent substantias*; ista omnia unum animum habent; itaque singula esse possunt, multa esse non possunt. Ego et animal sum et homo, non tamen duos esse nos dices. Quare? quia separati debent esse. Ita dico: alter ab altero debet esse diductus ut duo sint. Quidquid in uno multiplex est sub unam naturam cadit; itaque unum est», SÉNECA, Ep. 113, 3-4. Nótese la expresión reforzada mediante la repetición de *singulus*, para indicar la particularidad, individualidad de la substancia, pues no dice «los animales tienen substancia o substancias», ni «el animal tiene substancia»; sino: cada animal particular (*singulum*) tiene su propia y singular substancia (*singula*).

llama *qué* (τί) a la primera categoría, sin embargo, su sentido no es el de una definición abstracta, sino el de la realidad concreta última de algo. Por eso, en el citado texto de Quintiliano (III, 6, 23) sobre las categorías, se sostiene que la cuestión de la *ousía* no es sobre la definición de algo o su *qué es*, sino *si existe*, o sea, cuestiona sobre la realidad individual⁵³.

De este modo, los latinos se encontraron con dos palabras para traducir *ousía*: *essentia* y *substantia*. Durante un tiempo consideraron ambas como traducciones válidas e incluso inicialmente prefirieron el término *essentia* como un tecnicismo filosófico sin ningún uso cotidiano. Sin embargo, la competencia de *substantia* se fue haciendo cada vez mayor, pues este término contaba a su favor su uso cotidiano y su genuina latinidad (no era un término *duro*). Ya San Agustín testimonia que era más frecuente el término *substantia* que el de *essentia*: «Esencia, que la mayoría de las veces también denominamos *substantia*»⁵⁴.

Contexto teológico

Un testimonio valioso de esta vacilación y de la solución final se puede encontrar en las controversias teológicas cristianas del siglo IV en adelante. El problema al que se enfrentan tanto griegos como latinos es el problema trinitario. Según la Escritura, hay un Padre, un Hijo y un Espíritu de los que podemos predicar que son Dios; o sea, el Padre es Dios, el Hijo es Dios... Esto parece implicar inmediatamente que hay tres dioses, sin embargo, la Iglesia sostiene que hay un solo Dios. Por tanto, hay que «unificar» esos «tres dioses» en algo uno. Claro está que los teólogos griegos acuden al lenguaje filosófico para hallar la solución. En sus definiciones establecen que hay tres hipóstasis (ὑπόστασις) y una sola οὐσία. Es importante notar que *ousía* no puede ser entendido como algo universal, como definición, pues entonces no tenemos solución alguna. Si decimos que Juan, Pedro y Pablo son hombres y tienen la misma esencia o definición, no por eso son algo único; siguen siendo tres y, en el caso trinitario, estaríamos diciendo que hay tres dioses. Lo mismo ha de decirse de las habituales traducciones modernas: «de la misma naturaleza que el Padre»⁵⁵ no soluciona el problema, sino más bien lo consagra, pues lo normal es

⁵³ E igualmente, QUINTILIANO en su *Institutio* (III, 6, 39), dice que algunos enseñan que «la discusión gira o en torno al tema de la *sustancia* (la cosa en concreto) o de la *calidad*» («Est etiam illa in duos dividendi status ratio, quae docet aut de *substantia* controversiam esse aut de *qualitate*»). La traducción española es de Alfonso Ortega, quien añade entre paréntesis «la cosa en concreto», como aclaración exigida por el contexto, aunque mantiene la palabra *sustancia* para traducir *substantia*.

⁵⁴ «Itaque ut nos iam novo nomine ab eo quod est esse, vocamus *essentiam*, quam plerumque etiam *substantiam* nominamus ita veteres qui haec nomina non habebant, pro *essentia* et *substantia* naturam vocabant», AGUSTÍN DE HIPONA, *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus manicheorum*, lib. II, 2, 2.

⁵⁵ «La Encarnación del Hijo de Dios revela que Dios es el Padre eterno, y que el Hijo es “de la misma naturaleza que el Padre”, es decir, que es en Él y con Él el mismo y único Dios», *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 262, en <http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p1s2c1p2_sp.html>, aunque ciertamente en otro lugar aclara que «la Iglesia utiliza el término “*substantia*” (traducido a veces también por «*esencia*» o por «*naturaleza*») para designar el ser divino en su unidad», n. 252.

decir que tres hombres tiene la misma naturaleza humana, pero son tres realidades distintas; por tanto, decir lo mismo de la Trinidad es consagrar que hay tres dioses. En consecuencia, queda claro que *ousía* significa algo concreto, existente individual, un contenido básico real, etc. Esa es precisamente una de las ideas rectoras de la *ousía* aristotélica, que subyace a la elección teológica: «Aquellas cosas cuya substancia es una son una»⁵⁶. De este modo, tenemos un único ente en sentido pleno y fuerte (una *ousía*), un único Dios, que se da en tres subsistentes.

Dado que los primeros concilios fueron en griego, los latinos se encontraron con el problema de traducir la fórmula canónica «mía ousía, treis hypostáseis». Podría haberse traducido *hipóstasis* por *subsistente*, pero prefirieron *persona* por motivos que ahora no son del caso. El problema era la traducción de *ousía*. Cuando los latinos tradujeron las fórmulas canónicas o las declaraciones solemnes, utilizaron sistemáticamente *substantia*⁵⁷. En esto siguen a los primeros concilios occidentales latinos, que ya habían utilizado la palabra *substantia* para traducir *ousía*, por ejemplo el concilio de Arlés (año 314): «El Hijo... de la misma substancia que el Padre, que en griego se dice *homousion*»⁵⁸. Esto no obsta para que haya algunas vacilaciones, sobre todo en textos secundarios, que se produce en tres sentidos: 1) cuando se citan a otros autores en las condenas, pues se respeta su terminología⁵⁹; 2) de modo redundante, es decir, mencionando como sinónimos —o quasi— *substantia* y *essentia*⁶⁰; 3) en contextos marginales, como cuando se opone cualidad a esencia⁶¹.

⁵⁶ «ὅν γὰρ μία ἡ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἓν, καὶ αὐτὰ ἓν», *Met. Z*, 13, 1038 b 15. Aristóteles señala frecuentemente que la substancia es el sujeto último que no se predica de nada, mientras que el universal se predica de muchos; ni el universal es substancia ni la substancia es universal. Cfr. BONITZ, *Aristotelis Metaphysica*, donde comentando este pasaje concluye: «Ergo universale non est substantia», p. 347. Por eso, no puedo coincidir con la tesis de Kahn, que considera que no sólo en Platón, sino también en Aristóteles *ousía* es un abstracto: «There is the new, specifically Platonic (or perhaps Socratic) use of οὐσία as nominalization for the verb in the «What is X?» question, so that οὐσία is in this sense properly used only for Platonic Forms or Aristotelian essences (τὸ τί ἐστὶ, τὸ τί ἦν εἶναι)», *The Verb «Be»...*, p. 461.

⁵⁷ «Credo... Filium Dei unigenitum... consubstantialem Patri» (Concilio Constantinopolitano I, año 381, Dz 150 (DENZINGER, H., *El magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1963; abrevio en Dz y sigo la antigua numeración)). «Credentes Trinitati... unam divinitatem... et substantiam...» (Idem, Dz 177). «Neque confundentes personas, neque substantiam separantes» (Símbolo Atanasiano, s. IV-V, Dz 75). «Consubstantialem Patri» (Trento, Sessio III, Decretum de symbolo fidei, Dz 1862).

⁵⁸ «Credimus... Et in unum Dominum nostrum Iesum Christum Filium Dei, natum ex Patre unigenitum, hoc est de substantia Patris, ... natum, non factum, unius substantiae cum Patre (quod graece dicunt homousion)» (Dz 125).

⁵⁹ Por ejemplo, en el mencionado Concilio de Arlés, Dz 126.

⁶⁰ Así en los *Statuta Ecclesiae Antiqua Narbonensis* (mitad del s. V): «Deitatem coessentialem et consubstantialem et coaeternalem et coomnipotentem praedicans» (Dz 325).

⁶¹ «De quo [Deo] quidquid digne utcumque sentitur, non qualitas est, sed essentia» (Dz 285). El texto es de San León Magno, Epistola *Quam laudabiliter*. San León tiende a usar más frecuentemente el término *essentia*, aunque no en las formulas consagradas: «Summae Trinitatis unam consubstantialem» (Dz 285)

Así pues, la conclusión es clara: *ousía* se tradujo por *substantia*, que, en ese contexto, significa no algo universal, abstracto o definición, sino la realidad concreta, particular, única, última, propia de algo.

Motivos del triunfo de substantia

Podemos preguntarnos por qué triunfó *substantia* sobre *essentia*. Me parece que el motivo es que el término *essentia*, aparte de ser un barbarismo sentido como tal⁶², se fue cargando de sentidos distintos y ajenos a la idea de *ousía-substantia*. En concreto, pasó a significar no el fondo de la realidad, lo que una cosa concreta es básicamente frente a sus accidentes, sino el *qué es* algo tomado en abstracto, o sea, su definición o sus características universales. Podríamos aducir múltiples ejemplos históricos. Mencionemos la conocida distinción tomista entre ser y esencia. La oposición se da entre la esencia y la existencia real de la cosa. Por eso, uno de los argumentos de Tomás es que la esencia se define y se conoce sin saber si la cosa existe o no⁶³. Igualmente Wolff define la esencia como lo primero que se concibe de un ente, o sea, como concepto esencial⁶⁴.

En nuestros idiomas modernos, *esencia* ha mantenido ese sentido abstracto, o sea, algo común a muchos individuos. Así la enciclopedia italiana Treccani define esencia (*essenza*) como «la realidad propia e inmutable de las cosas, entendida sobre todo como la forma general, la naturaleza universal de las cosas singulares, que pertenecen al mismo género o especie»⁶⁵. Igualmente Millán-Puelles en su *Léxico filosófico* entiende esencia como modo de ser⁶⁶. Los diccionarios generalistas, como el DRAE, desde el siglo XVIII dan como esencia «el ser y la naturaleza de las cosas» (DRAE 1791) y ponen como traducción latina *natura*. La idea de que esencia es la naturaleza de algo, o sea, algo general que se puede definir, pero no su substancia, es absolutamente dominante en todos los diccionarios⁶⁷.

⁶² Así lo testimonian Séneca y Quintiliano en los textos mencionados. Todavía Boecio (primer cuarto del s. VI) rehuye utilizar términos tan elementales como *ens*. Por eso, excepto en la traducción de la *Isagóge* nunca —o casi— traduce *ōv* como *ens*, sino como *quod est*.

⁶³ «Quicquid enim non est de intellectu essentiae vel quidditatis, hoc est adveniens extra et faciens compositionem cum essentia, quia nulla essentia sine his, quae sunt partes essentiae, intelligi potest. Omnis autem essentia vel quidditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo; possum enim intelligere quid est homo vel Phoenix et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura. Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quidditate», TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, c. 4, n. 26. Cito por *Opuscula philosophica*, Marietti, Torino 1954.

⁶⁴ «Essentia definiri potest per id quod primum de ente concipitur et in quo ratio continetur sufficiens, cur cetera vel actu insunt vel inesse possint», WOLFF, Ch., *Philosophia prima sive Ontologia*, ed. Nova, Veronae 1789, n. 167. Sobre la esencia en Wolff como algo totalmente abstracto, cfr. GILSON, E., *El ser y los filósofos*, Eunsa Pamplona 1979, pp. 174-184.

⁶⁵ TRECCANI, *Enciclopedia italiana*, voz *essenza* en <[⁶⁶ «Lo limitado tiene un modo de ser —una esencia—...» \(p. 238\); «una esencia puede ser concebida sin incluirla en un ente» \(p. 239\) \(MILLÁN-PUELLES, A., *Léxico filosófico*, Rialp, Madrid 1984\).](http://www.treccani.it/enciclopedia/essenza_(Dizionario-di-filosofia)/>.</p>
</div>
<div data-bbox=)

⁶⁷ Se puede exceptuar parcialmente al Covarrubias (*Tesoro de la lengua castellana o española*, Luis Sánchez, Madrid 1611), pues indica vagamente: «Esencia, el ser de las cosas, graecè [en griego] οὐσία, de ente et essentia».

Para concluir podemos hacer las siguientes consideraciones. En latín existió un doblete como posible traducción de *ousía*: *essentia* y *substantia*. *Essentia*, como palabra artificial y mal formada; *substantia*, como palabra del lenguaje ordinario, que significaba sustento, patrimonio, hacienda. Ambas compitieron durante un tiempo, pero *essentia* fue adquiriendo un sentido abstracto, universal, como naturaleza o propiedades necesarias de un tipo de cosas. Por el contrario, *substantia* siempre mantuvo su significado de contenido concreto, fundamental, de algo. Por tanto, la única palabra que quedó como traducción de *ousía* fue *substantia*. Y si prescindimos de su etimología, podemos decir que es una traducción perfecta que abarca todos los sentidos, filosóficos y extrafilosóficos, de *ousía*⁶⁸.

c) ¿Es conveniente traducir *ousía* por *entidad*?

Actualmente hay una tendencia a traducir en español *ousía* por *entidad*⁶⁹. Los motivos de esta tendencia son dos. Por un lado, *entidad*, del latín *entitas*, se considera como el abstracto de *ente*, del latín *ens* y de este modo, *entitas* sería el calco exacto de *ousía*, abstracto del participio *ōv*; y por otro, su actual semántica habría venido a ser la misma o parecida a la de *ousía*.

En el prólogo a la segunda edición de su versión de la *Metafísica*, García Yebra critica esa traducción. Argumenta que «se trata de una equivalencia en cierto modo etimológica, pero no semántica»⁷⁰. Aduce que, si *entidad* lo consideramos un abstracto de ente, tiene un sentido mucho más amplio que *ousía*, puesto que ente es todo (el *per accidens*, el veritativo, todas las categorías...), mientras que *ousía* se opone no sólo al *per accidens* o al veritativo, sino también a las restantes categorías (cantidad, cualidad...). En consecuencia, todo ente (una cualidad, por ejemplo) tiene entidad, pero no todo ente tiene *ousía*. Así pues, una buena traducción de *ousía* tiene que tener en cuenta no sólo la etimología de la palabra, sino su semántica.

¿Quién tiene razón? Siguiendo nuestra metodología, tenemos que considerar principalmente el significado y uso cotidianos de esa palabra (*entidad*) y

⁶⁸ Muchas veces se insiste en que es la menos mala de las posibles traducciones, pero nunca se aducen razones y, de hecho, la única que hay es que no son etimológicamente equivalentes, pero la etimología no es criterio de traducción. En mi opinión, como traducción latina, es perfecta, pues reproduce la metáfora griega: se pasa de patrimonio económico o moral a contenido, fondo de algo. Por tanto, el latín, tomando la misma metáfora, pudo usar el término *substantia* en los mismos contextos filosóficos que el griego. Por ejemplo, al usar en las traducciones de Aristóteles *substantia*, tanto en sentido económico como filosófico, no tuvieron ninguna dificultad en entender que podemos llamar *substantia* (fondo, contenido) al sujeto, la materia...

⁶⁹ Así lo hace Tomás Calvo Martínez en su traducción de la *Metafísica* de Aristóteles, Gredos, Madrid 1994; Miguel Candel Sanmartín, en su traducción del *Órganon*, Gredos, Madrid 1982 y 1995; y José Luis Calvo Martínez, en ARISTÓTELES, *Física*, CSIC, Madrid 1996, vid. especialmente p. LXXXIV.

⁷⁰ GARCÍA-YEBRA, «Prólogo a la segunda edición», de ARISTÓTELES, *Metafísica*, ed. cit. p. XLVII. Sobre este mismo asunto vuelve Valentín García Yebra en su artículo «Sobre la traducción de términos filosóficos», *II encuentros complutenses en torno a la traducción*, Universidad Complutense, Madrid 1990, pp. 126-127.

posteriormente su uso filosófico, pues podría darse en caso de que se hubiera acuñado un sentido técnico dentro de este campo.

En el español actual, el sentido primordial de esa palabra es «colectividad considerada como unidad. Especialmente, cualquier corporación, compañía, institución, etc., tomada como persona jurídica»⁷¹. Es el sentido que el DRAE cita en primer lugar. Y efectivamente secuencias como «entidad bancaria», «entidad certificadora», «entidad estatal», «... jurídica, comercial, mercantil, sin personalidad jurídica, de derecho público», etc. son absolutamente normales y cotidianas en todos los ámbitos. Ahora bien, según este significado, *entidad* no puede traducir a *ousía*, pues ésta no es una realidad de ese tipo.

Sin embargo, el término *entidad* se ha ido asociando a «valor e importancia de algo»⁷², que es el segundo sentido que el DRAE le atribuye. Este significado está ya documentado en el DRAE de 1732: «Entidad. Latamente tomado, significa substancia, consideracion, estimacion, valór: y assi comunmente se dice, Es cosa de entidad, es materia ó punto de entidad la que es considerable y es de valor y estimación. Lat. Aestimatio». Y efectivamente, expresiones como «la reparación se hará valorándose la entidad del daño...» son totalmente normales, e incluso se ha acuñado la expresión «cosa de entidad» (o sea, cosa de valor o importancia). Este significado aproxima *entidad* a *ousía*, lo cual ha posibilitado su uso como traducción de *ousía* e incluso que haya tenido cierta fortuna.

Ahora bien, hay un tercer y cuarto sentido, filosóficos, que los DRAE mencionados le atribuye: «Lo que constituye la esencia o la forma de una cosa» y «ente o ser». Según esto, se habla, por ejemplo, de entidades psíquicas o entidades mentales. Parece claro que estos dos últimos sentidos, en los que se fija preferentemente Yebra en su crítica, son demasiado vagos y amplios para permitir que *entidad* sea una buena traducción de *ousía*.

A todo esto hay que añadir un aspecto que me parece mucho más relevante, incluso decisivo. He intentado mostrar que el significado —no la etimología— de *ousía* (y *substantia*) no es abstracto, sino concreto. Originariamente significaba el patrimonio, los bienes y cosas totalmente concretas de una persona, propios de ella y distintos de los de las demás personas. Por eso, *ousía* se tomó para significar el contenido propio, único, irrepetible de un individuo, de cada cosa particular, y no un abstracto, un universal. Sin embargo, en español *entidad*, en ámbito filosófico, está asociada semánticamente a *esencia* («lo que constituye la esencia de una cosa», dice la Academia) y *esencia* hace ya muchos siglos que es un abstracto y no, el contenido concreto y particular de una cosa.

Y por eso mismo, cuando se ha intentado justificar la traducción de *ousía* por *entidad*, se ha alegado que «*οὐσία* es la primera de las categorías que son, por definición, abstracciones. Lo traduzco, pues, por “entidad”»⁷³. Como se ve, se justifica tal traducción entendiendo que *entidad* es un abstracto como *ousía*, pero ya sabemos que *ousía* no es un abstracto y, según eso, tal traducción no es adecuada.

⁷¹ DRAE, edición de 2001, voz *entidad*. La misma definición ofrec el que está actualmente en línea.

⁷² *Ib.*

⁷³ CALVO MARTÍNEZ, J. L., «Introducción». En ARISTÓTELES, *Física*, CSIC, Madrid 1996, p. LXXXIV.

Creo que podemos ya concluir. Si atendemos a todos los múltiples significados de *entidad*, hemos de establecer que ninguno de ellos legitima *plenamente* asumir tal palabra como traducción de *ousía*, en todo caso tan sólo el segundo apoya esa posible traducción. Sin embargo, notemos que es precisamente su aproximación a *substancia* (como contenido valioso, o algo así) lo que hace posible esa traducción. Por eso, me parece que tal aproximación no legitima su uso; es más, aunque fuera así, los demás significados y, especialmente los filosóficos (esencia, ser), hacen que *entidad* no sea una traducción adecuada para *ousía*. En suma, si queremos ofrecer una buena traducción, hemos de respetar la idea de *ousía* como un contenido particular, propio, individual, que se opone y distingue de los accidentes del mismo sujeto que posee la *ousía* y también se distingue de la *ousía* de los demás individuos.

Aunque sea a modo de coda, valdría la pena recordar que todas las lenguas europeas, desde hace siglos, han traducido *ousía* por *substancia* (escrita y pronunciada a su estilo en cada idioma), asumiendo la propuesta latina. Por eso, si no es necesario y ni siquiera conveniente, ¿para qué aumentar la Babel cambiando por débiles motivos la terminología concordante?

Así pues, es claro que *entidad* no tiene una semántica que responda a *ousía*. Por el contrario, en el actual castellano *substancia* quizá haya perdido la idea de patrimonio o bienes —aunque no del todo—, pero aún mantiene el sentido de contenido de algo, lo más propio, su fondo particular e individual. Por eso, *substancia* quizá ya no sea tan perfecta como la latina, pero es la única traducción posible al actual castellano, pues los intentos de traducir por *esencia* o por *entidad* están presuponiendo, en el fondo, que *ousía* es un abstracto, un universal y no, la realidad concreta más real de cada cosa.

CONCLUSIONES

Muy brevemente quiero exponer las conclusiones alcanzadas y las propuestas realizadas en el presente trabajo.

El verbo εἶμι significó originariamente «estar, ocupar un lugar». En su uso con dativo significa que algo (el sujeto) está ahí, a disposición de alguien (del dativo). Y ya sin dativo, se utilizaba el participio —normalmente en plural, τὰ ὄντα— para designar los bienes que están a disposición de alguien. Sobre el tema del participio de presente se formó οὐσία, un nombre colectivo, para designar el conjunto de esos bienes: el patrimonio, la hacienda. Sin perder nunca la conexión a la idea de patrimonio, de lo propio y exclusivo de alguien, pasó a indicar el contenido propio y exclusivo de cada cosa, su propio patrimonio interior. Y definitivamente en Aristóteles, desde una perspectiva puramente semántica, *ousía* es el contenido, el fondo de cada cosa individual, su realidad concreta y particular, lo que realmente es en sentido fuerte y estricto; y además, en oposición a las demás propiedades secundarias que pueda tener (su peso, su volumen, su tamaño, su lugar...).

En latín se malformó el término *essentia* para traducir οὐσία. Pero desde el inicio compitió con *substantia*, que en su uso cotidiano significaba exactamente lo mismo que en griego, aunque su etimología fuera distinta. *Substantia* es el patrimonio de una persona, lo propio de ella, en lo que se apoya para realizar su vida, de ahí que

también se utilizara, ya desde el siglo I p.C., para indicar el contenido, el fondo, lo propio y singular de cada realidad individual.

El término *essentia* pasó a ser un abstracto (el concepto o definición universal) y, por tanto, quedó solamente *substantia* para traducir οὐσία. Mientras que dos individuos —María y Juan— tienen la misma esencia y la misma definición universal, cada uno de ellos tiene su propia οὐσία-*substantia*, pues «aquellas cosas cuya οὐσία-substancia es una son una» (*Met. Z*, 13, 1038 b 15).

Desde el latín, *substantia* pasó a todos nuestros idiomas modernos. *Substantia* como traducción latina es perfecta, como traducción al español es bastante buena, la mejor que tenemos con diferencia, pues substancia aún sigue conservando la idea de bienes de una persona, de fondo de cada cosa, de contenido real individual.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

- Alessandro di Afrodisia, *Commentario alla Metafísica di Aristotele*, ed. Giancarlo Movia Bompiani, Milano 2007.
- Aristoteles, *Metafísica*, ed. trilingüe por Valentín García Yebra, Gredos, Madrid 1980.
- Aristoteles, *Metafísica*, ed. Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid 1994.
- Aristoteles, *Metafísica*, ed. Francisco de P. Samaranch, en *Aristóteles. Obras*, Aguilar, Madrid 1967.
- Aristoteles, *Metafísica*, ed. Patricio Azcárate, Espasa Calpe, Madrid 1972.
- Aristoteles, *Metafísica*, ed. María Luisa Alía Alberca, Alianza, Madrid 2011.
- Aristoteles, *Metafísica*, ed. Giovanni Reale, Vita e Pensiero, Milano 1993.
- Aristoteles, *Metafísica*, ed. Marcello Zanatta, BUR, Milano 2009.
- Aristoteles, *Métaphysique*, éd. Jules Barthélemy-Saint-Hilaire, Ladrance, Paris 1838.
- Aristoteles, *Métaphysique*, éd. J. Tricot, 1953, éditions Les Échos du Maquis, en [http://www.echosdumaquis.com/Accueil/Textes_\(A-Z\)_files/Me%CC%81taphysique.pdf](http://www.echosdumaquis.com/Accueil/Textes_(A-Z)_files/Me%CC%81taphysique.pdf), [obtenido en mayo de 2017].
- Aristoteles, *Metaphysics*, ed. W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1958.
- Aristoteles, *Metaphysics*, ed. Christopher Kirwan, Clarendon Press, Oxford 1971.
- Aristoteles, *Metaphysics*, ed. Jonathan Barnes, en *The Complete Works of Aristotle*. Princeton U.P., Princeton 1995.
- Aristoteles, *Metaphysik*, ed. Adolf Lasson, en <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Aristoteles/Metaphysik/>.
- Aristoteles, *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, ed. Rose, Teubner, Leipzig 1886.
- Aristoteles, *Física*, ed. José Luis Calvo Martínez, CSIC, Madrid 1996.
- Aristoteles, *Órganon I*, ed. Miguel Candel Sanmartín, Gredos, Madrid 2010.
- Augustinus Hipponensis, *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus manicheorum*, en *Documenta catholica omnia*, <documentacatholicaomnia.eu> [consultado en mayo de 2017].
- Biblia sacra. Vulgata*, en *The Clementine Vulgate Project*, <<http://vulsearch.sourceforge.net/html/>> [consultado en mayo de 2017]. Para el texto griego, ed. de 1500 de Stephanus, disponible en PDF en <<http://www.diocesisdecanarias.es/pdf/ntgriego.pdf>>, [consultado en mayo de 2017].
- Catecismo de la Iglesia Católica*, en *La santa sede*, <http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p1s2c1p2_sp.html> [consultado en mayo de 2017].
- Cicero, Marcus Tullius, *De finibus*, en *The Latin Library*, <thelatinlibrary.com> [consultado en mayo de 2017].

- Cicero, Marcus Tullius, *Tusculanae disputationes*, en *The Latin Library*, <thelatinlibrary.com> [consultado en mayo de 2017].
- Cicero, Marcus Tullius, *Topica*, en *The Latin Library*, <thelatinlibrary.com> [consultado en mayo de 2017].
- Cicero, Marcus Tullius, *Pro Roscio Comodeo*, en *The Latin Library*, <thelatinlibrary.com> [consultado en mayo de 2017].
- Denzinger, Heinrich, *El magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1963 (abrevio en Dz y sigo la antigua numeración).
- Eurípides, *Tragedias I*. Traducción de A. Medina, J.A. López Férez y J.L. Calvo. Gredos, Madrid 2006.
- Eurípides, *Heracles*, en *Tragedias I*, traducción de A. Medina, J.A. López Férez y J.L. Calvo, Gredos, Madrid 1982.
- Eurípides, *Helena*, en *Tragedias II*, traducción de J.L. Calvo, C. García Gual y L.A. de Cuenca, Gredos, Madrid 1982.
- Eurípides, *Tragiques Grecs. Euripide*, ed. Marie Delcourt, Éd. Gallimard, París 1962.
- Gaius, *Institutiones*, ed. E. Sckel y B. Kübler 1935.
- Heródoto, *Historia*, traducción de Carlos Schrader, Gredos, Madrid 1982.
- Hippocrates, *Des Vents. De l'Art*, ed. J. Jouanna. Colletion des Universités de France, Paris 1988.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, ed. de Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid 1978.
- Livius, Titus, *Ab urbe condita*, en *The Latin Library*, <thelatinlibrary.com> [consultado en mayo de 2017].
- Lucretius, Titus Carus, *De rerum natura*, en *The Latin Library*, <thelatinlibrary.com> [consultado en mayo de 2017].
- Philolaus Crotoniensis, *De natura. I presocratici*, a cura di Alessandro Lami, Rizzoli, Milano 1991.
- Praesocratici, *Los filósofos presocráticos*, ed. Armando Poratti et al., Gredos, Madrid 1980.
- Quintilianus, Marcus Fabius, *Institutio oratoria*, edición bilingüe de Alfonso Ortega Carmona, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1997-2000.
- Quintilianus, Marcus Fabius, *Institutio oratoria*, en *The Latin Library*, <http://www.thelatinlibrary.com/> [consultado en mayo de 2017].
- Seneca, Lucius Annaeus, *Ad Lucilium epistularum moralium libri XX*, Rizzoli, Milano 2000.
- Sófocles, *Las Traquinias*, traducción de A. Alamillo, Gredos, Madrid 1982.
- Tacitus, Cornelius, *Dialogus de oratoribus*, ed. H. Furneaux, 1939. Citado por *Thesaurus Linguae Graecae*, <http://www.tlg.uci.edu/> [consultado en mayo de 2017].
- Terentius, Publius Afer, *Andria*, en *The Latin Library*, <thelatinlibrary.com> [consultado en mayo de 2017].
- Thomas de Aquino, *De ente et essentia*, en *Opuscula philosophica*, Marietti, Torino 1954.
- Wolff, Christian, *Philosophia prima sive Ontologia*, ed. Nova, Veronae 1789.

Instrumentos filológicos

- Academia de la Lengua española, *Diccionario de la lengua española*, ed. de 2001. En <http://lema.rae.es/drae/> y para el histórico de sus diccionarios y otros varios: <http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtlle> [consultados en mayo de 2017].
- Bailly, A., *Dictionnaire grec français*, Hachette, Paris 1950.
- Beekes, Robert, *Etymological Dictionary of Greek*, 2 vols., Brill, Leiden 2010.
- Chantraine, Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Klincksieck, Paris 1984-1990,
- Covarrubias, Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Luis Sánchez, Madrid 1611.
- Gaffiot, F., *Dictionnaire latin français*, Hachette, Paris 1934.

Liddell, Henry George; Scott, Robert; Jones, Henry Stuart, *A greek-english lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1996. Se puede consultar en red: <<http://www.tlg.uci.edu/>>.
 Forcellini, Aegidius et al., *Lexicon totius latinitatis*, Patavii 1864-1926.
 Olivetti, Enrico, *Dizionario latino*, <<http://www.dizionario-latino.com/>>. [consultado en mayo de 2017]
 Pavón S. de Urbina, José M., *Diccionario manual griego-español*, Bibliograf, Barcelona 1967.
 Sebastián Yarza, Florencio I., *Diccionario griego-español*, Sopena, Barcelona 1972.
Thesaurus Linguae Graecae, The Packard Humanities Institute, <<http://stephanus.tlg.uci.edu/index.php>>. Peter Heslin es el autor del programa de ordenador *Diogenes* para gestión del TLG.

Estudios

Beck, Christian Daniel (ed.), *Allgemeines Repertorium der neuesten in- und ausländischen Literatur für 1826*, vol. II, Carl Gnobloch, Leipzig 1826.
 Bonitz, Hermannus, *Index Aristotelicus*, Reimeri, Berolini 1870.
 Bonitz, Hermann, *Aristotelis Metaphysica Commentarius*, Olms, Hildesheim 1960.
 Calvo Martínez, José Luis, «Introducción», en Aristóteles, *Física*. CSIC, Madrid 1996.
 Daiber, Dietrich Lorenz, «Las traducciones medievales de la Metafísica de Aristóteles: un problema de hermenéutica», en *Observaciones Filosóficas* (Pontificia Universidad Católica de Valparaíso), diciembre de 2006, pp. 1-20.
 García Yebra, Valentín, «Prólogo», en Aristóteles, *Metafísica*. Gredos, Madrid 1980.
 García Yebra, Valentín, «Sobre la traducción de términos filosóficos», en *II encuentros complutenses en torno a la traducción*, Universidad Complutense, Madrid 1990, pp. 117-129.
 Gilson, Etienne, *El ser y los filósofos*, Eunsa, Pamplona 1979.
 Herrero Llorente, Víctor-José, «Filología y lingüística en la obra de Séneca el Filósofo», en *Lenguas clásicas*, 205-207 (1969) pp. 1873-1889.
 Inciarte, Fernando, *Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de metafísica*, ed. Lourdes Flamarique, Eunsa, Pamplona 2004.
 Kahn, Charles, *The Verb «Be» In Ancient Greek*, Reidel, Dordrecht, 1973 (2ª ed. 2003).
 Kahn, Charles, *Essays on Being*, Oxford University Press, Oxford 2009.
 Millán-Puelles, Antonio, *Léxico filosófico*, Rialp, Madrid 1984.
 Motte, André, «Poètes, historiens, orateurs», en A. Motte et P. Somville (eds.), *Ousía dans la philosophie grecque des origines à Aristote*, Peeters, Louvain-la-Neuve 2008, pp. 15-20.
 Motte, André, «Les philosophes préclassiques», en A. Motte et P. Somville (eds.), *Ousía dans la philosophie grecque des origines à Aristote*, Peeters, Louvain-la-Neuve 2008, pp. 20-34.
 Motte, André, «Bilan», en A. Motte et P. Somville (eds.), *Ousía dans la philosophie grecque des origines à Aristote*, Peeters, Louvain-la-Neuve 2008, pp. 39-43.
 Motte, André, «Platon. Tableau récapitulatif», en A. Motte et P. Somville (eds.), *Ousía dans la philosophie grecque des origines à Aristote*, Peeters, Louvain-la-Neuve 2008, pp. 195-198.
 Paul, André, *La Biblia y Occidente. De la Biblioteca de Alejandría a la cultura europea*, Verbo divino, Pamplona 2008.
 Treccani, *Enciclopedia italiana*, en <[http://www.treccani.it/enciclopedia/essenza_\(Dizionario-di-filosofia\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/essenza_(Dizionario-di-filosofia))> [consultado en mayo de 2017].
 Van Camp, Bruno, «La collection Hippocratique», en *Ousía dans la philosophie grecque des origines à Aristote*, Peeters, Louvain-la-Neuve 2008, pp. 35-37.

Universidad de Murcia
 Departamento de Filosofía
 marques@um.es

ALFONSO GARCÍA MARQUÉS

[Artículo aprobado para publicación en enero de 2019]