

# Estudio Semántico del vocablo Οὐσία

POR EL

DR. ANTONIO DE HOYOS RUIZ

*Profesor Adjunto de la Facultad  
de Filosofía y Letras*

## SUMARIO

### PRIMERA PARTE

- I.—INTRODUCCIÓN.—El léxico filosófico y la plenitud del pensamiento griego.—Vías de enriquecimiento del léxico filosófico.
- II.—Amplitud semántica del vocablo οὐσία.—Las cosas.—Los valores.—Sustantividad.—Esencia.—Naturaleza.—«Existencias».—Cosas.
- III.—Etimología del vocablo οὐσία.—Importancia de su raíz-base.—Existencia.—Propiedad.
- IV.—Evolución del vocablo οὐσία.—El ganado y el concepto de propiedad.—Desgaste de los vocablos que indican propiedad.—Οὐσία indica propiedad.—Χρῆμα y Οὐσία.—Οὐσία precisa el concepto de propiedad.
- V.—Aparición de la Metafísica y ennoblecimiento de ὄν y οὐσία. coexistencia de significados.
- VI.—Significación jurídica de οὐσία.—Crítica de Beauchet.—Valor lingüístico de οὐσία φανερά y ἀφανή.



## SEGUNDA PARTE

Sentido Filosófico de *ὄν*

- I.—Definición del vocablo *ὄν*.—El *ὄν* de Parménides.—Significación del grupo lexicológico de *εἶναι*.—*ὄν* significa esencia.—*ὄν* y *ὄν*, no significan cosas, sino valores.—*ὄν* en la Filosofía Presocrática.
- II.—Platón y Aristóteles. Cómo divide Platón las cosas que existen.—*ὄν* significa existencia.—Significación de otros conceptos.—Aristóteles.—*ὄν* significa sustancia.—Otras significaciones.—Universalidad del vocablo.
- III.—La Filosofía Helenística.—Dirección del pensamiento después de Aristóteles y el problema de la *ὄν*.—Los Estoicos.—¿Qué entienden por *ὄν*?—Plotino.—¿Qué es *ὄν*?—Significación tradicional.
- IV.—La voz *ὄν* en la Teología Cristiana del siglo IV y V.
- V.—Conclusión.

## TERCERA PARTE

Apéndice.—Notas.—Textos.—Bibliografía.

## PRIMERA PARTE

### Sentido vulgar y corriente del vocablo *ὄβσία*

#### I

### INTRODUCCION

El estudio del léxico filosófico de los griegos, ofrece un doble interés: para las disciplinas estrictamente filosóficas y para la filología clásica. Al advenir —a finales del siglo V— la plenitud del pensamiento griego, los filósofos de la Hélade habían usado una técnica de expresión, un vocabulario de enorme riqueza, de exacta precisión y prodigiosa flexibilidad para expresar toda clase de matices.

¿Cómo se constituyó ese vocabulario? No es posible eludir el interés semántico. Centenares de palabras pasaron de la lengua vulgar—antes de la formación de una «koiné»—al lenguaje filosófico, adquiriendo sentidos nuevos, restringidos, y, en una palabra, técnicos.

Dos vías pueden señalarse en ese proceso de enriquecimiento del acervo filosófico.

Uno, la vida teológica. El pensamiento griego no arranca tanto de la religiosidad apolínea como de las corrientes dionisiacas que desde el siglo VIII impregnaron el alma helénica. Esta religión dionisiaca, soteriológica (1), inmortalista, produjo, desde el siglo VIII una teología a través de magnos esfuerzos para fijar un dogma. La teología del dionisismo encarna el pensamiento órfico (2).

El orfismo es propiamente teológico. A través del orfismo se canaliza hacia la vida intelectual la religiosidad de Dionisos.

El orfismo a su vez sufre una poderosa secularización, y sus conceptos teológicos se transforman lentamente, en conceptos filosóficos. Un in-

interesante trabajo de Faux (3), en el cual comenta los «Fragmenta Veteriora», recogidos por Kern, nos habla de una tentativa de armonización entre las viejas leyendas religiosas y las concepciones nuevas de la filosofía naciente, de cuya explicación se entiende la dependencia de las ideas nuevas a los vocablos antiguos que formaron parte de la teogonía órfica. Así se explica la impregnación órfica del pitagorismo y las resonancias órficas de la filosofía de Heráclito y de otros pensadores, hasta del mismo Platón.

Muchas palabras, pues, pasaron de las viejas concepciones religiosas a la filosofía «racionalizando» su sentido primitivamente mítico.

La otra vía no es órfica ni religiosa. Hay innumerables palabras de la vida vulgar y diaria que ascienden al léxico filosófico, adquiriendo sentidos nuevos o transitorios o transformando plenamente el primitivo. Entre ellas está nuestro vocablo *οὐσία* como *δ*, y en general toda una serie lexicológica relacionada con el verbo *εἶμι*.

En suma, el pensamiento griego, como el de otras culturas, forma originariamente su léxico por dos vías: una, en que los términos derivan de primitivas concepciones religiosas, «descendiendo», en cierto modo, a expresar conceptos filosóficos; otra, en que provienen del lenguaje vulgar «ascendiendo» a la filosofía mediante la transmutación de su significado inicial.

Estudiar ambos procesos es toda una tarea de altísimo interés filosófico y filológico. Nuestro estudio se limita ahora a un término que constituye toda una clave del pensamiento griego. Nos ocuparemos de la dimensión estrictamente semántica del problema. ¿Cómo nace la palabra *οὐσία*? ¿Cómo pasa de su acepción jurídico-vulgar a ser un tecnicismo filosófico? Y cómo, finalmente, constituida ya en tecnicismo, pasa a expresar distintos conceptos, jugando un papel fundamental en la expresión del pensamiento antiguo desde los Presocráticos hasta la Teología Cristiana del siglo IV y V. Veremos en este trabajo la intensidad significativa de la palabra *οὐσία* y expondremos las razones semánticas y lingüísticas que acreditan su calidad de vocablo expresivo e importante; al mismo tiempo, procuraremos mantener la historia de la palabra unida a los conceptos que significa y a aquellos que han podido serle incorporados, con objeto de lograr una sistemática significativa sustentada en su razón histórico-lingüística.

## II

*ὄσια* es un vasto panorama de significaciones. Desde la periferia del vocablo hasta el núcleo esencial de su potencialidad significativa, un poderoso clima semántico le envuelve, creándole una conciencia complicada de objetos, de cosas, de referencias y de valores. La palabra *ὄσια* es una voz griega alejada de sonidos onomatopéyicos. Es por esto, una auténtica palabra provista de una base significativa, que le permite representar y evocar en el lenguaje un concepto fijo y estable de carácter esencial y sustantivo.

Es una palabra derivada del participio de presente del verbo *εἶμι*, por mediación del sufijo *ια* (*ια* en jonio, Hrdt), gramaticalmente se la considera como un nombre femenino en alfa pura.

En esta amplitud que comporta nuestro vocablo, debemos en principio, y aunque sólo sea por una necesidad o convencionalidad metodológica, distinguir los objetos o las cosas, y los valores que el mismo vocablo puede representar y nombrar; es decir, aquellas otras valoraciones virtuales que pueden derivarse de las mismas cosas que la palabra nombra y que podemos entender, al precisar sus perfiles estimativos con claridad, aunque en un momento desconozcamos cuál es la solución real y aplicada de estos posibles valores (4).

La palabra *ὄσια* significa bienes y patrimonio; significa esencia, sustancia y otros conceptos en el pensamiento filosófico.

Por una parte, nos encontramos en su significación con las cosas, con los bienes, con aquello que puede usarse; y por otra, con una valoración de esas mismas cosas en cuanto que son o existen, es decir, nos hallamos ante las cosas y sus valores, ante lo real e inmediato con sus posibles dificultades de expresión perfecta, y sus valores expresados en su mayor integridad. Facultad esta última, de mayor concreción, que se debe a la pureza del concepto que crea la mente.

Así decimos, que *οὐσία* significa bienes y significa esencia, y en su doble significación, una vulgar y jurídica, y otra filosófica, puede representar con independencia ambos conceptos, creando en su «vida lingüística» relaciones conceptuales separables, e impresionándonos algunas veces su significación como una desproporción entre el vocablo-concepto, y su representación aspectual dentro de su función lingüística.

Ahora bien, dentro de la duda sobre la aplicación de estos posibles valores de que hablamos, sabemos que en cualquier estado, dentro de la función lingüística del vocablo *οὐσία*, existe una potencia significativa dominante y en cierto modo desindividualizada; potencia que puede perder unicidad desde el momento que se hace porosa y permite entrada a su intimidad a aquellas ideas que participan de esa unidad compacta de significaciones, las cuales, más tarde quedan impregnadas de la misma jerarquía semántica para pasar a su función individual de destino, con el primitivo marchamo de un poderoso y firme núcleo, que influirá en sus posibles significaciones. Es así que, por una parte, tenemos una base significativa, que puede, en cierto modo, perder su unicidad, y a su vez, unas palabras necesarias para el uso, que vienen a la fuente, por parentesco, o para nutrir su significación a causa de necesidades expresivas.

El concepto de sustantividad que representa el vocablo *οὐσία* le permite nombrar y describir otros conceptos de la naturaleza que fueren, siempre que tales conceptos refieran algo primordial.

Hemos dicho que *οὐσία* puede significar bienes y patrimonios, así como esencia. Es fácil notar cómo los dos conceptos refieren nociones fundamentales e importantes; lo mismo los bienes o el patrimonio que la esencia; lo esencial. De este modo, no nos extraña que la esencia, por ejemplo, sea llamada naturaleza, existiendo en las dos maneras de apelación simple diferencia de puntos de vista, ya que la esencia es llamada así cuando se considera un tipo, una cosa tal cual es; en tanto que se llama naturaleza, cuando este tipo o esta cosa se considera como principio de acción. Y así, Aristóteles (*Metafísica*) dice, que la «primera naturaleza ή πρώτη φύσις es la esencia de los seres que tienen en sí mismo principio de movimiento en cuanto son tales (5). Es decir, esta consideración aristotélica hace pensar, en este caso, en la determinación e individualización conceptual de «primera naturaleza» y de esencia, equivalente en significación y en contenido metafísico. Entonces podemos decir: el vocablo *οὐσία* (esencia) es equivalente a *φύσις*, en su comprensión de primera naturaleza, con lo cual nos encontramos con una noción aristotélica que ha variado en el curso del tiempo de una manera considerable, ya que entre esta primitiva naturaleza, y el actual concepto de naturaleza aplicado a la ley de los fenómenos físicos existe

un fuerte cambio de significación (6). Tal desajuste, aparentemente es sorprendente, pero lo cierto es, que puede entenderse el concepto actual de naturaleza como ley de los fenómenos. Esta distancia tan considerable entre la concepción actual de naturaleza y οὐσία, así como πρώτη φύσις, se encuentra en la misma línea de interpretación conceptual y semántica que acredita la significación primitiva de nuestro vocablo indicando propiedad o patrimonio, y la concepción actual de «existencias» referidas al numerario que se tiene en una cuenta corriente. Es más: podríamos pensar que entre la οὐσία propiedad y las «existencias» que se refieren al numerario, existe mayor desproporción, ya que la concepción actual de la palabra «existencias», que significa numerario, el haber, ha pasado por la impregnación «existencial» que acusa la base semántica de la raíz indoeuropea ES, la cual, en una u otra significación, puede entenderse en el vocablo οὐσία. En este caso, podemos decir: el concepto actual de «existencias» que refiere el haber, se nutrió de significación sustancial y existencial en el núcleo semántico; en la fuente primitiva, y esta impregnación esencial o existencial que va adscrita a la palabra «existencias» refiere, como se sabe, algo muy importante: el dinero.

En el campo de la filosofía, la esencia es οὐσία. Gracias a la οὐσία «las manifestaciones de momento de las cosas son movimientos en lo no esencial, siempre los mismos que emergen de lo que la cosa es, y no de lo que fué en el momento anterior» (7). La οὐσία es así naturaleza de las cosas. La naturaleza supone οὐσία y ésta es el ser.

Si pensamos en Parménides, es fácil que nos demos cuenta de la importancia de este ser, calidad de la naturaleza de las cosas; y las cosas son, en este sentido griego, objetos limitados y definidos que están ahí para que hagamos uso de ellas, si es que nos interesan o nos precisan en nuestra vida; también para que las valoremos, o simplemente para verlas, que también es faena interesante, pues de nuestra contemplación sobre las mismas, puede surgir el conocimiento y la especulación sobre ellas. De la forma que fuere, existe una realidad a nuestra contemplación, y del uso que de ella hacemos se entiende el beneficio que nos proporciona. Estas cosas valoradas, son objetos que pueden tener precio; pueden valer tanto o cuanto, independientemente de nuestra consideración axiológica. Entonces las cosas que existen, los «seres» tienen precio, esta concepción puede expresarse con la palabra οὐσία.

Teológicamente, el vocablo tuvo una interpretación significativa rica en matices de notable trascendencia en torno a las controversias cristológicas, adquiriendo de esta forma un interés dialéctico y conceptual, ya que de la recta interpretación de la palabra se derivaban cuestiones capitales en el discutido y apasionado problema trinitario.

En la actualidad, con el replanteamiento de los temas filosóficos y metafísicos de la antigüedad clásica griega, vuelven a tener vigencia aquellos vocablos que en Aristóteles constituyeron la «primera filosofía».

Todo ello puede darnos idea de la potencialidad semántica que caracteriza a nuestra palabra, potencialidad que puede llenar las exigencias del lenguaje; es decir, la de representar, significar y sugerir (8), funciones éstas que concretan y distinguen la naturaleza esencial del mismo.

## III

La palabra οὐσία es un vocablo de raíz indoeuropea que permite, dada su estructura y significación, remontarnos hasta una base semántica o raíz verbal que significa existencia; así «la raíz ES que ha proporcionado la cópula en época muy antigua, propiamente señala la existencia, la vida; el participio Sat, en sánscrito quiere decir «verdadero»; en griego τὰ ὄντα quiere decir «realidad» (9). La raíz ES, podemos considerarla como la forma más antigua del vocablo. De esta raíz parte nuestra palabra, y aquí mismo tiene su origen.

Una eliminación de los elementos secundarios nos permite la entrada a su fase más antigua, en orden a una razón temporal.

De la raíz ES, el verbo εἶμι, nos da el participio εἶων ἔωντος (ε(σ)-οντ en ático ὤν, ὄντος que supone \*(σ)-οντ un tema en grado cero y espíritu suave por analogía de las otras formas.

El femenino εἶουσα (εσ-οντ-γά ático οὔσα (σ-οντ-γά ha generalizado la vocal o, en el sufijo nt del participio, y nos presenta el sufijo-y ā-frecuente en griego para la formación del femenino en adjetivos y participios, y que corresponde al ḡ-indoeuropeo.

Otro sufijo griego-i ā-, corresponde al y-a-indoeuropeo, y ha formado gran cantidad de nombres femeninos, frecuentemente con sentido concreto, καρδία, οἰκία, pero sobre todo, sustantivos abstractos derivados de raíces verbales y adjetivos.

Οὐσία derivado del participio de εἶμι nos ofrece las dos clases de valores el concreto y el abstracto. Ya tendremos ocasión de ver su significado de cosas, esencia o sustancia. En su vida semántica, la base indoeuropea ES dará al vocablo un sentido general de significación. Al mismo tiempo, el uso podrá teñirle de otras significaciones o representaciones accesorias. Podrá nuestro vocablo teñirse de afectividad, y será posible determinar su significación con la ayuda de contextos, pues es vocablo usado de muchas maneras.

El verbo εἶναι de donde nos llega ὄσῑα, es el verbo ser. Hay que destacar la distancia tan considerable que existe entre este verbo en cuanto a su origen y dependencia de la raíz ES, y su valor como instrumento gramatical; es decir, entre lo que entendemos como palabra autónoma, cargada de significación, y su empleo y uso gramatical, en cuyo caso el verbo εἶναι está debilitado y se le considera como un símbolo.

Nos interesa considerar las formas derivadas del verbo εἶναι en su significación primigenia de existencia, concepto que tendrá una gran importancia en la vida del vocablo ὄσῑα, así como es conveniente entender en la palabra ὄσῑα—dentro del fenómeno universal y abstracto de ser, que incorpora el infinitivo εἶναι—una capacidad significativa, concreta y sustantiva de la «existencia»; concepto que puede representar nuestra palabra apoyada en su categoría lingüístico-gramatical.

El ser existencial se representa en griego por la expresión τὸ εἶναι, también puede representarse por la expresión lingüística de Aristóteles τὸ εἶναι ἀπλῶς ser simplemente. Desde este punto de vista, «la noción de ser comporta la de actualidad» (10). Ser ya lo que es; no lo que puede ser, que podría representarse con el verbo γίγνομαι.

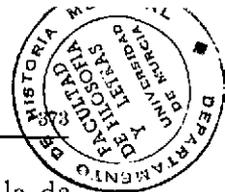
Prescindiendo de toda cuestión metafísica de ser y de acto, queremos destacar, cómo la idea que comporta el verbo εἶναι es la de existencia, en el sentido de lo que ya es; en el sentido de referencia concreta y precisa de las cosas que tenemos ante nosotros. En cierto modo, podemos identificar esta existencia con la vida, entendiendo también en su mayor amplitud las cosas.

Se es, en cuanto se vive o existe; somos por nuestra vida; o las cosas existen en cuanto que son partes en la totalidad de lo que es la vida, la existencia. Y esto debe ser así en la mentalidad de un griego, cuando usa la palabra ὄσῑα para indicar aquello que existe; mejor aún, para designar aquello que tiene definida su individualidad.

Lo que existe es ὄσῑα; este poder de significación está, como indicamos, representado por la raíz ES, que primitivamente significó la existencia, la vida.

Esta es la primitiva significación del vocablo ὄσῑα, significación concreta y precisa de lo que existe y pertenece a la vida. Significación que conviene tener en cuenta en las vicisitudes de la palabra, y que domina fuertemente desde su núcleo esencial indoeuropeo.

ὄσῑα significa propiedad o patrimonio; significación distinta de su sentido esencial de existencia. Ante tal diferencia de significación, cabe pensar que se ha producido un acontecimiento semántico, tan importante, que ha originado un cambio de significación. Ello se entiende, dada



la distancia que hay entre la significación primitiva de existencia y la de propiedad o patrimonio.

No cabe duda que nos encontramos ante un giro notable dentro de las posibilidades semánticas de la palabra *obata*, un giro que se debe, principalmente al empleo del vocablo, ya en el lenguaje corriente, o ya a la fuerza de la palabra hecha «logos»; es decir, incorporada en el sistema lingüístico. Cuando esto sucede, hay que entender el lenguaje «como una operación espiritual distinta de la naturaleza de las cosas reales» (11); hay que pensar en un hecho de carácter intelectual; acaso producido en principio, de una manera individual. Es necesario pensar en la necesidad de nombrar de una manera concreta y precisa un concepto de gran importancia en la vida; por ejemplo, los bienes, teniendo en cuenta que estos bienes abarcan un amplio panorama conceptual, desde una primitiva concepción de cosas útiles y usuales, hasta la estimación más moderna y variada de esas mismas cosas incorporadas a las exigencias de la vida moderna y transformadas en dinero, o en un patrimonio de la naturaleza que fuere.

Es preciso reconocer en el clima significativo de estas cosas, originarias o transformadas, el espíritu del hombre que meditó sobre ellas, nombrándolas e individualizándolas, para asirlas mejor en el uso lingüístico. De este modo queda preso el concepto en la palabra y es posible rastrear su historia y hallar el esquema fiel de una primigenia concepción patrimonial.





## IV

Μακάριος ὅστις οὐσίαν καὶ νοῦν ἔχει (12)

La significación del vocablo οὐσία indicando propiedad, hace que nos situemos en el mundo homérico, por considerar esta época legendaria la más primitiva de los documentos históricos de la lengua griega, reflejando los sucesos mitológicos, los usos, los acontecimientos, las guerras, etc.

En estas primitivas edades del mundo griego, las cabezas de ganado eran símbolo y representación de la propiedad y de los bienes. Los pagos y deudas, la compraventa de cuantía importante se verificaba mediante el traspaso o entrega de ganado.

Un hecho social de notable interés es la elección de esposa. Este acto de la vida nos pone en comunicación con un concepto primitivo homérico que refiere la propiedad. Cuando esto sucede, el padre de la desposada recibe del varón que elige esposa una cantidad de regalos o cosas que se llaman ἔδνα (13), generalmente estos ἔδνα son cabezas de ganado, costumbre de la época aquea. Más tarde, parte de estos regalos son entregados a la hija que ha de contraer matrimonio, y así se origina la dote. «La dote es designada en Atenas por las palabras προίξ y φερνή». «Dice Beauchet, que se ha querido atribuir una significación a cada una de estas dos expresiones. De tal forma y con tal sentido προίξ designará la dote propiamente dicha, los bienes que la mujer aporta al matrimonio para conllevar las cargas matrimoniales; en tanto que φερνή no se aplicaría al menos en un principio sino al ajuar de la desposada» (14). Se convino en aplicar el nombre de φερνή a la aportación hecha por la mujer a su marido, y reservar el nombre de προίξ para designar los bienes que el padre de la desposada, o acaso, otras personas amigas o familiares, ofrecían a la misma con ocasión de sus bodas, al mismo tiempo que ella los

restituía a su marido. Por extensión, como nos indica Herodoto, se llamó φερνή a las cosas propias de la mujer (15).

Estas formas de donación que hacen referencia a los bienes, desde las cabezas de ganado hasta la aparición de la moneda—el προίξ tiene valor de cincuenta dracmas de dos minas que autoriza a la mujer a recibir por sus vestidos ἐσθήτος χάριν— (16) son donaciones sin establecimiento técnico, pues hay que pensar, que a los griegos de este período la palabra dote—«δότε»—sólo les dice manera de dar o de entregar. También δότης significa sólo el que da; pagador, sentido general de donación o aportación que existe en casi todos los pueblos (17). Destacamos estas formas de donación porque nos pone en comunicación con las jóvenes de buen precio o jóvenes dotadas de la época homérica παρθένοι ἀλφειβοιαί jóvenes pedidas en matrimonio a sus respectivos padres, las cuales reciben parte del ofrecimiento que hacen los pretendientes a los mismos padres, valorado en cabezas de ganado.

En el vocabulario homérico hallamos la expresión παρθένοι ἀλφειβοιαί jóvenes doncellas solicitadas para el matrimonio. Cuando los pretendientes se deciden a dar «carácter oficial» a sus posibles enlaces matrimoniales, ofrecen a los padres de estas doncellas, como señalamiento de sus próximas bodas, cabezas de ganado (18). Eran las vacas animales representativos de la riqueza y suplían la concepción moderna del capital valorado en dinero. El epíteto que acompaña a estas doncellas —ἀλφειβοιοῦς— como hace notar M. Bréal (19), y sobre el cual se ha discutido mucho, llega a quedar claro cuando se le une a otros compuestos de terminación parecida.

«La época homérica, que ignora o que finge ignorar la existencia de la moneda, estima el valor de los objetos en cabezas de ganado, y de ahí las expresiones ἐκατόμβοιος y ἐννεάβοιος (20). Por extensión, para indicar de una manera general que el objeto tiene precio se ha dicho ἀλφειβοιοῦς, de un sustantivo (supuesto) ἀλφεις que deriva de ἀλφάνω, ganar, valorizar; adjetivo que pronto se ha convertido en nombre propio (21). Se ha tenido la idea de traducir ἀνέρες ἀλφισταί por los hombres que comen pan, a causa de ἀλφι y ἔδω, lo cual no es menos inverosímil por razones de gramática que por razones de buen sentido. Otros, ἀνέρες ἀλφισταί, lo entienden como hombres harineros, que viven de la harina, o que comen pan; algunos otros, los hombres que se agitan o sufren, por oposición a los dioses que viven en el reposo. El sentido del epíteto está discutido desde antiguo, y de costumbre se hace uso de la explicación que da la etimología.

Ἀλφιστής es derivado del verbo ἀλφάνω; el sentido indicado por la tradición, en opinión de Bréal, explica la significación. Ἀλφάνειν es explica-

do por καταλαμβάνειν: ἀλφισταί por ἐφευρητικοί. A partir de esto aparece claro. Ἀλφιστής significa inteligencia dotada de razón. Este es el hombre razonable por oposición a la bestia bruta (22). El «homo sapiens» de nuestra Historia Natural. Pero a fuerza de ser repetido ἀλφιστής epíteto de ἀνὴρ se ha convertido en un epíteto de relleno, de uso. Quedaría por saber qué es el verbo ἀλφάνω cuya significación está sobre todo representada por ἤλφον y ἄλφοι (23). Dada la formalidad por la que una λ, o una ρ se pierde, creo, sigue diciendo M. Bréal, ver en estas formas, las formas desligadas de λαμβάνω. Es sabido como la β en λαμβάνω representa una antigua φ: entre otros sentidos tiene el de «coger por el espíritu», en latín comprehendere, que conviene muy bien para ἀλφιστής. A esto podemos unir, que el verbo sánscrito correspondiente a «labh», coger, tiene algunas veces el sentido de apercebirse, comprender.

También se puede pensar por lo que afecta a la significación del compuesto—a parte del concepto general lógico—que en ocasiones, existen representaciones secundarias que aclaran el contenido del compuesto, y su abstracción puede compenetrarse en el ademán, en el gesto o en el sentido que es enunciado, ofreciéndonos su significado principal: por ejemplo, ἐπιχειρεῖν significa poner mano, y literalmente tiene una significación distinta de como entendemos este verbo mediante el gesto, o el uso de la mano. Poner mano en alguna cosa es el gesto de ἐπιχειρεῖν, y de ahí, intentar emprender a (24). Destacamos este valor significativo del compuesto para lograr mayor claridad en el vocablo ἀλφειβοίως, pues en este vocablo hay diferencias de significación entre que le consideremos como vocablo epíteto de las jóvenes doncellas, o que le veamos en sus dos elementos constitutivos.

El ganado como representación del patrimonio, no es una concepción típicamente griega. De esta misma forma fué concebida en el área lingüística del sánscrito y en el área semítica. El ganado como representación «pecuniaria» es de carácter universal. En sánscrito la palabra «rai», significa cosa, bienes, propiedad. Esta palabra es fonéticamente la palabra hebrea «rasch», que significa cabeza: también en árabe «rasch» significa cabeza, jefe, algo principal. En castellano, la palabra «res», indica cabeza de ganado; en alemán, «vieh», sirve para designar el ganado, y la correspondiente en inglés «fee», refiere cierta clase de salario. Igualmente podríamos decir de las palabras latinas «pecunia» y «pecus» que hacen referencia a lo mismo, y tienen un valor actual.

Entre las palabras que señalamos, existe una estrecha complementación de nociones y de sentidos que remontan una concepción primitiva de la noción del patrimonio, marchando dominante en el tiempo, como jerarquía conceptual que se impone en una realidad social. Concepto que

penetra un vasto panorama lingüístico bajo la dominante simbólica de las cabezas de ganado. Pero como la aclaración de este campo lingüístico nos apartaría, en cierto modo, de nuestro intento, nos reducimos a aquellas palabras griegas, que de una u otra forma indican patrimonio, o cosas útiles, puesto que estas cosas útiles son también una forma de haberes o de riqueza, y un medio de ayuda que nos permitirá ir anotando y contrastando aquellas palabras que designan propiedad, con el viejo vocablo ἀλφεισίβοιος y con la palabra οὐσία.

Conviene recordar, que las palabras que designan el ganado, o indirectamente le señalan en las áreas lingüísticas que hemos indicado, pueden significar al mismo tiempo, y así sucede, cosas, bienes, propiedad, cabeza, jefe, algo principal, etc...

En escritores posteriores a Homero, el concepto de propiedad se representa con el verbo κτάομαι y sus variantes lexicológicas: así Hesiodo, emplea junto a κτάομαι, κτήμα, expresando propiedad, también κτέανον de donde κτήνος (25), que en griego antiguo significa riquezas, propiedad. Herodoto, dice de una cabeza de ganado (26); San Lucas, dice bestia de carga—κτῆνος—(27), significado igual, vemos en Jenofonte—κτῆνος—(28). Κτήμα que en la antigüedad no tiene más que el sentido de posesión, en nuestros días se emplea en Creta con el sentido de ganado (29). De forma parecida la voz semita «rasch» o «resch» se conserva en castellano designando el ganado, res, reses, cabezas de ganado. Existe además en Hesiodo indicando propiedad, la palabra χρήματα, también cosas; palabra de uso corriente y de significación amplia que se mantiene en la lengua con el sentido de riqueza (30), así como la palabra ἀλφεισίβοιος en Esquilo expresando vitalidad vivificadora de las aguas (31), variante significativa de modo de existencia, vitalidad, mayor intensidad de vida.

Estas palabras, como hemos indicado, significan el patrimonio, la propiedad o el medio de vida, la existencia y el ganado, cosas útiles y jefe; significaciones de interés social que pueden incluirse en un amplio concepto de la propiedad; concepto que nos permite entender una poderosa facultad de abstracción, así como un espléndido panorama de cosas y útiles, pudiendo al mismo tiempo recordar, tanto el sentido de la palabra ἀλφεισίβοιος como la de cabeza de ganado, mediante el contexto, la intención visible de la expresión, el lugar, el momento, incluso aprovechando el valor literario de las palabras, o la intención del que habla o escribe; entrando de esta forma en las posibilidades expresivas del lenguaje donde la metáfora o la reticencia hacen tomar a los vocablos sentidos especiales, que producen desproporción entre el nombre y la cosa, pero satisfacen y sirven al pensamiento en determinadas ocasiones.

Pero, es cierto, que la noción de propiedad puede indicarse de diferentes formas, ya que su concepción es variada. Podemos concebir la propiedad referida a las cosas útiles, y también podemos entender esta noción, trasladando este contenido a otro clima de carácter simbólico y representativo, en cuyo caso, el lenguaje no tiene más remedio que adaptarse a esta consideración sobre las cosas, nombrándolas de otra manera, teniendo en cuenta la intención mental hacia la nueva fase representativa, encontrándonos con una palabra o con una expresión que indica una variante de «esas cosas», al mismo tiempo que acusa una esencial diferencia; así *κτηνος* indica riqueza en cabezas de ganado, también propiedad, y *χρήματα* que dice propiedad de cosas útiles y necesarias.

De lo expuesto, se deduce que la noción de propiedad es amplísima, y que existen varias palabras en la lengua griega que pueden comportar dicha noción. Unas, porque refieren lo esencial del concepto; otras, porque pueden referir—dentro de sus posibilidades de adaptación y de relación en el sistema lingüístico—aquellas características también fundamentales, que permiten entender de una manera descriptiva, las notas esenciales del concepto, así como sus acomodaciones semánticas, justificadas en el panorama de asociaciones memoriales constantes que se dan en el sistema lingüístico y que participan de la intelección y comprensión significativa, aunque esta significación sea el resultado de una metáfora o de un fenómeno traslaticio; funciones estas del lenguaje que pueden originar desproporción entre el nombre y la cosa nombrada originando, algunas veces, trastornos difíciles de superar. No obstante, podemos entender y aclarar estos hechos lingüísticos apoyados en los innumerables recursos de la lengua. No cabe duda, que será preferible un vocabulario de significación concreta; pero es lo cierto, que estos fenómenos son comunes en la expresión lingüística, y el suceso, proporciona a la crítica o a la investigación semántica un vasto campo propicio a la experimentación cargado de recursos estilísticos.

De todas formas, y dentro de estos fenómenos congénitos al lenguaje, tales como una esencial reticencia, y una naturaleza equívoca, existe un hecho, que recoge la crítica lingüística, y es estudiado cuidadosamente en los tratados de semántica. Se trata de un fenómeno lingüístico por el cual las palabras se desgastan y pierden expresividad. El empleo gasta las palabras, dice Vendryes, «tanto en su sentido como en su forma, y, sobre todo, si se trata de palabras expresivas. El valor expresivo se atenúa rápidamente con el uso. La palabra pierde brillo y se vuelve basta. Cuando se trata, por ejemplo, de expresar las emociones del alma, se ve a las palabras más fuertes caer en desuso porque ya no son expresivas. El hecho se verifica en el caso de las expresiones relativas a la can-

tividad, principalmente a grandes cantidades, y, por consiguiente al exceso, a la superabundancia» (32). Los vocablos griegos que indican propiedad tienen diversos sentidos, y su significación nos llega concretada, en función combinada de relaciones semánticas; no tienen una significación fija, y su sentido se clarea, y se limita con la ayuda del contexto, son vocablos inseguros. Cuando esto ocurre, hay que pensar que la falta de precisión significativa en las palabras, comienza siendo un motivo de descrédito por su misma debilidad significativa. Son tales vocablos los más opuestos semánticamente a aquellos otros de uso especulativo, puesto que estos últimos nombran conceptos con propiedad y exactitud, queda su sentido claro y se apartan de rodeos o perifrasis que puedan entorpecer su sentido. Con los vocablos de uso filosófico, el rigor de la significación se muestra claro, ya que el vocabulario se desentiende de adaptaciones vulgares, describiendo conceptos puros, enteleguías. Su valor especulativo se apoya en su unidad, y en una lingüística definitiva, cosa que no ocurre con el hablar natural.

Las palabras de excesiva significación, ofrecen fases que responden a diversos estados; desde la percepción del vocablo hasta el «tercer estado», que llama Carnoy, donde aparece la imagen en toda su versatilidad. «La significación tiene entonces diversos sentidos; los estados de conciencia permiten una u otra revelación del lenguaje, como es, por ejemplo, la noción figurada de una frase, producida por la movilidad de una imagen recibida en función combinada con las otras ideas que constituyen la frase, como exigencia del contexto» (33).

Hay que suponer, que existe un momento en la lengua griega de cierta confusión en el empleo de palabras que indican propiedad; o, por lo menos, no existe en dichas palabras la precisión natural del concepto que se desea indicar, en cuyo caso las palabras se desestiman e incluso, pueden desaparecer. Cuando las palabras se desacreditan, son suplidas frecuentemente por otras de uso distinto que incluyen el concepto de las que suplen de una manera metafórica. La supresión puede verificarse también por motivos de eufonía, o por causa de necesidades eufémicas. Los vocablos aptos para esta clase de fenómenos lingüísticos, son vocablos de éxito, vocablos distinguidos, que originan una suave y delicada creación de sentidos, a cuya creación llama Vendryes, «tipos generales en la renovación de vocabularios» (34).

En nuestro caso, se verifica una evolución lingüística que afecta al vocablo *ὄσσια*. más por transformación del vocabulario, que por creación en el mismo. Es decir; se produce con el cambio de significación de *ὄσσια* un caso de metasemía substitutiva; una evolución semántica consistente de carácter social (35).

Cuando meditamos sobre la significación de la palabra οὐσία expresando propiedad o bienes, nos sorprende su amplitud significativa, así como la potencialidad semántica que emerge de su núcleo fónico primitivo, creándole una conciencia complicada de cosas de referencias y de valores.

No cabe duda, que nuestro vocablo es uno de los más ricos en poder expresivo de la lengua griega, y una de las palabras más importantes. En su conciencia significativa, se recoge en integral conexión, el amplio fenómeno de la existencia con sus cambios y modalidades, desde la estructura física de las cosas, hasta la valoración máxima de las mismas en cuanto que son o existen. En una u otra dimensión existencial, se destacan dos formas fundamentales de modos de existir; el mundo de las cosas, y el de las ideas que sugieren.

Οὐσία limita y nombra estas dos dimensiones de las cosas; lo mismo las que quedan ante nosotros, que el resultado de nuestra consideración intelectual sobre las mismas. Es decir, su significado comporta un valor real, físico, y una consideración metafísica. Pero sobre toda significación de cosas y de valores, οὐσία indica siempre la existencia, consecuencia natural de la raíz ES, la cual, independientemente de otra interpretación del género que fuere señala propiamente la existencia, la vida. Siendo esto así, no es extraño que interpretemos su acepción de bienes como algo distinto de su significado inicial.

El fenómeno semántico, nos sitúa ante un cambio de significación, que se debe a un proceso analógico o metafórico. Si los bienes o la propiedad no se considerase como algo importante, es seguro que no se identificaría su valor con un concepto de máxima jerarquía como es la existencia o la vida. Pero la propiedad en su ambiente y en su función vital es concepto de capital importancia; de tal manera que es frecuente oír en el lenguaje corriente: «si no se tiene no se vive» o se vive mal. «Se vive bien» cuando hay un patrimonio, o se tienen bienes. Los bienes, en este sentido, van unidos a la existencia; y «la vida que uno puede darse», está vinculada a los bienes que pueden usarse.

Dada la importancia de los bienes en la vida, como «medios de existir», no cabe duda que forman parte de las cosas más estimadas. Los bienes, llegan a adquirir primacía entre las cosas de la vida, y son, por tanto, «una cosa muy importante». Llegan así los bienes a tener una categoría representativa de carácter social, de tal manera, que individualizan a aquellos que favoreció la fortuna señalándoles «tipos del buen vivir»; y como los bienes, suponen seguridad a los que les detentan o usan, se llama a éstos «favorecidos», «privilegiados», excepcionales; a veces, «los primeros», por razón natural del «privilegium».

En tal sentido, la propiedad puede ser tan importante como la existencia, con sus naturales diferencias entre la categoría de uno y otro concepto; diferencias que pueden ser subsanadas por el lenguaje, el cual de hecho, da por sabido cosas que se callan de fácil intelección.

Cuando esto sucede, nos encontramos en el amplio campo de la metáfora o de la reticencia; y entonces, como observa Darmesteter, el espíritu no piensa solamente en los objetos materiales que hieren los sentidos, piensa igualmente una cantidad de ideas abstractas concebidas por su propia actividad, contemplando la actividad sensible, intelectual, moral, o contemplando las causas de los fenómenos, sus efectos, sus leyes. La misma contemplación del ser después de un proceso inductivo, así como la multitud de pensamientos invisibles e intangibles (36). Ello conduce al resultado metafórico del lenguaje, y a la realidad del contenido semántico de las palabras.

¿Qué sucede al lector cuando halla la palabra *οὐσία* significando propiedad? Sucede, que se entiende lo que quiere decir; y aunque desconozcamos las causas por las cuales dice algo que no decía en otra ocasión, sí conocemos el hecho de la significación. Queda ahí el vocablo, en este momento, señalando un concepto de riqueza.

Acaso el fenómeno más oscuro de los cambios de significación de las palabras, sea el de la comprensión de las causas que lo originaron. Para llegar, en lo posible, al conocimiento y génesis del fenómeno, hacemos uso de la psicología y de los problemas en torno a las acciones que modifican a las palabras. Las operaciones sobre el fenómeno que produjo un determinado accidente, pueden comenzar, apoyándose en una base lógica, que permita sentar normas de carácter general. Si hacemos uso de una metodología positivista, la repetición de casos que ofrezcan analogía con el que se desea entender, puede facilitar el conocimiento de aquello que se busca, y aumentar la seguridad, en la medida que se obtengan casos análogos. Si ello resultase de este modo, se puede señalar una hipótesis, la cual podría aclararlo todo, si se demostrase nuestra posición. Pero siempre no es posible plantear de esta forma las cuestiones; sin embargo, una metodología de carácter inductivo parece la más acertada, puesto que normalmente se realiza con datos concretos.

En nuestro caso, nos vemos favorecidos con el hecho concreto de la significación de la palabra *οὐσία*, así como con el de toda su familia lexicológica. Es decir, tenemos una permanencia significativa que envuelve la idea de existencia, y que domina, en general, en una serie de palabras derivadas del verbo *εἶμι*. Todas estas palabras, significan y refieren cosas, valores que comportan una fuerte impregnación existencial: lo mismo los conceptos que señalan cosas, que los conceptos que señalan sus valo-

res, razón por la que nos permitimos establecer relación entre bienes y existencia. De su naturaleza conceptual derivamos su importancia.

En principio, podemos entender una «existencia» analógica en ambas nociones, aunque no signifique lo mismo; pero es cierto, que existe una idea general en las dos nociones que se pueden identificar metafóricamente.

En la renovación de los vocabularios, dice Vendryes, «hay causas generales que explican la mayor parte de los hechos», de tal punto que pueden distinguirse dos aspectos; «el individual en la psicología del sujeto que habla, y el social, en el uso que los medios sociales hacen de la lengua» (37). ¿Qué hecho es el que influye en nuestro caso? Creemos que se trata de un hecho social que recae directamente en las palabras populares de carácter expresivo que indican propiedad.

El sujeto que habla, se siente atraído por esa clase de palabras y las emplea frecuentemente, porque le permiten satisfacer una necesidad de expresión, pero existe un momento, en el cual esas mismas palabras que se necesitan para el uso no satisfacen plenamente; no fijan con precisión lo que se quiere, y se renueva el vocabulario. El fenómeno se verifica, como hemos señalado, cuando las palabras refieren grandes cantidades, exceso, superabundancia. Y así, como la propiedad ha tenido siempre una vasta significación, los vocablos que han detentado el concepto, se han visto, desvalorizados o apreciados en los usos de la lengua.

Los vocablos griegos que indican propiedad, casi siempre hacen referencia a las cabezas de ganado, desde el vocablo homérico ἀλφειβουίος hasta cualquiera de las modalidades morfológicas del verbo κτάσμαι. Estas palabras indican con éxito la noción de propiedad hasta la época que tiene vigencia la representación de los bienes en cabeza de ganado. Hay que pensar en un momento, en el cual la concepción tradicional de la riqueza y su representación, se concibe de una forma distinta; es el momento, por ejemplo, de la instauración de la economía monetar en la vida griega, con su transformación y su repercusión en el espíritu (38). El suceso económico, lleva consigo las naturales renovaciones en el concepto tradicional de la riqueza, y su expresión lingüística se renueva en la misma medida que su representación conceptual.

Cuando esto sucede, los vocablos tradicionales pueden mantener su significación; el sentido nuevo, puede no poner fin al antiguo; pueden existir juntos, pero, es lo frecuente recurrir a vocablos concretos adaptados en lo posible a un rigor significativo, y si es posible, se recurre a vocablos capaces de determinar la nueva significación incluyendo al mismo tiempo la antigua. En nuestro caso, se da el siguiente suceso lingüístico-semántico.

Existe un momento, en el cual, las palabras que indican propiedad no son todo lo expresivas que fueron en otras épocas, porque el concepto que incorporan tiene una dimensión distinta a causa de una circunstancia de carácter social y político.

La aparición del dinero y su manejo en la vida griega, es un hecho trascendente. El concepto de la economía monetar, rebasa el uso tradicional de pagos y compraventas, así como la valoración de las cosas entran de lleno en un concepto de la riqueza o del patrimonio de nuevo significado. Y esto es así, puesto que existe un momento en el cual, la variedad de las cosas en general que tienen precio son llamadas *χρήματα*. Estos *χρήματα*, no es posible concretar que son. Lo es todo; son las cosas que tienen importancia o que valen. Aquello que tiene valor, entra en la zona amplia de significación de *χρήματα*, y, por supuesto, ahí va incluida la noción de propiedad con tanto carácter semántico, como en las antiguas palabras destinadas a significar dicha noción.

Quiere esto decir, que la noción de propiedad o de riqueza, se amplía en el ambiente semántico de otra palabra del vocabulario griego, que une a su significación tradicional, la de las cosas que tienen precio, y se valoran en dinero. Ya no es posible representar la riqueza con sólo los vocablos tradicionales. Ya no es privativo este concepto del símbolo ganado, ni de la palabra *ἀλφεσίβοιος* ni de las variantes morfológicas del verbo *κτάομαι*. En Hesiodo, por ejemplo, la palabra *χρῆμα* se usa indicando propiedad, cosas o instrumentos (39), y en Jenofonte, se usa en contraposición a los bueyes, indicando mayor capacidad de utilidad y de riqueza (40). En Jenofonte, se ve como se ha impuesto la palabra *χρῆμα* al concepto tradicional de bueyes, y cómo se van confundiendo las nociones que una y otra palabra *βοῦς* o *χρῆμα* representan. De tal forma, que las cosas—determinadas cosas, son riquezas mucho mayor que los bueyes, siempre que estas cosas fuesen más útiles; es decir, siempre que formen parte de aquellas, que de hecho son consideradas dignas de estimación y de precio, tales como los bienes propios de la herencia o el patrimonio; o, lo que es lo mismo: los medios de vida, el dinero, las «existencias». Todo estos conceptos pueden entenderse en la palabra *χρῆμα*. La determinación de cada una de estas nociones, depende fundamentalmente, de la manera como la palabra sea usada. No es fácil que el sentido de *χρῆμα* se extravíe y origine confusiones; tiene a su lado el verbo *χράομαι* que orienta y define su significación de cosa necesaria, cosa adquirida por su utilidad. De todas formas, como la palabra *χρῆμα* es vocablo que se usa en contextos diferentes y para usos distintos, no es vocablo que concreta el concepto abstracto de la propiedad.

La palabra *χρῆμα* es un vocablo de amplia significación que origina en

el lenguaje habitual ciertas perturbaciones conceptuales. No concreta el concepto de propiedad o bienes, sino que su campo semántico, abarca una extensa zona de valores donde quedan incluidas las cosas que de una u otra forma tienen precio. Sin embargo, el vocablo οὐσία concreta mejor el concepto de propiedad. No queremos decir, que a la palabra οὐσία no le sucedan fenómenos parecidos. Pero, hay algo fuerte, amplio y rico en matices, que concreta y precisa una poderosa significación de existencia a la que se vinculan todos estos matices que le caracterizan, tanto a la palabra οὐσία como a su familia lexicológica. Nos referimos a la raíz ES que fortalece este concepto capital e importante de existencia.

La palabra οὐσία señala un concepto real de existencia, de ser, y de cosas. Primitivamente indica la existencia como hecho de vida; y esta expresión de existencia comporta un valor esencial y capital. La raíz ES evoluciona con su fuerte significación de existencia y, de esta forma, origina la primitiva significación de la palabra οὐσία.

El cambio de significación de οὐσία, como ya hemos indicado, es un caso de metasemía sustitutiva; una evolución consciente de carácter social, que se origina, a nuestro juicio, por el desgaste de las palabras que expresan el ganado como representación patrimonial, y también los bienes como concepción amplia del sentido primitivo; es decir, las cabezas de ganado.

Conocer las causas que originan el cambio de significación de una manera perfecta, no es fácil, puesto que los hechos de las palabras dependen de accidentes que escapan a toda investigación. Pero hay, en nuestro caso, una realidad en torno al problema que ayuda a conocer el secreto del accidente semántico: nos referimos a la permanencia significativa de la raíz ES. La significación de esta raíz-base, domina las palabras que en la misma se forman. La idea general de existencia afecta a todos sus derivados, (οὐσία, ὄντα, ὄν,). La vida como fenómeno físico, biológico, se identifica con este concepto de existencia. Vida y existencia son dos conceptos de capital interés que hay que cuidar por todos los medios necesarios para vivir y existir. Tan importantes son estos medios de vida que sin ellos no hay existencia ni «beneficio». Hay una identificación conceptual y de carácter metafórico, que nos conduce a una panorámica, donde las cosas esenciales para «el vivir» presuponen el mismo hecho de la existencia.

La palabra οὐσία cuando adquiere esta dimensión en la expresión lingüística, irradia en espléndida diáspora matices significativos, esenciales y sustanciales de fácil comprensión. Esta calidad sustantiva del vocablo le permite concretar y definir aquellas cosas que en su perifería

semántica están vinculadas, a su núcleo fónico primitivo. De tal forma, que existe una mayor sustantividad en los conceptos que domina, que aquellos otros que circundan el área semántica de *χρῆμα*. No se olvide, que *χρῆμα* aprovecha el significado de «lo individual», para expandirse en «lo colectivo», entendiéndose, de esta manera, una zona de referencias, donde incluye cosas de interés, junto a cosas superfluas de aplicación convencional y particular.

Una mayor claridad de cosas útiles, transparece en la palabra *οὐσία* permitiéndole, de este modo, resumir una determinada amplitud del concepto de propiedad, en su imagen fónica y gramatical (41).

## V

La adaptación del régimen monetar a la vida griega, es un acontecimiento social tan importante, que produjo una honda transformación en el pensamiento y en la vida, ya que el fenómeno se produjo simultáneo con una acusada crisis religiosa. El siglo VI, es decisivo en todas las manifestaciones del arte y de la vida. Entre los acontecimientos que siguen a esta primera transformación, se destaca el gran giro de la filosofía hacia la ciencia del ser; a la ontología.

Este paso lo dió Parménides al entender las cosas no como objetos solamente, sino como entes. Para expresar el valor ontológico de las cosas, Parménides se valió lingüísticamente del vocablo ὄν, ἔόν, participio de presente del verbo εἶμι, verbo sustantivo, en cuya significación entendía la existencia de las cosas que están presentes; es decir, que están hechas (42).

Con Parménides, aparecía en el ámbito del pensamiento filosófico, una denominación axiológica de urgente denominación, que el pensador eleático adscribió al participio de presente del verbo εἶμι; participio ὄν, que indica aquello que es, o existe. De forma que, al nombrar este valor de las cosas en cuanto que son, el vocablo ὄν, ἔόν, tomó sentido filosófico, y al evolucionar en este sentido, arrastró a οὐσία y a su familia lexicológica.

Las formas del participio de presente tienen su origen en la raíz ES, que designa, como hemos repetido varias veces, la existencia. Los vocablos ὄν, y οὐσία, al adquirir su nuevo sentido, ya no indican cosas, sino valores máximos de los seres, en cuanto son o existen. Así, en el campo de la filosofía, la palabra οὐσία, designará lo esencial o máximo, lo fundamental, lo primero, lo más importante.

El ente es tan fundamental en el pensamiento de Parménides, como los bienes en la vida. Οὐσία es vocablo familiar de ὄν, y podrá ser usado por los filósofos para determinar un valor metafísico. Desde este mo-

mento, ὄν, y οὐσία, adquieren un rango lingüístico que no tenían «ascendiendo» del lenguaje vulgar, al lenguaje filosófico, de la misma manera que otras palabras que formaron parte de la teogonía órfica, «descendieron» al campo del pensamiento filosófico.

El vocablo ὄν, como οὐσία, son vocablos aptos para ser usados por los presocráticos, indicando un concepto filosófico, al mismo tiempo, que se usan en el lenguaje vulgar con su significación tradicional. De esta forma, la significación filosófica de οὐσία no pone fin a la anterior, sino que coexisten ambas. Uno y otro concepto, dominados por la raíz ES, pueden ser entendidos en los grupos lexicológicos del verbo εἶμι. Para lograr la significación propia, nos valemos del contexto, principalmente; así como de otros fenómenos que se entienden en la expresión lingüística —elementos primitivos, abstractos, cromatismo semántico, resultados de pensamientos, imágenes, conceptos...— (43). Todo lo cual favorece la concreción semántica de la palabra, que de suyo es materia propicia a colorearse de aquella noción necesaria a la expresión, indicando un matiz, o una forma de significación particular. El concepto de propiedad, patrimonio, etc., en su modalidad metafórica o traslaticia, va siempre envuelto en la idea de algo principal, desde el uso de la palabra ἀλφεισίβοιος, hasta la actual κτήμα ya que por muchos que sean los sentidos que las palabras pueden tener, «hay uno preponderante que fija groseramente el significado propio de la palabra, tal como está registrada en el diccionario». Si acaso hubiera dos o más empleos preponderantes o irreductibles, es que se trataría de dos palabras diferentes, pero este empleo preponderante nunca tiene segura la duración; está envuelto en sentidos secundarios y siempre dispuesto a surgir y a reemplazarle. Como una rama que atrae la savia y agota el tronco, el nuevo sentido crece gradualmente y sustituye al antiguo. La palabra ha cambiado de sentido (44). Pero en este cambio de significación, es posible entender una fase anterior que se apoya en una conexión lógica de sentidos, y en una consecuencia posible de expresión de las palabras, usadas en contextos diferentes.

La nueva imagen del vocablo οὐσία indicando esencia o existencia, nos recuerda el sentido primitivo de la raíz ES, así como la noción importante y fundamental de bienes o patrimonio. Estas relaciones conceptuales, que abarcan un sentido corriente de la vida vulgar, y una consideración metafísica de las cosas, comportan siempre el sentido de algo primordial, suficiente, de realidad propia. De esta forma, οὐσία indica el haber, los recursos propios de cada cosa (45), al mismo tiempo que destaca en sus diferentes matices de significación, una idea de necesidad y suficiencia.

## VI

Una acepción del vocablo οὐσία de significación jurídica, es aquella que nos ofrecen algunos textos en los cuales nuestro vocablo se halla determinado por los adjetivos φανερά y ἀφανή.

El sintagma, desde nuestra posición semántica, nos dice una significación concreta de la palabra οὐσία indicando los bienes propiamente dichos; mientras que desde otro punto de vista, dicho sintagma adquiere un posible carácter jurídico que indica una clasificación patrimonial de derecho griego, siempre que esta distinción sea consecuencia de un contenido técnico-jurídico.

No es la primera vez que esta cuestión del sintagma οὐσία φανερά οὐσία ἀφανή, ha sido estudiada, proporcionando datos a la historia del patrimonio. Los adjetivos que acompañan al vocablo οὐσία han sido interpretados de varias formas, así como la expresión en su conjunto (46).

En principio, cabe distinguir la significación aislada del vocablo οὐσία indicando bienes en sentido propio; en cuanto a la doble distinción de estos bienes, podríamos pensar en una clasificación antigua de carácter general, por lo cual se comprendieran en los «bienes visibles», aquellos que pueden verse siempre; tales como una casa, un trozo de tierra, etc..., en tanto que los «bienes no visibles», pertenecerían a otro tipo patrimonial, caracterizados por cierta imposibilidad de mostrarse en la forma que lo hace una casa o un trozo de tierra; por ejemplo, los muebles de una casa o los aperos de labranza. Es decir, un primitivo patrimonio mueble o inmueble, o, mejor, un patrimonio público o privado, sin distinción jurídica, sino diferenciados por su misma naturaleza.

No cabe duda, que el patrimonio tiene su distinción—recuérdese χρήμα, οὐσία ο κτήνος—con su significación dentro del concepto genérico de bienes, clases de bienes. Pero el sintagma οὐσία φανερά ο οὐσία ἀφανή es una expresión más moderna de la vida griega que coincide con la épo-

ca de las intervenciones del estado en el patrimonio individual (47) lo cual nos permite creer que estos calificativos *φανερὰ* o *ἀφανή* que acompañan a *οὐσία* indican declarado o no declarado en la época de los textos.

Cualquiera de los dos tipos de bienes, eran susceptibles de partición. Un texto de Lisias, habla de dos hermanos que tenían hecha la partición de su patrimonio no declarado, en tanto que conservaban en común los declarados (48). En rigor, los bienes debían ser los que se ven y los que no se ven, con las modalidades o matices propios de la naturaleza de los bienes, pero en esta época de que nos habla Lisias, hay una razón que permite llamarles bienes declarados, o no declarados.

Esta cuestión fué estudiada por Beauchet en el siglo pasado, y entre otras cosas, decía, que ciertos autores hacían corresponder la distinción de declarados o no declarados, con aquella otra de los juriconsultos romanos en «res mobile» (*τὰ ἀφανή*) y en «res immobile» (*τὰ φανερά*) (49).

Otra interpretación que no descansa sobre ningún texto, es aquella que entiende tal clasificación de acuerdo con la distinción moderna de bienes corporales e incorporales.

Una tercera opinión, y a nuestro juicio la más acertada, fué la de Kontorga, la cual no concede importancia jurídica a la mencionada distinción. Dice que sólo se trata de dos denominaciones que indican un estado más de hecho que de derecho, al tratarse no de clase de bienes sino de manera de poseerlos. Opinión que acepta Beauchet como más posible.

Beauchet, por su parte, habla de un testimonio de Iseo, que da luz a cierta confusión sobre el mismo tema. Se trata, de los diferentes bienes que componía la sucesión de Ciro, donde se señala un dominio rural, *ἀγρός*, dos casas, *οἰκίας*, unos esclavos, *ἀνδράποδα* y el mobiliario, *ἐπιπλα* a cuyos bienes llamaba *φανερὰ* en cuyo caso, no pueden entenderse los *φανερὰ* como muebles.

La razón que da Beauchet es parecida a la de Kontorga, al señalar la poca importancia de la clasificación; dice también, que esta distinción se debe, a que en Atenas los impuestos públicos se deducían exclusivamente de los bienes visibles, es decir, de aquellas propiedades ciertas, factibles de ser controladas; así como un capital que había sido jurídicamente constatado o que el poseedor lo declaraba, se entendía *φανερὰ*.

Por otra parte, existe la costumbre de hacer declaraciones de bienes, siendo general incluso en las épocas pacíficas; así lo testimonian textos de Lisias; «mientras había paz nosotros poseíamos una fortuna declarada—visible—*φανερὰ οὐσία*, mi padre era un buen labrador» (50); y también era frecuente la ocultación en previsión de acontecimientos políticos de riesgo económico (51). Es lo probable, que la clasificación sea una

consecuencia de la intervención del estado en el patrimonio individual al gravar aquellos que se conocían públicamente, quedando otros sólo del conocimiento de los interesados οὐσία ἀφανή. Es decir, existe un momento de notable libertad en el cual, el pueblo, por lo visto, tiene derecho a hacer lo que le place, y es soberano incluso de las leyes (52); pero esta situación política, desaparece en el momento de la democracia ateniense, cuando las revueltas y las guerras continuas son una plaga para el campo y la propiedad privada. Entonces el estado, recurría al impuesto directo—εἰσφορά—cuando era necesario, al mismo tiempo que usaba la «liturgia», derecho que conservaba y se aplicaba a los ciudadanos ricos (53). Cuando esto acontece, el estado se encuentra en situación de intervenir o gravar a aquellos propietarios que se conocen públicamente; es decir, los que tienen οὐσία φανερά, bienes que se ven. A estos bienes se les impone un gravamen cuando han sido reconocidos, o libremente declarados; mientras que a determinados bienes que no se ven—οὐσία ἀφανή—no existe posibilidad de gravar por su misma situación desconocida.

Se llamaban declarados aquellos bienes que normalmente eran de conocimiento público, difíciles de disimular, y que en principio, eran bienes visibles. Pero existió un momento, en el cual el estado, se ocupó no sólo de los que se conocían, sino de los ocultos—ἀφανής—bienes, que en rigor, no se consideraban como tales, pues los mismos ciudadanos no se preocupaban de ocultarlos, y hasta los litigantes alegaban frecuentemente como mérito el pago regular de sus contribuciones (54). El desorden dió lugar a la expresión οὐσία φανερά, indicando solamente aquellos bienes que se declaraban y que normalmente eran de conocimiento público. En tanto que los bienes no declarados pertenecían a un patrimonio privado.

No creemos, que se trate de un concepto técnico-jurídico. Los adjetivos φανερά y ἀφανή, indican forma de poseer los bienes. Lingüísticamente οὐσία φανερά o ἀφανή, es un neologismo que nos permite penetrar un hecho social y político; es un sintagma cargado de contenido semántico que revela una realidad social y un pensamiento colectivo, al mismo tiempo que comporta una amplitud psicológica de interés histórico (55), así como el comienzo de una distinción jurídica en la legislación griega, sobre el patrimonio.

En textos griegos, se ve la forma jónica οὐσίη; en Herodoto (56) con significación de propiedad, también en Platón (57), en S. Lucas (58), etc...



## SEGUNDA PARTE

### Sentido Filosófico de Οὐσία

#### I

Antes de ver la extensión significativa de nuestro vocablo, y antes de fijar sus acepciones en el campo de la filosofía, nos interesa recordar su significado general referido a las cosas indicando la existencia de las mismas.

Cuando la palabra οὐσία se refiere a las cosas las limita y concreta, las fija y les pone precio; valen tanto o cuanto. De esta forma las cosas son el haber, en cierto modo, su precio. La palabra οὐσία soporta el valor de las cosas, y en este sentido se identifica con la palabra ὑποκείμενον, con lo que está debajo, con el sujeto.

Οὐσία individualiza las cosas. Son así las cosas independientes y están circundadas por su área existencial. Οὐσία es la realidad de algo, lo determinado; así como ὄν indica lo que existe. De igual forma ὄντα es lo real, lo opuesto a lo que no es; τὰ ὄντα significa las cosas reales, los instrumentos o medios de vida, lo que uno posee. Usamos también los bienes τὰ χρήματα (1) de estos bienes o cosas entendidas así, se habla, y estas cosas reales τὰ ὄντα o cosas útiles, cosas que valen son llamadas «es». Esto que «es», es también la οὐσία. Entendemos una definición de nuestro vocablo de la siguiente forma: Οὐσία significa aquello que «es» de una manera independiente. Nuestra definición comporta la indicación y determinación de las cosas, significando sólo el señalamiento de las mismas.

Ahora bien; cuando se intenta aprehender, como hace la filosofía, la esencia de esas cosas, de esa realidad, es decir; cuando se intenta cono-

cer o saber de donde llega a las cosas lo que es su οὐσία, entonces el vocablo se llena de contenido filosófico, y comienza un problema metafísico grave y transcendente.

Este grave e interesante problema no es objeto fundamental de nuestro trabajo. Nuestro intento, como se habrá notado en la primera parte, consiste en aclarar y concretar las fases y acepciones significativas de la palabra οὐσία, tanto en su empleo vulgar como en el uso filosófico.

El sesgo semántico descansa y a veces se afirma cuando se hace uso de un enfoque lingüístico. En esta dirección cabe recordar que todos los grupos lexicológicos del verbo εἶναι pueden interpretarse como lo que es o existe. El participio ὄν, por ejemplo, se entiende como aquello que está existiendo; es decir, como una fase aspectual de carácter durativo; y como el empleo del participio con artículo, da a la concepción del ser una idea general aplicada a todos los seres, no cabe duda que este hecho lingüístico tiene importancia al emplear el participio del verbo εἶναι en sentido filosófico, pues se sabe que es objeto de la ontología considerar las cosas en cuanto son.

«En un principio—dice Zubiri—el saber filosófico se ocupó preferentemente de los dioses, y vió en el mundo una especie genética de ellos. Junto a los dioses, los jónicos descubren la naturaleza como algo propio. Más tarde Parménides y Heráclito, descubren a su vez en ella esa misteriosa y sutil calidad de ser, por lo que decimos que esta naturaleza es la realidad, en rigor los jónicos descubren no la idea de la naturaleza sino la naturaleza misma. Parménides descubre el ser más que la idea» (2), y con Parménides el ser se expresa con el participio de presente.

Parménidas, lanza a la consideración del pensamiento filosófico, en un poema, el siguiente supuesto metafísico *χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἔόν ἔμμεναι ἐστὶ γάρ εἶναι / μηδὲν δ' οὐκ εἶναι*; es necesario decir y pensar que el ser ἔόν existe, mientras que la nada no existe (3).

En la expresión del filósofo, el participio de presente ἔόν u ὄν adquiere una categoría que no tiene en el lenguaje vulgar. El vocablo se ennoblece al indicar, además del ser de una cosa, una consistencia de expresión filosófica. Cuando se produce el acontecimiento filosófico y a partir de aquel momento, el vocablo ὄν comienza una vida distinta, y arrastra en el curso de la especulación filosófica al vocablo οὐσία y a toda su familia lexicológica. Tomaron sentido filosófico no solamente ὄν y οὐσία sino otras formas como *ὄντα* y los derivados de οὐσία *οὐσιοπαιός* en cuanto ser que crea existencia, *οὐσίον* como ser existencial, *οὐσιωδής* curiosa síntesis de οὐσία y εἶδος etc., etc.; vocablos todos ellos de contenido metafísico, en los cuales se perciben dos concepciones de naturaleza sustantiva; una, esencial o primera de rigor existencial, y

otra secundaria—que nace y se separa de ES, unidad-raíz—y que prevalece como representación firme dominante. Cualquiera de estos vocablos significan cualidades reales que notamos y percibimos, y valores que se presentan a nuestra capacidad estimativa; por ejemplo, lo que es, o el ser. El sentido de «es», cuando se generaliza o se somete a una especulación de carácter teorético lleva anejo la necesidad de conocer y de saber en la medida que se hace referencia al conocimiento de las cosas, y en esta dirección del pensamiento es inevitable encontrarse con la pregunta, «qué son las cosas».

Planteado así el problema, cuando una mente de contextura filosófica conoce o limita en su conocimiento una cosa, llama a este acto tener realidad. El ser existe, la nada no existe; la realidad supone independencia. Parménides le llama *ὄν*, luego se llamará a esta realidad *οὐσία*.

A partir de Parménides el vocablo *οὐσία* lleva impregnada la idea sustantiva de ser. El concepto de ser principal o máximo ser es la significación de *οὐσία*; no obstante, dada su capacidad semántica y sus mismas posibilidades de adaptación que facilita este concepto de ser máximo, *οὐσία* significa esencia, naturaleza, existencia, etc..., adquiriendo con Aristóteles un espléndido significado universal de naturaleza sustancial.

*Οὐσία* halla su expresión filosófica después de los primeros pensadores griegos. Son los pitagóricos quienes emplean el vocablo para nombrar aquello que llaman máximo ser o esencia.

Los pitagóricos y otros pensadores griegos que forman el grupo de filósofos llamados presocráticos, se preocupan de un problema de conocimiento en torno a la significación abstracta del verbo *εἶναι*, al mismo tiempo que tienen en cuenta su significado fundamental de existencia. «Lo primero que se impone a quien aborda la noción de ser en su máxima generalidad, o, mejor dicho, en su trascendentalidad, es hacerse cargo de la diferencia de sentido entre el verbo ser en cuanto significa esencia o modo de ser, y existencia o hecho de ser» (4). Antes de plantearse esta consideración filosófico-lingüística, el ser es *φύσις* naturaleza. Es la hora cosmológica y física de las colonias del Asia Menor. Es el momento en que los seres son concebidos como cosas; todo lo que existe son cosas. Para los primitivos jónicos no existen más seres que los corporales, hasta que Pitágoras encuentra unos seres que ofrecen al entendimiento las mismas dificultades que las cosas a las manos (5), y a este hallazgo le llama número. «Pitágoras fué un hombre de genio, porque fué el primer filósofo a quien se le ocurrió la idea de que el principio de donde todo lo demás se deriva, lo que existe de verdad, el verdadero ser, el ser en sí, no es ninguna cosa; o mejor dicho, es una cosa, pero que

no se ve, ni se oye, ni se huele, que no es accesible a los sentidos. Esta cosa es el número. Para Pitágoras la esencia última de todo ser, de los que percibimos por los sentidos, es el número, las cosas son números, esconden dentro de sí números. Las cosas son distintas unas de otras por la diferencia cuantitativa y numérica» (6). Para Parménides y sus continuadores el  $\delta\upsilon$  y la  $\alpha\upsilon\sigma\iota\alpha$  no son cosas sino valoraciones máximas de los seres en cuanto son  $\delta\upsilon\tau\alpha$  o entes.

Desde este momento, un sentido metafísico penetra una antigua consideración esencial sobre las cosas, impregnando de contenido metafísico a los vocablos que forman la familia morfológica del verbo  $\epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$ . Su lingüística se ve enriquecida de valores trascendentes en sus diferentes aspectos así como en sus categorías gramaticales.  $\Theta\upsilon$  incorpora en su lingüística un concepto cualitativo, el participio puede comportar una limitación dentro del fenómeno general de ser, así como  $\alpha\upsilon\sigma\iota\alpha$  una concreción de carácter sustancial en el mismo concepto.

Un texto de Anaximandro, nos permite entender la significación de ser y esencia cuando emplea el vocablo aplicado a una variante de su concepción del tiempo. El tiempo abarca la realidad del ser en toda su extensión, desde su génesis hasta su destrucción (7). La  $\alpha\upsilon\sigma\iota\alpha$  es aquí la plenitud del ser, es el momento esencial del mismo, así como una naturaleza del infinito.

Encontramos el vocablo  $\alpha\upsilon\sigma\iota\alpha$  entre dos supuestos de carácter temporal: el de la creación  $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ , y el de la destrucción  $\phi\theta\omicron\rho\acute{\alpha}$ , por lo que entendemos la significación de  $\alpha\upsilon\sigma\iota\alpha$  como algo que se halla en un estado de plenitud, de ser real, creado, limitado por la actividad ascendente de la génesis, y por la descomposición o muerte ( $\phi\theta\omicron\rho\acute{\alpha}$ ). El punto máximo de plenitud del ser es la  $\alpha\upsilon\sigma\iota\alpha$  en esta concepción filosófica de Anaximandro, en la que las cosas llegan a ser, y son destruidas en un proceso o movimiento de segregación. Su límite temporal «hará que las cosas vuelvan a esa unidad, a esa quietud e indeterminación de la  $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ , de donde han salido injustamente» (8).

Heráclito piensa que la esencia del destino  $\alpha\upsilon\sigma\iota\alpha$   $\epsilon\iota\mu\alpha\rho\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\varsigma$ , es la razón que se difunde a través de la esencia de todo  $\alpha\upsilon\sigma\iota\alpha$   $\epsilon\iota\mu\alpha\rho\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\varsigma$   $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$   $\acute{o}$   $\delta\iota\acute{\alpha}$   $\alpha\upsilon\sigma\iota\alpha\varsigma$   $\tau\omicron\upsilon$   $\pi\alpha\upsilon\tau\acute{o}\varsigma$   $\delta\iota\acute{\eta}\chi\omega\upsilon\upsilon$ . Es la  $\alpha\upsilon\sigma\iota\alpha$ , la esencia o cuerpo celeste, semilla y origen de todo, y medida ( $\mu\acute{\epsilon}\tau\rho\upsilon\upsilon$ ) del período ordenado ( $\pi\epsilon\rho\iota\omicron\delta\omicron\upsilon$   $\tau\epsilon\tau\alpha\gamma\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$ ) (9).

Un texto de Leucipo sobre la existencia del ser y del no ser, dice que ambos son causa para las cosas que existen, suponiendo compacta y llena la esencia de los átomos (10); mientras que en Demócrito el desconocimiento de la  $\alpha\upsilon\sigma\iota\alpha$  y otros conceptos —  $\acute{\epsilon}\iota\delta\eta$  —  $\gamma\acute{\epsilon}\nu\eta$ , imposibilita el trabajo filosófico (11); no conocer la  $\alpha\upsilon\sigma\iota\alpha$  es ignorar el valor máximo del ser.

Hipócrates dice, recordando a Pitágoras, que el astro y su cabellera nacen de la quinta esencia (12).

Filolao entiende el número como lo más sabio, de esta forma usa el vocablo οὐσία refiriéndole a los números junto con las obras τὰ ἔργα καὶ τῆν οὐσίαν (13). Todas aquellas cosas que conocemos poseen su número, y no podemos conocer nada prescindiendo del mismo. El número nos revela la esencia de las cosas.

Para Protágoras, el hombre es distinción y definición de las cosas. Las que quedan bajo de las sensaciones son πράγματα, mientras que, aquellas que no quedan bajo de las sensaciones no están en las especies de la οὐσία (14).

Los Pitagóricos entienden el infinito por sí mismo, no como accidente de otra cosa, sino como οὐσία (15); concepto que se verá más tarde en Aristóteles. Otros Pitagóricos creen que las οὐσίαι son los límites de los cuerpos, tales como la superficie, la línea, el punto y la unidad (16).

En estos textos, todo ellos del grupo de presocráticos, vemos que la palabra οὐσία tiene una significación filosófica e indica un concepto de ser principal o esencia. El uso filosófico concede a nuestra palabra un ennoblecimiento lingüístico al considerarle vocablo de uso especulativo, «ascendiendo» en cierto modo de dignidad dentro de su cuerpo lingüístico, permitiéndole expresar un concepto distinto del vulgar mediante la ayuda y transmutación de su significado primigenio.

Ahora, la voz οὐσία tiene un sentido distinto. La palabra está ennoblecida por el mismo concepto que significa. De su significación vulgar o jurídica pasa a otro estado funcional y nominativo. Y es que las palabras pueden en su dinámina natural representar diversos conceptos; porque las palabras no tienen solamente una significación, sino que siempre dicen relación a varias cosas en una trama de relaciones semánticas.

El valor de las palabras no depende solamente de su capacidad significativa ni de sus posibles significaciones desde el punto de vista de la extensión. Es tan importante como su capacidad significativa y su posibilidad extensiva, que sean vocablos de fácil adaptación dentro del sistema que constituye la lengua. La riqueza en imágenes, la intensidad de los vocablos para la función de pensar y comprender, el acuerdo o desajuste entre estas dos funciones, hace que los vocablos se vean enriquecidos por una cromática de valores y significados que les permite adquirir una clase o calidad independiente de su capacidad de significación.

Cuando vemos el vocablo οὐσία significando ser principal o esencia, percibimos este matiz significativo, este sentido concreto y peculiar de contenido filosófico. Parece extraño que un vocablo que significa patri-

monio pueda hacernos pensar en la idea de ser o esencia. Existe aparentemente un gran desacuerdo entre uno y otro concepto—esencia y patrimonio—una discordancia entre una y otra significación; pero la realidad es que al enfrentarnos con estos textos notamos el matiz significativo del vocablo y entendemos el concepto de ser o esencia. Esta transmutación, este cambio, no es sólo obra individual sino privilegio del vocablo. Para explicar el fenómeno habría que volver a nuestra posición de primera hora y reparar en la vitalidad semántica de la raíz ES.

El cambio de significación es una variante del vocablo; es un sentido distinto que en último extremo se puede identificar con su significado inicial y primigenio. Nuestra valoración actual de ser o esencia, se debe a que podemos comprender esta relación semántica. Comprendemos el vocablo, y en él su uso filosófico.

## II

## PLATON Y ARISTOTELES

La voz *οὐσία* en la filosofía platónico-aristotélica está sometida a una buena variedad de matices significativos que dependen, fundamentalmente de la manera de pensar el amplio concepto de la existencia.

Esta variedad de matices significativos y de contenido esencial, que permite la gran riqueza semántica de nuestro vocablo, señala siempre una relación e interdependencia entre su significado general y sus acepciones filosóficas. Esta dependencia es frecuente, y, así, muchas veces, puede pensarse que no se ha producido cambio alguno en la significación del vocablo, porque el significado general de *οὐσία* domina en el concepto particular que incorpora el nuevo uso filosófico. Sin embargo, otras veces, parece que el nuevo concepto se aleja de esta primaria significación olvidando su esencial dependencia, al mismo tiempo que permite entender un nuevo sentido como una consecuencia natural de la dinámica del vocablo.

Cuando ocurre esto último el fenómeno semántico se ha producido, y podemos observar que ha habido un cambio de significación; es decir, podemos ver la palabra significando otra cosa. Si queremos lograr su expresión justa, recurrimos a su misma impresión o apariencia con el fin de determinar su imagen verbal en el proceso de ideación, consiguiendo de este modo, aislarla en cada uno de los grupos de sentido. Por ejemplo, Platón inicia su filosofía partiendo de las cosas y de los asuntos de la vida. «La experiencia del hablar socrático ha llevado inexorablemente a Platón y a Aristóteles a precisar la estructura de las cosas, no sólo como objetos que se usan—*χρήματα*—o que están ahí en el universo—*ὄντα*—sino como obetos que se expresan *λεγόμενα* (17). Por otra parte, el *εἶδος* platónico hace de las cosas *χρήματα*, cosas usuales y cosas naturales *ὄντα*



teniendo de esta forma dependencia con la filosofía jónica. Esta variedad de palabras, establecen a lo largo de la exposición del pensamiento filosófico una serie de relaciones conceptuales que enriquecen el campo del pensamiento y facilitan a las palabras el acceso a una dialéctica de carácter metafísico. De esta forma, la concepción platónica del ser distinto del ser corporal, es decir, ideal pensado y existente porque ha sido pensado, puede expresarse con la palabra *ὄσια* que indica existencia de los objetos (18); como acontece en el Sofista, donde Platón no hace distinción metafísica entre la existencia y el ser (19); una cosa es, porque ella participa de la existencia—*ὄσια*—, o porque ella participa de ser—*ᾔν*— (20).

Es decir, que en el proceso intelectual del pensamiento platónico existe un concepto de existencia que refiere las cosas, los seres, y el mismo nombre de las cosas, estableciendo de este modo la dialéctica platónica una coordinación y relación lingüística, y una relación conceptual que define tres formas o maneras de entender la existencia, y cuyo concepto se asegura en algo que siempre es determinado, fijo.

Como el vocablo *ὄσια* especifica las cosas, las conforma, indicando el señalamiento de las mismas, resulta que en este poder representativo del vocablo, puede encajarse el proceso intelectual platónico que marcha desde las cosas hasta la revelación de las mismas en el último estadio del conocimiento; así pues, *ὄσια* puede ser la idea, la cual se identificará con el ser primordial *χωρίως ᾔν*—máximo ser—, con sus cualidades de ser eterno e invariable.

Existe en este proceso platónico del conocimiento, un juego lingüístico de relaciones y de interdependencias conceptuales apoyadas en vocablos que permiten entender en su zona semántica una idea dominante de unicidad e individualidad. Como el concepto dominante es el de la existencia en el sentido platónico de realidad, resulta que tanto el ser—*ᾔν*— como la *ὄσια* existencia, o el *εἶδος* capaz de hacer de las cosas *χρήματα* comportan un fuerte sentido de existencia y una fuerza verbal que protege el concepto en la expresión lingüística. Este apoyo en vocablos fieles a su primitiva significación, ha permitido decir «que la filosofía se acoraza sistemáticamente en palabras para quedar defendida contra lesiones de palabras. Los sistemas de los grandes pensadores no son sus pensamientos, sino su forma acorazada, la armadura verbal de sus pensamientos, esto es, de entre todas las posibles envolturas, aquella que se ofrece como la más resistente en las penurias y luchas de su tiempo» (21).

Como dato interesante sobre el concepto platónico de existencia reseñamos parte de la epístola LVIII de Séneca a Lucilio en la cual se

ocupa el filósofo del vocablo «essentia» y de las dificultades que tiene tal palabra para adaptarla a lengua latina. No puede, según manifiesta, traducir en expresión sustantiva la palabra οὐσία, vocablo que para Séneca contiene la naturaleza y fundamento de todas las cosas, e igualmente le sucede con la expresión griega τὸ ὄν: Al vocablo οὐσία, y a la expresión τὸ ὄν le asigna seis acepciones: «Vuelvo ahora a lo que te prometí, dice Séneca, a saber, de qué manera Platón divide todo lo que existe en seis clases. La primera, es aquello que es, no es comprensible ni por la vista ni por el tacto, ni por otro sentido alguno; sólo intelectualmente, aquello que es de una manera general, como el hombre genérico no cae bajo el dominio de los ojos; pero sí lo especial como Cicerón, como Catón. El animal no se ve, se imagina, lo que se ve son especies suyas, como el caballo, el perro.

La segunda clase de las cosas que existen, dice Platón, es lo que domina y puja sobre todas las cosas; esto que dice él existe por excelencia. Poeta es una denominación común, pues es privativo de todos los que hacen versos; pero entre los griegos se limita a significar uno solo; cuando oyes decir poeta entiende Homero. ¿Cuál es este ser por excelencia? Es Dios mayor y más poderoso que todos. La tercera clase es la de aquellos seres que existen propiamente, estos son innumerables, pero están situados fuera de nuestro horizonte visible. ¿Cuáles son, me preguntas? Estos son propiedad particular de Platón. Llámalas ideas, de las cuales son hechas todas las cosas que vemos y a cuya imagen se forman todas. Ellas son inmortales, inmutables... El cuarto lugar lo ocupa el εἶδος... Me preguntas en qué se diferencia la idea del εἶδος. La una es el ejemplar, el otro es la forma sacada del ejemplar...

La quinta clase es la de aquellos seres que tienen una existencia común, éstos comienzan a pertenecernos a nosotros; aquí están todos; hombres, animales, cosas. La sexta clase es la de aquellos seres que casi existen, por ejemplo, el vacío, el tiempo.

Todas estas cosas que vemos y tocamos, Platón las cuenta entre las cosas que él cree que propiamente existen porque están en fluencia constante de trabajo perpetuo, de aumento y de disminución» (21).

Al hilo de la carta de Séneca, puede pensarse que Platón establece una categoría o jerarquía entre las cosas que existen, concediendo más importancia a la idea de las cosas que a las cosas mismas, y dentro de su concepción del conocimiento, tendrán mejor definida su realidad, su existencia, las ideas, que las mismas cosas que existen. Mayor existencia, y mejor delimitación existencial tienen las ideas que las cosas que sirvieron para despertar en nosotros el conocimiento de las mismas. El idealismo platónico, pues, encarna una cierta realidad en la base de su

conocimiento; sin embargo, su concepción ontológica, le hace superar dicha realidad física en el desarrollo intelectual que le permite intuir el εἶδος como conformación definitiva de las cosas, siendo las ideas unas en relación con otras lo que realmente son, y consideradas en sí mismo tienen οὐσία; es decir, desde otro punto de vista, tienen su ser (23), el ser que las hace reales. La οὐσία es la realidad de las ideas cuyo concepto es lo que es (24).

Se ve, pues, cómo Platón apoyado en el campo de la existencia maneja y juega unos conceptos y unas palabras que refieren por su parte cada cual, las cosas, los seres, y el reflejo de los mismos en la expresión lingüística: las cosas χρήματα los seres ὄντα, y el reflejo de los conceptos λεγόμενα.

Οὐσία resuelve a Platón la denominación de los conceptos incorporales y corporales; οὐσία puede nombrar las cosas y los seres, puede indicar la naturaleza (25) y la realidad en acto que se opone al no ser (26), y puede nombrar el concepto presocrático de esencia (27).

Dos conceptos fundamentales que se derivan de la significación primaria o vulgar del vocablo, son los que incorpora la filosofía griega hasta la época de Platón.

## ARISTOTELES

El concepto de sustancia que nos transmite la crítica aristotélica, indica y delimita el sentido fundamental del ser; de tal forma, que en cualquiera de las variantes del ser está presente la οὐσία. Pensar en delimitar y concretar de una manera precisa qué es la οὐσία en el pensamiento de Aristóteles, es faena llena de dificultades, dada la concepción universal que Aristóteles tiene de la οὐσία. Lo más concreto referente a esta cuestión, ha sido dicho por Zubiri, al entender la οὐσία como fórmula del problema que se plantea el pensamiento filosófico. «Existencia, esencia y sustancia, son la gran solución aristotélica al problema de averiguar en qué consiste la οὐσία y cuáles son sus principios» (28).

Οὐσία en cualquiera de sus acepciones es siempre lo principal. Es un principio, es una esencia, es una sustancia, y es una existencia considerada como tal. Es la naturaleza que permite la realidad o el ser existencial de una cosa; es el principio universal de la existencia. Lo es todo, y como tal, plantea el grave problema de la existencia concebida a la manera ontológica.

En el ámbito universal de la existencia «toda οὐσία es una entidad que existe en sí misma» (29) entendiéndola en la forma que cayere en el pensamiento. De la manera como fuere pensada esta existencia, puede

entenderse diferentes matices de formas de existir que originan otras tantas formas conceptuales sustentadas en el vocablo οὐσία.

Οὐσία comporta una delimitación precisa, fija, establece; designa algo concreto, independiente; suficiente a sí mismo y tiene «realidad plena en el cosmos».

En cuanto a la terminología aristotélica hemos de notar: que el vocablo que denomina sustancia, es correlativo con ὑποκείμενον, como οὐσία con esencia. Como οὐσία significa sustancia, esta confusión se venció en la terminología, asignando a las palabras «essentia» y «substantia» sus significados actuales.

Los textos de Aristóteles pueden ayudarnos a conocer la manera de entender el vocablo y el uso que hace del mismo en sus diferentes maneras de emplearlo.

Es seguro que Aristóteles hizo una clasificación de los seres, en cuanto que eran concebidos de una manera ontológica y de una manera física; prueba de ello, es las veces que se plantea el problema de que las cosas en general tienen οὐσία. Cosas y conceptos con su valor real, son seres de una y otra forma, y como tales, tienen su individualidad. La οὐσία incorpora cualquiera de esos seres físicos o naturales, y también los seres en cuanto que son ὄντα, entes; así que, Aristóteles, para que el objeto de su pensamiento se desarrolle de acuerdo con su sistema filosófico, hace frecuentemente distinciones entre la manera de entender el ser o la existencia, como también distingue en la οὐσία si es la primera o más propiamente dicha, si es segunda, o especie universal, o si es naturaleza.

De una manera concreta, puede decirse que οὐσία tiene principalmente el significado de lo que entendemos por sustancia, aunque, como hemos indicado, el vocablo sustancia, «substantia» se corresponde mejor con la palabra ὑποκείμενον, así como esencia «essentia», con οὐσία. Pero dejemos esto, y pensemos en lo que realmente ha sucedido en el pensamiento de Aristóteles, y es que οὐσία, significa principalmente sustancia, entendiendo la sustancia como el ser principal, primario.

Ahora bien, como Aristóteles supone que existen muchas clases de seres y todos ellos tienen su οὐσία resulta que unos seres interesan más que otros a su pensamiento, y por la misma razón, la οὐσία de esos seres es importante para él en la medida de su clasificación o valoración.

De otra parte, existe una οὐσία κυριώτατα fundamental y primera que no es predicada de ningún sujeto, ni existe en sujeto alguno, como un hombre o un caballo (30), o la οὐσία es segunda, es decir, no fundamental en el concepto de Aristóteles, cuando refiere especies, las cuales existen en la οὐσία primera o principal (31), o es primera naturaleza cuando

se identifica con la esencia de los seres que tienen principio de movimiento en sí mismos (32). En esta dirección del pensamiento aristotélico, toda οὐσία puede llamarse naturaleza, ya que la φύσις es una «especie» de οὐσία.

Otro concepto aristotélico que recoge y sustenta la palabra οὐσία es aquel que llama primer ser, o ser simplemente, sin referencia a algo concreto o determinado. Esta clase de ser simplemente, le identifica con οὐσία. Es, según el criterio de Aristóteles, el ser concebido a la manera ontológica. Ser en cuanto tal es οὐσία no éste o aquel ser, sino ser (33).

Una vez definida esta clase de ser, recorre su camino metafísico y busca una manera de individualizar este sentido ontológico de ser en las cosas que existen, en los seres reales o en los objetos, y les individualiza nombrándoles según su naturaleza y su principio, y en este giro intelectual y de concepto se aprovecha del vocablo para fijar esta determinación de «las cosas que existen». De esta forma, las cosas que caigan dentro de este sentido son οὐσίαι más evidentes en los cuerpos y en los animales, en las plantas, y en las partes de los mismos; es decir; la naturaleza de los cuerpos físicos es la οὐσία (34). Esta naturaleza, esta οὐσία que será la sustancia será, también, el substrato—ὕποκειμενον que soporta la naturaleza como principio y elemento (como pensamiento y voluntad, como sustancia y causa final) (35). La οὐσία es entonces, como digo, el ὑποκειμενον que informa la materia o sustancia sensible; πᾶσα οὐσία φύσις λέγεται διὰ ταυτήν, ὅτι ἡ φύσις οὐσία (36).

Todas las cosas, pues, son οὐσία. Sin embargo, existe un momento en el cual las cosas no son todas οὐσία ni además le interesa este problema por razones de concepto, y entonces οὐσία son cuatro cosas fundamentales, entre las que se destaca la expresión extraña τὸ τί ἦν εἶναι «lo que era el ser», el género y lo universal, y en cuarto término el sujeto (37)—ὕποκειμενον—. Otras veces, como indico, ni el género, ni lo universal, por razones de concepto son οὐσία (38) y otras veces es οὐσία el cuerpo físico o «extrema bóveda del universo» (39) o las cosas sensibles que tienen materia, ya el ὑποκειμενον, o ya su misma materia ὅλη (40), o las magnitudes atómicas (41), o la tierra, el fuego, el agua y cuantas cosas sean tales, y los cuerpos, y sus composiciones vivas, y las cosas divinas, y sus partes (43). Todas estas cosas las llama οὐσία, — ἅπαντα δε ταῦτα λέγεται οὐσία. En este sentido universal, habla Aristóteles de la οὐσία eterna e inmóvil, carente de magnitud, intacta y eterna e inmóvil por sí misma; de la οὐσία compuesta y de la οὐσία separada e inmóvil, o de la οὐσία física (43). Entonces no queda más remedio que pensar que οὐσία es todo lo que tiene una existencia de la manera que fuere, desde las cosas hasta los valores de las mismas.

## III

*La Filosofía Helenística*

Después de Aristóteles, la filosofía griega pierde su carácter metafísico dedicándose a otros problemas de carácter moral. Pasada una época de escasa metafísica, la nueva orientación del pensamiento y de los problemas dominará la mente filosófica y le conducirá hacia otros derroteros.

Las cuestiones de la filosofía primera palidecen ante las corrientes de tipo moral, objeto de curiosas e interesantes especulaciones sobre el tema del hombre, se desplaza la metafísica, y la filosofía «se hace entonces, de modo principal, ética. Las cuestiones morales son las que tienen la primacía, y de un modo concreto lo que se ha llamado el ideal del sabio, del *sophós*» (45).

Como consecuencia de esta orientación del pensamiento, el período postaristotélico ofrece diferentes aspectos que motivan otras tantas escuelas. El problema de la *οὐσία* apenas interesa; a los epicúreos no les preocupa por su dirección sensualista; y a los escépticos tampoco les interesa, porque declaran que las esencias no son accesibles al conocimiento. Sin embargo, la filosofía estoica, aun cuando es esencialmente ética por el medio social en que se desenvuelve (46), no puede pasar desapercibida por nuestra parte en cuanto a la importancia que en la misma tiene el vocablo.

Para dar una idea general y breve de la dirección del pensamiento, recordemos lo que dice el profesor Montero Díaz: «el aristotelismo se interpretará, ya, a partir de Teofrasto y Dicearco en un sentido materialista. El platonismo se debilita aproximándose a la «*skepsis*».

Los sistemas típicamente helenísticos representan un empobrecimiento considerable de la problemática estrictamente metafísica. Son, en cambio, flexibles y aptos para servir como punto de partida a las cien-

cias de la naturaleza. Así, el estoicismo, la filosofía escéptica y la epicúrea.

En suma, el helenismo representa un empobrecimiento de la metafísica en beneficio de la ciencia positiva, del mismo modo que el siglo V —desde Parménides hasta Sócrates— representó una reducción a la religiosidad en beneficio de la metafísica» (47).

El género supremo — γενικώτατον — de las categorías estoicas es «lo generalísimo», y es fácil de constatar que no tiene nada que ver con la lógica propiamente dicha. Si los estoicos hablan de la οὐσία entienden por ella una sustancia sin forma ἄποιος, ἄμορφος, que no puede crecer ni disminuir y que, lejos de distinguir los diferentes seres, es la misma que todos. Lo que constituye la naturaleza propia de cada ser, no es un elemento común a varios seres comprendidos en una misma clase, al contrario un ἰδίως ποίον una calidad individual y concreta, y por ella es necesario entender alguna cosa corporal, si bien que esta materia, que es la calidad se une a otra materia, sin calidad que es la esencia (48).

Por otra parte, y dentro de estas categorías, la sustancia es el ὑποκείμενον. Esta categoría representa lo que en algo es corporal o real. Desde nuestro punto de vista semántico, notamos de nuevo el mismo juego lingüístico y conceptual que hemos señalado, por el cual, los estoicos hacen uso de la palabra ὑποκείμενον para nombrar el concepto de «sustancia». Concepto que tiene una verdadera realidad, una corporeidad como las mismas cosas. Es decir, venimos a encontrarnos otra vez, ante el mismo problema lingüístico que nos ofreció Aristóteles cuando se ocupa de los conceptos incorporados en οὐσία y en ὑποκείμενον; cuando se ocupa de distinguir estos conceptos que ha definido la crítica metafísica como «esencia» οὐσία —y «sustancia»— ὑποκείμενον. Pero en los estoicos, parece claro que la corporeidad de las cosas, las cosas mismas, están representadas en el ὑποκείμενον, supuesto fundamental de algo con calidad particular e individual.

Reseñamos como dato curioso lo que dice Brochard en la misma línea de Trendelenburg, « ποίον unido a οὐσία corresponde al εἶδος de Aristóteles como principio formal». Este mismo autor, reduce la expresión aristotélica de «esencia» τὸ τί ἦν εἶναι sustituyéndola por la expresión τὸ τί εἶναι (49). El problema de la οὐσία no tiene, pues, con los estoicos apenas trascendencia, y como indicamos anteriormente, en esta época se olvida la metafísica. Los estoicos «intentan una simplificación de la tabla de las categorías, subordinando una a la otra. Los estoicos, a las categorías les llaman conceptos más generales y distinguen cuatro: 1.º τὸ ὑποκείμενον. 2.º τὸ ποίον. 3.º τὸ πῶς ἔχον (aliquo modo se habens), 4.º τὸ πρὸς τι πῶς ἔχον (aliquo modo ad aliquid relatum), es decir, el sustra-

to o sustancia, la cualidad o atributo característico de una cosa, la modificación determinada, y, en fin, la subordinación relativa a cualquier otra cosa. Por ejemplo: el hombre, el hombre sabio, el hombre sabio que está sano o enfermo, o, en fin, que es pariente o amigo de otro» (50).

## PLOTINO

Como la Metafísica se perdió en esta época postaristotélica, el vocablo οὐσία no es motivo de nueva especulación hasta la época de Plotino, filósofo del siglo III después de Cristo; período de herencia helénica y de presencia cercana del Cristianismo.

La terminología aristotélica no es extraña a nuestro filósofo, y las expresiones o vocablos, que de una u otra manera significan lo que es la οὐσία, representan para Plotino un problema, e intenta buscar el significado filosófico.

¿Qué quieren decir estas expresiones?: «La sustancia es la quiddidad, y ella es tal ser. Ella es un sujeto» (Eneada, VI, 1, 2).

La empresa es ardua cuando lo que se intenta es revalorizar los vocablos a la luz de un contenido filosófico, Plotino, sin embargo, no lo intenta si no es con el ἀπολλης, el εἶν y algún otro con evidente reminiscencia del Cratilo (51), no obstante; se mete con la οὐσία; es decir, lo que fuera propio de la οὐσία; «decir lo que fuera propio de la οὐσία no sería decir lo que ella fuese. Acaso una categoría única donde estuviese reunida la sustancia inteligible, la materia, la forma y lo compuesto de ambos» (Eneada VI, 1, 3). En esta conjugación de Plotino, puede observarse cómo los vocablos de importancia filosófica y metafísica siguen conservando su sentido tradicional; permanencia significativa que se nota cuando Plotino comenta la «realidad corporal». Dice Plotino: «unos admiten que los cuerpos son sólo realidades y (sólo) la sustancia. Dicen que la materia es una, ella es el sustratum de los elementos. Y ésta es la sustancia» (Eneada II, IV, 5). Parece ser que vocablos y significaciones se mantienen en la misma línea: cuerpo, σῶμα; τὰ ὄντα cosas reales, también cuerpos, ὄλη materia, cuerpo, y οὐσία realidad radical. Cuando habla de material incorporeal y designa dos especie—sustratum y otra que existe en lo inteligible, formas y esencias incorporeales—creemos que se encuentra en la misma línea aristotélica de la esencia.

Vuelve, pues, con Plotino el vocablo οὐσία a tener la importancia de otras veces, ahora con Plotino y con su concepción poética y extraordinaria del mundo y de la belleza.

En el tratado de «Cómo los seres que existen devienen del primero» dice: El Uno no es objeto de discursos ni de ciencia; y es tenido como que existe más allá de la οὐσία (52). El Uno, no es una unidad ni un ser; es lo uno (53). La οὐσία máxima es lo inteligible (54) considerado como un acto el primero de los actos y el más bello. La inteligencia no es otra cosa que el dios de Aristóteles, dice Blanchet, ella se piensa a sí misma sin tener necesidad de recibir de fuera el objeto de su pensamiento. En ella, ser y pensar son sólo y una misma cosa. En la inteligencia el sujeto debe ser idéntico al objeto porque tienen la misma esencia (55). Habla Plotino también de una sustancia verdadera ἡ ἀληθινὴ οὐσία (56) y es la materia, un sujeto y un receptáculo de formas (57). Observa en el «tratado de dos materias», que existen dos especies, una, el sustrato de los cuerpos, y otra, que existe en lo inteligible. Al sustrato de formas y esencias incorpóreas— ἀσσημάτοις οὐσίαις —le llama materia incorpórea por oposición a los estoicos (58). Si hace referencia al ser que deviene del Uno, le llama (59); dice también de una «esencia divisible, otra indivisible, y de una tercera mezcla de ambas (60). En cuanto a la naturaleza del alma, si se le hace partícipe de la divinidad se habrá dicho algo claro sobre su οὐσία (61). Las οὐσίαι pues, son seres fijos en situación estable στάσις, es la situación de donde sacan su ὑπόστασις.

## IV

*El vocablo οὐσία en la teología cristiana*

En los últimos años del siglo II, la escuela catequística dió un esplendor incomparable a la Iglesia de Alejandría, produciéndose con ello un desarrollo notable en los estudios teológicos. La dirección de los estudios de Teología la asumió Clemente, espíritu cristiano que había formado su pensamiento en Platón y Aristóteles (62).

En torno al problema de la fe, Clemente dedica su actividad y hace uso de su formación filosófica para intensificar los estudios sobre la misma, alcanzando ésta una dimensión epistemológica al mismo tiempo que los problemas sobre la revelación entran en la categoría de una teología.

El rigor científico favorecía los problemas filosóficos y teológicos; así el problema trinitario. Pero la cuestión de la οὐσία no se manifiesta sino en el pensamiento de Orígenes, el cual hace uso del vocablo para fundamento de la idea de Dios: dios es ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, así como para afirmar la distinción del Padre y del Hijo. «Hay gentes que miran al Padre y al Hijo como si numéricamente no fueran distintos ἀριθμῶ sino como uno, y solamente como diversos, según diversos conceptos, no según hipóstasis» (63).

El empleo de la palabra ὑπόστασις supone cierta confusión conceptual que no será fácil aclarar dentro del problema trinitario; de tal manera, que existirá un momento en el cual determinados padres confundan la acepción de οὐσία y ὑπόστασις. Amor Ruibal, que expone admirablemente las acepciones de la palabra οὐσία en la filosofía aristotélica, su resonancia en la teología trinitaria, y sus conexiones con el problema de la ὑπόστασις, nos dice que eran términos confundidos por nuestros teólogos en los primeros siglos del cristianismo (64). También la palabra ὑποκείμενον

es manejada en concepto de supuesto, de tal manera que los problemas trinitarios giran en torno a estas palabras de posible semejanza conceptual y significativa; así también con *πρόσωπον*.

En Orígenes puede verse el juego conceptual de estas palabras, bases de las discusiones trinitarias; en sus tesis nos habla del «otro hijo del padre según «sustancia» y «supuesto» (65)». Orígenes confunde *οὐσία* con *ὑπόστασις* pensando en la firmeza que más tarde adquiere *ὑπόστασις* vocablo que se mantuvo en la acepción de persona contrapuesta a la idea de sustancia o esencia expresada por la palabra *οὐσία*. Tal fué la importancia de las significaciones que seguían utilizándose para nombrar la esencia y la sustancia, lo mismo en la escuela de Orígenes que fuera de ella, hasta la época arriana y de San Atanasio, el cual confundió toda su vida la acepción de *οὐσία* con la de *ὑπόστασις* (66).

De la palabra *οὐσία* se derivó *ὁμοούσιος* con significación de consustancial e idéntico a la sustancia. Esta palabra fué motivo de las acusaciones contra Dionisio de Alejandría por no aceptar que Cristo es *ὁμοούσιος* a Dios. Más tarde se confunde este vocablo con *ὁμοιόσιος* significando esencia parecida; en la discusión interviene San Hilario examinando ambas palabras. *Ὁμοούσιος* es sustancia única y le diferencia de *ὁμοιόσιος*. San Hilario se decide por la primera, si bien dice, «que los que aceptaban la primera creían lo mismo que creen los católicos» (67).

En la escuela de Antioquía se destaca a Teodoro de Mopsuetas, el cual en materia cristológica defiende las doctrinas de Nestorio. En su afirmación sobre las naturalezas dice: «que la naturaleza del Dios Verbo es completa, y completa también su persona, porque no puede decirse que una hipóstasis sea impersonal» (68). La palabra hipóstasis, cuyo sentido estaba, en cierto modo, en el siglo V consagrada a la materia trinitaria para designar la persona divina, no conservaba el sentido preciso de persona desde que se le empleaba para otros sujetos.

Cuando murió Teodoro, Nestorio, un antioqueno de formación y de espíritu, que ocupó la silla de Constantinopla, se ocupó del problema. Como todos los antioquenos, Nestorio parte de las dos naturalezas, divina y humana y declara: «que después de su unión han quedado completas, sin confusión entre sí. No hay entre ellas nada de mezcla ni de combinación *κράσις—σύγχυσις*— permixtio. Cristo es *διπλοῦς τῇ φύσει*, tiene en sí *διαίρεισις, τῆς θεότητος καὶ ἐνθροποῦτος*. *χωρίζω τὰς φύσεις* dividido las naturalezas, decía Nestorio, pero unifico la adoración *ἀλλ' ἐνώ τὴν προσκόνησιν*. Cada naturaleza conserva sus propiedades y obra conforme a ellas; sin embargo, estas dos naturalezas están unidas en Cristo. Hay en ellas *ἔνωσις συνάφεια, συνάφεια ἄκρα ἀκριβῆς* conjuntio inseparabilis suma et inconfusa, pero esta unión no es *κατ' οὐσίαν*

νὴ καθ' ὑπόστασιν» (69). En cuanto a «prosopon», Nestorio, haciendo referencia a los textos dice que «esos prosopones tienen una existencia propia». Sabemos pues, que en el fin del nestorianismo y en la celebración del concilio de Calcedonia se fijó «hipóstasis» idéntico a «prosopon».

Babai el Grande, abad de Izla, en su tratado «de Unione», fija la dogmática oficial de la Iglesia Persa y dice: Hipóstasis «qnouma», es sustancia concreta. Se llama Hipóstasis, la sustancia singular.

En vista de estas posibilidades de significación, se desarrollaron controversias en torno a los mismos vocablos. En el concilio de Calcedonia, se hizo entrega de una fórmula doctrinal que no fué suficiente para calmar la contienda. Hubo entonces dos tendencias y a los defensores de cada una se les llamó monofisistas reales y monofisistas de lenguaje, asegurándose en la doctrina cristológica, según Severo, que el Verbo es sujeto de la «Fhisis» en la Encarnación, sosteniendo que el Verbo no cambia sino que produce nuevo estado.

También San Basilio, el primero en admitir la fórmula una «ousía» y tres «hipostaseis en Dios» (70) se preguntaba: ¿Qué es Ousía y qué es la Hipóstasis? ¿Qué diferencia existe entre una y otra? ¿Estas palabras dicen una misma cosa, o, en caso contrario, en qué se diferencian?

San Basilio se preocupa del problema en una carta a Gregorio de Nisa (71). «Ousía» es lo común en los individuos de una misma especie, τὸ κοινόν. Esta οὐσία no puede existir si no a condición de los caracteres individuales que la determinan. Si se añaden estos caracteres individuantes a la οὐσία se obtiene la ὑπόστασις. La «hipóstasis» es el individuo determinado que existe aparte, que comprende y posee la οὐσία, pero que se opone a ella como lo propio a lo común, lo particular a lo general (72). San Basilio identifica la «hipóstasis» con la sustancia individual.

Los capadocios se pronunciaron claramente en favor de la distinción origenista de «Ousía» y de «Hipóstasis», e hicieron prevalecer su opinión. En cuanto a «Prosopon», San Basilio se muestra más reservado. No quería que se considerase esta palabra como equivalente de «hipóstasis»: aunque los capadocios no confunden «ousía» y «phisis», emplean con más gusto «phisis» que «ousía». Por otra parte, la intervención de los capadocios, singularmente la de San Basilio, hizo que se fijase definitivamente el concepto de la οὐσία en sentido de esencia, y el de ὑπόστασις en sentido de persona (73).



## V

*Conclusión*

Como se habrá podido observar, nos hemos propuesto resumir y clasificar las fases significativas del vocablo tanto en su empleo vulgar como en su sentido filosófico.

Hemos procurado destacar siempre la primitiva significación del vocablo, teniendo en cuenta su origen indoeuropeo y su significación precisa—consecuencia de su núcleo fonético—impuesta en la variedad lexicológica de los vocablos y de los grupos relacionados con el verbo εἶμι.

El origen indoeuropeo de la palabra οὐσία y la fuerza significativa de la raíz que originó dicho vocablo, ha sido el punto de referencia que nos ha permitido rastrear el proceso histórico de la palabra, a partir del momento en que nuestro vocablo era una palabra propicia a resolver las dificultades expresivas de las antiguas voces que nombraban el concepto de propiedad.

En un principio, la palabra οὐσία es un vocablo que sirve para nombrar las cosas. Más tarde, nombra las cosas que tienen precio, llegando a individualizar, de esta forma, la herencia o el patrimonio, entrando entonces a formar parte del léxico jurídico. La categoría social del vocablo y su significación esencial de cosas en sentido de existencia favoreció su incorporación en el lenguaje filosófico llegando a adquirir los matices que hemos hecho notar, ya por sus cualidades particulares de vocablo rico en significación, ya por la relación conceptual que pudo tener con otras palabras también de uso filosófico como ὅλη ο ὑποκείμενον.

Insistíamos siempre en la primitiva significación, porque en realidad esta es la significación de οὐσία, pero su empleo en la vida corriente era tan rico que sirvió para denominar conceptos y representaciones que de una u otra manera significaban algo importante. La raíz ES, es el con-

tenido de mayor significación del vocablo; contenido fuerte y poderoso que excluye siempre a los demás, al mismo tiempo que lleva unida la más comprensiva universalidad.

Terminamos, pues, indicando lo siguiente: 1.º—ὄντῃα indica aquello que es de una manera independiente. 2.º—La palabra ὄντῃα señala un concepto real de existencia, de ser, de cosas. Primitivamente indica existencia como hecho de vida; y esta expresión de existencia, comporta un valor esencial y principal. 3.º—El cambio de significación de ὄντῃα indicando propiedad, es semánticamente un caso de metasemía sustitutiva; una evolución consciente de carácter social, por defecto de significación en los vocablos que indican patrimonio. 4.º—En el vocablo ὄντῃα se nota siempre la importancia del semantema ES; de aquí que, su significación de ser principal, o cosa importante sea un concepto permanente en todos sus usos y acepciones. 5.º—El sintagma ὄντῃα φανερά—αφανής no indica una clasificación técnico jurídica, ni se trata en la misma de una clasificación que responde a la naturaleza propia de los bienes. Se trata de dos denominaciones que indica manera de poseer los bienes.

6.º—En la Filosofía Presocrática el significado de ὄντῃα es el de esencia. 7.º—En la Filosofía Platónico-Aristotélica puede el vocablo denominar cualquier relación conceptual separable de sentido filosófico, por ejemplo, naturaleza, esencia, sustancia, causa material. 8.º—ὄντῃα es la fórmula del problema que plantea el pensamiento filosófico. «Existencia, esencia y sustancia son la gran solución aristotélica al problema de averiguar en qué consiste la ὄντῃα y cuáles son sus principios».

9.º—El vocablo «substantia» es además correlativo con ὑποκείμενον como ὄντῃα con «esencia». Si ὄντῃα significó también sustancia en Aristóteles, esta significación se venció en la terminología, asignando a las palabras «esencia» y «substantia», sus significados actuales.

10.º La amplitud conceptual del vocablo ὄντῃα la recibe Plotino, y su extensa significación, le hace plantearse la dificultad de expresar de una manera general qué es ὄντῃα. Este concepto podría ser el que definiere una hipotética categoría donde estuviese reunida la sustancia inteligible, la materia, la forma, y lo compuesto de ambos.

11.º En la Teología Cristiana ὄντῃα ofrece el triple aspecto de «physis», «hipóstasis», y «prosopon».

12.º Los derivados de ὄντῃα llevan en sí el sentido filosófico, y trasciende íntegra su significación o sustancialidad. Estos derivados, tienen de una manera, una significación de cualidades que percibimos, y, de otro modo, unos valores que se presentan a nuestra capacidad estimativa.



## APENDICE

### Notas. Textos. Bibliografía

#### PRIMERA PARTE

- (1) LAGRANGE. *Les Mysteres: L'orphisme*. París, Lecoffre, 1937. La Unión con el Dios, pp. 182-186. Orfismo y Cristianismo. Unión al Dios resucitado, pp. 201-205. Unión al Dios que sufre y que muere, pp. 193-201. Pecado original, pp. 205-209, Sacrificio y comunión, pp. 207-210.
- (2) MULLACH. Fr. Guil, Aug. *Fragmenta philosophorum graecorum*. Parisii F. Didot, vol. I. Orphaica, XXVIII, pp. 162-192.
- (3) FAUX, F. *L'Orphisme et Saint Paul*. Rev. d'Histoire Ecclesiastique. Lovaine, vol. 2, 1931, p. 249.
- (4) ORTEGA Y GASSET, J., O. C. *Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores?*, vol. VI, p. 331 y ss.
- (5) ARISTÓTELES. *Op. OMN.* Parisii. F. Didot. MDCCCXLVIII, vol. II. *Metaphisicorum*, IV, V, VI.
- (6) ORTEGA Y GASSET, J., O. C. *Historia como Sistema*, vol. VI, p. 28 y ss.
- (7) ZUBIRI, X. *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid, E. Calpe, 1944, p. 75.
- (8) ROSETTI, A. *Le Mot. Equisse d'une Théorie Générale*. Deux, Edt. Rev. et Aug. Copenhague. Einar Munksgaard, 1947, p. 35.
- (9) VENDRYES, J. *El Lenguaje*. (Introducción lingüística a la Historia). Ed. Cervante. «La evolución de la Humanidad». Barcelona, MCMXXV, p. 171.
- (10) MERCIER, J. *Metafisica General u Ontología*. N. B. F., vol. I. Madrid, 1935, p. 33.
- (11) PARAIN, B. *Recherches sur la nature et le fonction du langage*. Paris. Gallimard, 1942, p. 36.
- (12) DEMÓCRITO. Cf. *Pseudodemocrates*; apud, Orell, n.º 48, apud, *Stobeus, Flor*, CXIV.
- (13) Col. de textos, n.º I, Cf. II, XVI, 178.



- (14) BEAUCHET, L. *Histoire de la Droit prive de la Republique Athenienne*. París. Lib. Maresq et Cía. Ed. 1897. pp. 255-56.
- (15) Col. de textos, n.º II.
- (16) PLTÓN, *Leyes*, VI, 774, d.
- (17) CASTÁN, J. *Derecho Civil Español Común y Foral*. Madrid, ed. Reus, 1941, p. 446. Indicaciones históricas. A. Precedentes anteriores al Derecho Romano. Se dice que el origen de la dote de la mujer, está en los pueblos arios, entre los cuales las hijas al casarse llevaban una dote recibida de sus padres (Zimmer), y que por el antiguo derecho brahmánico y persa debió pasar a Grecia, Roma y pueblos europeos (Daresté).
- (18) Col. de textos, n.º III-IV.
- (19) BREAL, M. *Pour mieux connaitre Homere*. París, Hachette, s. a. p. 155.
- (20) Col. de textos, núms. V, VI.
- (21) Col. textos, n.º VII.
- (22) Col. textos, n.º VIII y IX.
- (23) Col. textos, n.º X.
- (24) STENZEL, J. *Filosofía del Lenguaje*. Madrid. Rev. de Occ. G. Sáez, 1935, p. 147.
- (25) Col. de textos, n.º XI.
- (26) Col. de textos, n.º XII.
- (27) Col. de textos, n.º XIII.
- (28) Col. de textos, n.º XIV.
- (29) VENDRYES, J. Ob. cit., p. 287.
- (30) Col. de textos, n.º XV.
- (31) Cf. ESQUILO, *Supl.* 856.
- (32) VENDRYES, J. Ob. cit., p. 292.
- (33) CARNOY, A. *La Sciencia du Mot. Traité de Semantique*. Louvaine, Ed. Universitas, 1927, p. 43.
- (34) VENDRYES, J. Ob. cit., p. 309.
- (35) LEHMANN, R. *Le Semantisme des Mots expressifs en Suisse Romande*. Ed. A. Francke, S. A. Berne. Románica Hervética. vol. 34, 1949, p. 118. L'évolution semantique des mots expressifs.
- (36) DARMESTETER, A. *La Vie des Mots*. Lib. Delagrave. París, 1932, pp. 84 y ss.
- (37) VENDRYES, J. Ob. cit., p. 290.
- (38) MONTERO DÍAZ, S. *El Individualismo Político en el Pensamiento Griego*. Cisneros, Rev. del Coleg. M. Ximénez de Cisneros de la Univ. de Madrid, MCMXLV.
- (39) HESIODO. *Trb, y Dias*. 405, χρήμα significa útiles. Cf. Hrd, V, 23, cosa, asunto, κοῖον τι χρήμα ἐποίησας;
- (40) Cf. texto, n.º XV.
- (41) ROSETTI, J. Ob. cit., p. 13.
- (42) PARMÉNIDES. 13, 4, 7. Diels. K. *Die, Frag, Vors*, Berlín, 1912, p. 153, v. I χρεῖ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐόν ἔστι γάρ εἶναι/μηδὲν δ' οὐκ εἶναι
- (43) NAES, D. *Das Gramatische Begrifssystem inlichte der neuen logik*. Cf. Norsk Tideskriftfor, Spreffidenscap. Oslo, 1932, pp. 5, 29, v. p. 26.
- (44) VENDRYES, J. Ob. cit., p. 270.
- (45) ZUBIRI, X. Ob. cit., p. 118.

- (46) Col. texto, n.º XVI.  
 (47) Cf. De SANCTIS. *En la Pace di Nicia*. Rev. di Filologia. LV, 1927, pp. 31 y ss. Plutarco, *Nicias*, IX, Alcibiades, 14, Tucídides, V.  
 (48) Col. de textos, n.º XVII.  
 (49) BEAUCHET, L. Ob. cit., p. 263.  
 (50) Col. de textos, n.º XVIII.  
 (51) Col. de textos, n.º XIX.  
 (52) GLOTZ, G. *La Ciudad Griega*. Ev. de la Humanidad. Ed. Cervantes. Barcelona, MCMXXIX, p. 172.  
 (53) ZIELINSKI. *Historia de la Civilización Antigua*. Aguilar, Madrid, 1944. p. 260.  
 (54) GLOTZ, G. Ob. cit., p. 443.  
 (55) SPITZER, L. *Introducción a la Estilística Romance*. Buenos Aires. Col. Estudios Estilísticos, 1932, vol. I, pp. 92-93.  
 (56) Col. de textos, n.º XX.  
 (57) Col. de textos, n.º XXI.  
 (58) Col. de textos, n.º XXII.

## II PARTE

- (1) DEMÓCRITO. *Fragmenta... Philosophorum Graecorum*. Fr. Guil. Aug. Mullachius, vol. I, pp. 57 y 344.  
 (2) ZUBIRI, X. Vid. ob. cit., p. 131.  
 (3) Vid. nota 44, 1.ª parte.  
 (4) MORENTE Y ZARAGÜETA. *Fundamentos de Filosofía*. Madrid. E. Calpe, 1943, p. 520.  
 (5) ORTEGA Y GASSET, J. O. C. *Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores?*, p. 319.  
 (6) MORENTE Y MARAGÜETA. Vid. ob. cit., p. 64.  
 (7) DIELS, H. *Frag, Vors, Anaximandro*, vid. texto n.º XXIII.  
 (8) MARIAS, J. *Historia de la Filosofía*, Rev. de Occ., 1943, p. 23.  
 (9) DIELS, H. Ob. cit. *Heráclito*, vid. texto, n.º XXIV.  
 (10) Ob. cit. *Leucipo*. τὴν γὰρ τῶν ἀτόμων οὐσίαν ναστήν καὶ πλήρη  
 (11) Ob. cit. *Demócrito*, vid. texto, n.º XXV.  
 (12) Ob. cit. *Hipócrates*, vid. texto, n.º XXVI.  
 (13) Ob. cit., *Philolao*, vid. texto, n.º XXVII.  
 (14) Ob. cit. *Protágoras*, vid. texto, n.º XXVIII.  
 (15) Ob. cit. *Pitagóricos*, vid. texto, n.º XXIX.  
 (16) Ob. cit. *Pitagóricos*, vid. texto n.º XXX.  
 (17) ZUBIRI, X. Ob. cit., pá. 217.  
 (18) VÖRLANDER, K. *Historia de la Filosofía*. Barcelona, Gráf. A. López. 1922, p. 103.  
 (19) PLATÓN. *Sofista*, 246, a, b. τὰ τῶν σῶμα καὶ οὐσίαν ὀριζομένοι  
 (20) Ob. cit., 245, d, c.  
 (21) VÖSSLER, K. *Filosofía del Lenguaje*. Madrid, 1949, p. 233.  
 (22) DE SENEQUE. *Epist. LVIII*. Paris, Didot, 1850, p. 624.  
 (23) PLATÓN. *Parménides*, 123, c, d.  
 (24) PLATÓN. *Fedón*, 92, d.  
 (25) PLATÓN. *Definiciones*. Vid. texto, n.º XXXI.

- (26) PLATÓN. Vid. texto, n.º XXXII.
- (27) PLATÓN. Vid. texto, n.º XXXIII.
- (28) ZUBIRI. Ob. cit., p. 122.
- (29) BRENTANO, F. *El Porvenir de la Filosofía*, Re. de Occ. Madrid, 1936.
- (30) ARISTÓTELES. *Categorías*. Vid. texto, n.º XXXIV.
- (31) ARISTÓTELES. Ob. cit., vid. texto, n.º XXXV.
- (32) ARISTÓTELES. *Metafísica*. Vid. texto, n.º XXXVI.
- (33) ARISTÓTELES. Ob. cit., vid. texto, n.º XXXVII.
- (34) ARISTÓTELES. Ob. cit., vid. texto, n.º XXXVIII.
- (35) ARISTÓTELES. Ob. cit., vid. texto, n.º XXXIX.
- (36) ARISTÓTELES. Ob. cit., Lib. VIII, I, 4.
- (37) ARISTÓTELES. Ob. cit., vid. texto, n.º XL.
- (38) ARISTÓTELES. Ob. cit., Lib. VIII, IV.
- (39) ARISTÓTELES. Vid. texto, n.º XLI.
- (40) ARISTÓTELES. Vid. texto, n.º XLII.
- (41) ARISTÓTELES. Vid. texto, n.º XLIII.
- (42) ARISTÓTELES. Vid. texto, n.º XLIV.
- (43) ARISTÓTELES. Ob. cit., Libros. VI, XVI, 8. XII, I, 1. IX, VIII, 3. IX, VIII, 3. VIII, III, 7. IX, I, 3. X, VIII, 5. IX, II, 1. Puede verse también la expresión τὸ ὀρίαν συναίεσθαι Cf. *Categorías*, III, V, 16.
- (44) LIDDELL Y SCOTT. *Greek, English. Lexicon*. Oxford. Clarendon. Press. 1901, p. 1096.
- (45) MARIAS, J. *Historia de la Filosofía*. Rev. de Occ., Madrid. 1941, p. 95.
- (46) BARTHEP. *Los Estoicos*. Madrid, G. Sáez, 1930. p. 39.
- (47) MONTERO DÍAZ, S. *Estoicismo e Historiografía*. Madrid, Tirada aparte. Rev. Universidad de Madrid, 1943, p. 5.
- (48) BROCHARD, V. *Etudes de Philosophie Ancienne et de Philosophie Moderne*. París, Alcan. 1912, p. 222.
- (49) Ob. cit., p. 223.
- (50) MELLI, G. *La Filosofia Greca da Epicuro ai Neoplatonici*. Firenze. G. C. Sansoni. MCMXXII, pp. 97-98.
- (51) MUÑOZ ALONSO, A. *La trascendencia de Dios en la Filosofía Griega*. Pub. de la Univ. de Murcia. Tip. Nogués, 1947, p. 122.
- (52) PLOTINO. *Enneadas*. V, IV, 1. Texto, Bude, 1935, vol. V, p. 79.
- (53) ROBIN, L. *El Pensamiento Griego*. Barcelona, Ed. Cervantes, MCMXXVI, p. 494.
- (54) PLOTINO. Ob. cit., V, III, 5, vol. V, p. 55.
- (55) BLANCHET, L. *La préparation du «cogito» cartésien dans la philosophie grecque de l'antiquité*. Rev. de Métaphysique et de Moral; 1933.
- (56) PLOTINO. Ob. cit., IV, I, 1.
- (57) PLOTINO. Ob. cit., II, IV, 1.
- (58) PLOTINO. Ob. cit., II, IV, 1, Vol. II, p. 56.
- (59) PLOTINO. Ob. cit., V, III, 12, Vol. II, p. 66.
- (60) PLOTINO. Ob. cit., IV, II, 2.
- (61) PLOTINO. Ob. cit., IV, II.
- (62) R3;74:1ff, G. *Compendio de Patrología*. Friburgo. Herder, 1909. Cf. Altanera, B. *Patrología*. E. Calpe. Madrid, 1945. pp. 130 y ss.
- (63) TIXERONT, J. *Historia de los Dogmas*, Pamplona, Imp., lib. y encuadernación diocesana, 1912. Vol. IV, p. 44.



- (64) AMOR RUIBAL, A. *Los Problemas Fundamentales de la Filosofía del Dogma*. Vol. V, Santiago, Tip. El Eco, S. A., p. 401.
- (65) Cursus Completus, J. M. MIGNE. *Origenis*. Serie graeca, liber secundum, cap. II, quaestio II, col. 753 ἕτερος καὶ οὐσίαν καὶ ὑποκείμενον ἔστι ὁ υἱὸς τοῦ πατρὸς
- (66) AMOR RUIBAL, A. Ob. cit. p. 401.
- (67) RAUSCHEN. Ob. cit., p. 181.
- (68) TEODORO DE MOPSUETAS. *Fragmenta Dogmatica. Ex libris de Incarnatione Filii Dei*, Cursus completus, P. G. Migne. Serie graeca, vol. LXXVII, col. 981, B.
- (69) TIXERONT, J. Ob. cit., p. 71, vol. V.
- (70) ALTANER, B. *Patrología*. E. Calpe. Madrid, 1945, p. 200.
- (71) Cursus Completus. J. G. MIGNE. *Ep. XXXVIII a San Gregorio Gregoríω ἀδελφῶ περι διαφορᾶς οὐσίας ὑποστάσεως*. Serie graeca, col. 325, 1, A. Serie latina. A. Gregori Frati de discrimine essentia et hypostasis...
- (72) SAN BASILIO. Cf. Ep. cit.
- (73) AMOR RUIBAL, A. Ob. cit., p. 401.





## I.

...ἀλλά σφωε θόλος καὶ δεσμός ἐρύξει  
εἰς ὃ κε μοι μάλα πάντα πατήρ ἀποδώσιν ἔεδνα

Hom. Od. VIII, 317, 318. Sino que las dolosas redes les sujetará, hasta que el padre me restituya íntegra la dote (bienes esponsales).

## II

Τῷ γάρ δη Λυδῶν δήμου αἱ θυγατέρες πορνεύονται πᾶσαι συλλέγουσαι σφίσι φερνάς

Hrd. I, 93. Pues todas las hijas del pueblo de Lidia se prostituyen, y con ello van reuniendo su dote (regalos esponsales).

## III

Ἐνθα μὲν ἤθεοι καὶ παρθένοι ἀλφεισίβοιαι  
ὠσρχεούτ' ἀλλήλων ἐπὶ καρπῷ χειρας ἔχοντες

Hom. Il. XVIII, 593, 594. Allí jóvenes y doncellas de buen precio bailaban, unos con otras cogidos de la mano.

## IV

πολλὰι δε νόμφαι καὶ παρθένοί ἀλφεισίβοιαι  
παίζομεν, ἀμφὶ δ' ὄμιλος ἀπειρίτος ἔστεφάνωντο

Hom. Hm. Venus, III, 119, 120. Muchas jóvenes y doncellas de buen precio jugábamos, alrededor una inmensa muchedumbre formaban un corro.

## V

Ἐνθ' αὖτε Γλαύκῳ Κρονίδης φρένας ἔξελετο Ζεὺς,  
ὅς πρὸς Τυδείδην Διομήδεα τεύχε' ἄμειβεν,  
χρύσεια χαλκείων, ἑκατόμβοι' ἔνεαβοίων

Hom. Il., VI, 234, 236. Entonces Zeus, hijo de Cronos, hizo perder la razón a Glauco; el cual cambió sus armas doradas a Diomedes el Tudida por las de bronce, las valoradas en cien bueyes por las de nueve bueyes.

## VI

Οἱ δ' ἄμφ' Ἀτρείωνα Διοτρεφες βασιλῆες  
θῶνον κρίνοντες· μετὰ δὲ γλαυκῶπις Ἀθήνη,  
αἰγιδ' ἔχοῦσ' ἐρίτιμον, ἀγήρων ἀθανάτην τε·  
τῆς ἑκατὸν θόσανοι παγχρόσοι ἠερέθονται,  
πάντες· εὐπλεκέες, ἑκατόμβοιος δὲ ἕκαστος

Hom. Il., II, 445, 449. El Atrida y los reyes alumnos de Zeus, acudieron y hacían formar a los guerreros, y con ellos estaba Atenea, la de los ojos zarcos, llevando la preciosa égida inmortal que no envejece, de la que ondean al viento cien borlas de oro, todas ellas bien trenzadas y del valor de cien bueyes cada una.

## VII

Πὰρ γὰρ σοὶ πρότω πασάμην Δημήτερος ἀκτῆν,  
ἤματι τῷ, ὅτε μ' εἶλες ἐν ἀλωγῇ,  
καὶ μ' ἐπέρασσας, ἀνευθεν ἄγων πατρός τε φίλων τε,  
Λῆμνον ἐς ἠγαθέην· ἑκατόμβοιος δὲ τοι ἤλαφον.

Hom. Il., XXI, 76, 79. Junto a tí, primeramente comí el pan de Demeter el día en que me hiciste prisionero en el campo bien cultivado, y me llevaste lejos de mi padre, y me vendiste con destino a la divina Lemnos; cien bueyes te hice ganar.

## VIII

Τίφθ' οὕτως ἦσθον τετιηότες, οὐδ' ἐπὶ γαίαν  
ἐκβῆτ', οὐδὲ καθ' ὄπλα μελαίνης νηὸς ἔθεσθε;  
αὕτη μὲν γε δίκη πέλει ἀνδρῶν ἀλφειστάων,  
ὅππότε' ἂν ἐκ πόντοιο ποτὶ χθονὶ νηῖ μελαίνῃ  
ἐλθῶσιν, καμάτῳ ἀδηχότες...

Hom. Hm. Apolo, 456, 460. ¿Por qué estáis tan estristecidos, y no saltáis a tierra, ni bajáis los aparejos de la negra nave? Esta es la suerte de los hombres industriosos cuando llegan del mar a la tierra en la negra nave agotados por el cansancio...

## IX

ἦ δέ οἱ Ἄτλαντα κρατερόφρονα γείνατο παῖδα·  
τίκτε δ' ὑπερκύδαντα Μενoitίον ἠδὲ Προμηθέα  
ποικίλον αἰολόμητιν, ἀμαρτίνοον τ' Ἐπιμηθέα  
ὃς κακὸν ἐξ ἀρχῆς γένετ' ἀνδράσιν ἀλφειστῆσιν

Hes. Th. 509, 512. Ella dió a luz un hijo, el valiente Atlante; después engendró al célebre Menetio y al rico en ardidés y astuto Prometeo, y al insensato Epimeteo, el cual desde un principio fué una calamidad para los hombres industriosos.

## X

τόν ποτ' ἐγὼν ἐπὶ νηὸς εὐσσελμοιο μελαίνης  
ἄξω τῆλ' Ἰθάκης, ἵνα μοι βίον πολὺν ἄλωι

Hom. Od. XVIII, 249, 250. Yo te llevaré en mi bien cubierta nave negra lejos de Itaca, para que me produzca buen rescate.

## XI

...τὸ ἐργάζεσθαι ἄμεινον  
εἰ κεν ἀπ' ἀλλοτρίων κτεάνων ἀσειφρονα θυμὸν  
εἰς ἔργον τρέφας μελετᾶς βίου, ὡς σε κελεύω

Hes. Trab. y Días, 315, 317. Lo mejor es trabajar, si volviendo tu ánimo insensato desde las riquezas ajenas hacia el trabajo, te preocupas del medio de vida como te aconsejo.

## XII

κατὰ ταῦτα δε τοῖς βουσί καὶ τάλλα κτήνεα θάπτουσι ἀποθνήσκοντα, καὶ γὰρ περὶ ταῦτα σφι νενομοθέηται.

Hrdt. II, 41. De la misma manera que (hacen con) los bueyes, entierran las demás cabezas de ganado cuando mueren, pues sobre estas cosas, así está legislado entre ellos.

## XIII

καὶ προσελθὼν κατέδησε τὰ τραύματα αὐτοῦ ἐπιχέων ἔλαιον καὶ οἶνον, καὶ ἐπιβιβάσας αὐτὸν ἐπὶ τὸν ἴδιον κτήνος ἤγαγεν εἰς πανδοχεῖον καὶ ἐπεμελήθη σὺτοῦ

N. T. San Lu. 10, 34. Y acercándose vendó sus heridas, vertiendo (sobre ellas) aceite y vino, y haciéndole subir sobre su propia bestia, le condujo al albergue y tuvo cuidado de él.

## XIV

καί οὐδέν ἦν λαμβάνειν εἰ μὴ ὅς ἢ βοῦς ἢ ἄλλο τι κτῆνος τὸ πῦρ διαπεφευγός

Jen. Anab. V, II, 3. Y nada era posible coger, a no ser algún cerdo o buey, o alguna bestia de carga que había escapado al fuego.

## XV

τί φήσομεν αὐτοὺς εἶναι ; χρήματα νῆ Δί' ἔφη ὁ κριτοβουλος, καὶ πολὺ γε μᾶλλον ἢ τοὺς βοῦς, ἦν ὠφελιμώτεροι γεῶσι τῶν βοῶν

Jen. Econ. I, 14. ¿Qué diremos a aquellos que son? Riquezas por Zeus, dijo Cristobulos, y mucho más que los bueyes, si fuesen más útiles que los bueyes. Λέγειν ἔοικας, ὦ Σώκρατες, ὅτι οὐδὲ τὸ ἀργυρίον ἐστὶ χρήματα, εἰ μὴ τις ἐπίσταιτο χρῆσθαι αὐτῷ. Καί σὺ δέ μοι οὕτω συνομολογεῖν, ἀφ' ὧν τις ὠφελείσθαι δύναται, χρήματα εἶναι.

Jen. Econ. I, 12, 13. Tú me pareces decir ¡oh Sócrates!, que el dinero no es riqueza si no se hace uso de él, y me parece que estás de acuerdo conmigo (al decir) que es riqueza (todo aquello) de cuanto puede uno sacar utilidad.

## XVI

Τὰ δὲ πράγματα τὰ οἴκοι πονήρως εἶχε· τὴν μὲν γὰρ φανεράν οὐσίαν οὐδὲ δυοῖν τάλαντοι κατέλιπε· τὰ δὲ ὀφειλόμενα πλέον ἦν ἢ πέντε τάλαντα.

Andocides. S. Mist. XV, 118. Los negocios de la casa iban mal, pues dejó una fortuna visible (declarada) ni siquiera valorada en dos talentos; en cambio, las deudas eran más de cinco talentos.

## XVII

ἀδελφοὶ ἦσαν, ὡς ἄνδρες δικασταί, Διόδοτος καὶ Διογεΐτων ὁμοπάτριοι καὶ ὁμομήτριοι, καὶ τὴν μὲν ἀφανῆ οὐσίαν ἐνείμαντο, τῆς δὲ φανερᾶς ἐκοινώνουν

Lisias. Contra Diog. 4. ¡Jueces!, Diodoto y Diogeiton eran hermanos de padre y madre, hicieron la partición de su fortuna no visible, y poseían en común la fortuna visible.

## XVIII

"Ἔως μὲν γὰρ εἰρήνη ἦν ἡμῖν φανερά οὐσία, καὶ ἦν ὁ πατὴρ ἀγαθὸς γεωργός

Lisias. Contra. Polis, XX, 161, 33. Mientras había paz, nosotros poseíamos una fortuna declarada, mi padre era buen labrador.

## XIX

καὶ εἰ μὲν τῷ ὀμετέρῳ πλήθει συνέφερε τοὺς μὲν ἔχειν τὰ αὐτῶν, τῶν δὲ ἀδίκως δημεύεσθαι τὴν οὐσίαν, εἰκότως ἂν ἡμελεῖτε τῶν ὑφ' ὀμῶν λεγομένων

Lisias. Paz de N. XVII, 150, 17. Si a vuestro pueblo conviniera que unos sigan dueños de sus bienes, y que se confisque injustamente la hacienda de otro, con razón os tendrían sin cuidado nuestras palabras.

## XX

τὰ μὲν νυν ἔς τε Δελφούς καὶ ἔς τοῦ Ἀμφώρεω ἀνέθηκε οἰκίῳ τε ἐόντα καὶ τῶν πατρῶϊων κλημάτων ἀπαρχήν· τὰ δὲ ἄλλα ἀναθήματα ἔξ ἀνδρῶς ἐγένετο οὐσίης

Herd. I, XCII, 3. Hizo las ofrendas aun existentes a Delfos y al oráculo de Amfiarao, con bienes propios o anticipados de la herencia paterna, las otras ofrendas fueron (procedían) de un varón enemigo.

## XXI

Ἐλευθερία ἡγεμονία βίου· αὐτοκράτεια ἐπὶ παντί· ἐξουσία τοῦ καθ' ἑαυτὸν ἐν βιωῦ ἀφειδίᾳ ἐν χρήσει καὶ ἐν κτήσει οὐσίας.

Platón. Definiciones. 412, 30. La libertad es independencia de vida, pleno poder en todo, libre albedrío en la vida, prodigalidad en uso y adquisición de bienes.

## XXII

καὶ εἶπεν ὁ νεώτερος αὐτῶν τῷ πατρὶ· πάτερ δός μοι τό ἐπιβάλλον μέρος τῆς οὐσίας· Ὅ δὲ διείλεν αὐτοῖς τὸν βίον.

N. T. San Lucas. XV, 12. Y dijo el más joven de ellos al padre. ¡Padre! Dame la parte correspondiente de mis bienes, y él les repartió la hacienda (el medio de vida).

## XXIII

λέγει δε χρόνον ὡς ὀρισμένης γενέσεως καὶ τῆς οὐσίας καὶ τῆς φθοράς

Anaximandro. 11, 14, 2. Llama tiempo porque es límite de la génesis de la esencia (ser), y de la destrucción.

## XXIV

Ὅσταν εἰμαρμένης ἀπεφαίνεται λόγον τὸν διὰ οὐσίας τοῦ παντός διήκοντα, αὕτη δ' ἐστὶ τὸ αἰθεριὸν σώμα, σπέρμα τῆς τοῦ παντος γενέσεως καὶ περιόδου μέτρον τεταγμένης

Heráclito. A, 8, 58. Demostró que la esencia del destino, es la razón que se difunde a través de la esencia del todo. Esta es el cuerpo celeste, semilla del origen de todo, y medida del periodo ordenado.

## XXV

φησὶ πρὸς τὸν βασιλέα· εἰ μὴ τὰς οὐσίας καταμάθῃς, καὶ πάς οὐσίας κεράσῃς καὶ τὰ εἶδη νοήσῃς καὶ τὰ γενη συνάψῃς τοῖς γένεσιν, εἰς μάτην τῶι κόπῳ ἐπεχείρησας, ὦ βασιλεῦ·

Demócrito, B, 444, 36. Dice al rey: Si no examinares con cuidado las esencias, y mezclares las esencias, y conocieres los aspectos, y unieres los géneros a los géneros, en vano, ¡oh rey! habrás emprendido tus estudios.

## XXVI

ἀλλ' ὁ μὲν Πυθαγόρας καὶ τὸν ἀστερα καὶ τὴν κόμην ἐκ τῆς πέμπτης ἔλεγε γίγνησθαι οὐσίας

Hipócrates. 5, 232, 37. Pero Pitágoras decía que el astro y su cabellera nacen de la quinta esencia.

## XXVII

θεωρεῖν δεῖ τὰ ἔργα καὶ τὴν οὐσίαν τῷ ἀριθμῷ κατὰν δύναμιν ἅτις ἐστὶν ἐν ταῖς δέκαδι

Philolao, B, 11, 245. Es necesario observar las obras y las esencias de los números según su significación que existe en los décadas.

## XXVIII

ὄρος καὶ κρίσις τῶν πραγμάτων ὁ ἄνθρωπος, τὰ μὲν ὑποπίπτοντα ταῖς αἰσθήσεσιν ἔστιν πράγματα, τὰ δὲ μὴ ὑποπίπτοντα οὐκ ἔστιν ἐν ταῖς εἰδησιν τῆς οὐσίας

Protágoras. A. 16, 532. El hombre es distinción y definición de las cosas: Las que quedan bajo de las sensaciones son «prágmatas», y las que no quedan bajo (de las sensaciones) no están en las especies de la esencia.

## XXIX

οἱ μὲν ὡσπερ Πυθαγόρειοι καὶ Πλάτων καθ' αὐτὸ οὐκ ὡς συμβεβηκώς τι ἐτέρῳ, ἀλλ' οὐσίαν αὐτὸ ὄν τὸ ἄπειρον

Pitagóricos. B, 28, 276. Algunos como los Pitagóricos y Platón (dicen), el infinito existe por sí mismo, no como accidente de alguna otra cosa, sino como esencia.

## XXX

δοκεῖ δὲ τισι τὰ τοῦ σώματος πέρατα οἷον ἐπιφάνεια καὶ γραμμὴ καὶ στιγμή καὶ μονάς εἶναι οὐσίαι

Pitagórico. B, 23, 274. Algunos creen que los límites del cuerpo, por ejemplo, la superficie, el punto y la unidad son esencias.

## XXXI

Ἀθανασία οὐσία ἔμφυχος καὶ αἰδῖος μονή

Platón. Definiciones. 415, 20, 25. La inmortalidad es una (existencia) viviente (naturaleza), y una eterna permanencia.

## XXXII

Οὐσίαν λέγεις καὶ τὸ μὴ εἶναι, καὶ ὁμοιότητα καὶ ἀνομοιότητα καὶ τὸ ταύτόν τε καὶ τὸ ἕτερον...

Platón. Teetetos, 185, c, d. Tú hablas del ser y del no ser, de la semejanza y de la desemejanza, de la identidad y de la diferencia y de la unidad en fin...

## XXXIII

καὶ ἀνδρὸς πανὸ μὲν εὐφυοῦς τοῦ δυνησομένου μαθεῖν ὡς ἔστι γένος τι ἐκάστου καὶ οὐσία αὐτὴ καθ' αὐτήν

Platón. Parménides, 115, a, b. (Es propio) de un varón bien dotado, que pueda aprender que hay un género de cada cosa y una esencia en sí misma.

## XXXIV

Οὐσία δὲ ἐστὶν κυριώτατα τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη ἢ μήτε καθ' ὑποκειμένον τινος λέγεται μήτε ὑποκειμένου ἐστὶν οἷον ὁ τις ἄνθρωπος ἢ ὁ τις ἵππος

Aristóteles. Categorías, III, 1. Es llamada más propiamente y primero, y principalmente «sustancias», la que ni se predica de un sujeto, ni está en un sujeto, por ejemplo, un hombre, un caballo.

## XXXV

Δευτέραι δὲ οὐσῖαι λέγονται ἐν οἷς εἶδησιν αἱ πρώτως οὐσῖαι λεγόμεναι ὑπάρχουσιν

Aristóteles. Categorías. II, 5, 2. Se llaman segundas «sustancias» las especies en las cuales existen las «sustancias» que llamamos primeras.

## XXXVI

ἢ πρώτη φύσις καὶ κυρίως λενομένη ἢ οὐσία ἢ τῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὐτοῖς ἢ αὐτὰ

Aristóteles. Metafísica. IV, IV, 6. La primera naturaleza y principalmente llamada, es la «Ousía» de los (seres) que tienen principio de movimiento en sí mismos en cuanto son tales.

## XXXVII

ὥστε τὸ πρῶτως ὄν καὶ οὐ τί ὄν ἀλλ' ὄν ἀπλῶς ἢ οὐσία ἂν εἴη

Aristóteles. Metafísica. VI, 1, 5, 6. De manera que el primer ser, y no algún ser, sino ser simplemente, sería (la) «Ousía».

## XXXVIII

Δοκεῖ δ' οὐσία ὑπάρχειν φανερώτατα μὲν τοῖς σώμασιν· διὸ τὰ τε ζῶα καὶ τὰ φυτὰ καὶ τὰ μέρια αὐτῶν οὐσίας εἶναι φάμεν, καὶ τὰ φυσικὰ σώματα, οἷον πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆν...

Aristóteles. Metafísica. VI, II, 1, 2. Parece ser que la «Ousía» está con más evidencia en los cuerpos, por lo que, los animales y las plantas y las partes de aquellos, decimos que son «Ousías» y los cuerpos físicos, como el fuego, el agua, y la tierra...

## XXXIX

Διὸ ἦ τε φύσις ἀρχή καὶ τὸ στοιχεῖον καὶ ἡ διάνοια καὶ ἡ προαίρεσις καὶ οὐσία καὶ τὸ οὐ ἔνεκα

Aristóteles. Metafísica. IV, I, 5. Por lo que la naturaleza es el principio, y el elemento, y el pensamiento, y la voluntad, y la «Ousía», y la causa final.

## XL

λέγεται δ' οὐσία, εἰ μὴ πλεοναχῶς, ἀλλ' ἐν τετταροῖ γε μάλιστα· καὶ γάρ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ καθόλου καὶ τὸ γένος οὐσία δοκεῖ εἶναι ἐκάστων, καὶ τέτταρτον τούτων τὸ ὑποκείμενον

Aristóteles. Metafísica. IV, III, 1. Se da el nombre de «Ousía» si no en más casos, al menos principalmente en cuatro, pues la «esencia», lo universal, y el género parecen ser «Ousías», y el cuarto de ellos el sujeto.

## XLI

ἓνα μὲν ὄν τρόπον οὐρανόν λέγομεν τὴν οὐσίαν τὴν τῆς ἐσχάτης τοῦ παντός περιφορᾶς, ἢ σῶμα φυσικόν τὸ ἐν τῇ ἐσχάτῃ περιφορᾷ τοῦ παντός

Aristóteles. Sobre el Cielo. I, IX, 6, 7. De un solo modo, pues, llamamos cielo a la «sustancia» de la extrema bóveda del universo, o cuerpo físico al que (está) en la extrema bóveda del universo.

## XLII

αὗται δ' εἰσὶν αἱ αἰσθηταὶ· αἱ δ' αἰσθηταὶ οὐσίαι πᾶσαι ὄλην ἔχουσιν. Ἔστι δ' οὐσία τὸ ὑποκείμενον, ἄλλως μὲν ἢ ὄλη

Aristóteles. Metafísica. VII, I, 5, 6. Estas son las sensibles, y las sustancias sensibles todas tienen materias. Es la «Ousía» el sujeto; de otra manera, la materia.

## XLIII

κατὰ τοῦτον τὸν τρόπον ὃν λέγει Δημόκριτος ὀρθῶς· ἀδύνατον γάρ εἶναι φησὶν ἐκ δύο ἓν ἢ ἐξ ἑνός δύο γενέσθαι· τὰ γὰρ μεγέθη τὰ ἄτομα τὰς οὐσίας ποιεῖ

Aristóteles. *Metafísica*. VI, XIII, 8. Según esta manera que dice rectamente Demócrito; es imposible que de dos, llegue a ser uno; o de uno dos; pues hace a las «sustancias» magnitudes atómicas.

## XLIV

Οὐσία λέγεται, τὰ τε ἀπλᾶ σώματα οἷον γῆ καὶ πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ ὅσα τοιαῦτα, καὶ ὅλως σώματα καὶ τὰ ἐκ τούτων συνεστῶσα καὶ δαιμόνια, καὶ τὰ μέρη τούτων. Ἄπαντα δὲ ταῦτα λέγεται οὐσία

Aristóteles. *Metafísica*, VIII, IV, 1. Se llama «Ousía» a los cuerpos simples como la tierra, el fuego, el agua y cuantas cosas tales; y totalmente, a los cuerpos y a las composiciones vivas de estos, a las cosas divinas y sus partes. Todas estas cosas se llaman «Ousía».



## OBRAS CONSULTADAS

- BALLY, CH. Linguistique Générale et Linguistique Française. Paris, Leroux, 1932.
- BALLY, CH. El Lenguaje y la Vida. Buenos Aires, 2.<sup>a</sup> ed. 1947.
- BERTONI, G. Lingua e Pensiero. (Studi e Saggi Linguistici). L. S. O. Firenze, 1932.
- BREAL, M. Pour mieux connaitre Homere. Paris, Hachette, S. A.
- BREAL, M. Essai de Semantique. Paris, Hachette, S. A.
- BRÖNDAL, V. Essais de Linguistique Général. Copenhague, 1943.
- BRUNOT, F. La Pensée et la Langue. Paris, Masson, 1912.
- CALLET, CH. Le Mystère du la Langue, le Son primitif et leurs evolutions Paleolinguistique et Prehistoire. Paris, Maisonneuve, 1929.
- CARNOY, A. La Science du Mot. Traite de Semantique. Louvaine, ed. Universitatis, 1927.
- CEÑAL, R. El Lenguaje de Carlos Bühler. Madrid, Bolaños, Aguilar, 1941.
- CROCE, B. Estética como Ciencia de la Expresión y Lingüística General. 2.<sup>a</sup> ed. esp., Madrid, 1926.
- DAMOURET, J. ET PICHON, E. Des Mots à la Pensée. Essai de Grammaire de la Langue Française, t. VI. Paris, d'Artrey, 1943.
- DARMESTETER, A. La Vie des Mots, lib. Delagrave. Paris, 1932.
- DAUZAR, A. La Philosophie du Langage. Paris, Flammarion, 1917.
- DELACROIX, H. Psychologie du Langage. E. Cassirer. Paris, Alcan. 1935.
- DELACROIX, H. Le Langage et la Pensée. Paris, Alcan. 1934.
- DEVOTO, G. Studi di Stilistica. Firenze, 1950.
- FREI, H. La Grammaire des Fautes. Paris, lib. Genthner, 1929.
- GALICHET, G. Essai de Grammaire Psychologique. Presse Universitaire de France. Paris, 1947.
- GARGIULO, A. Scritti di Estetica. Firenze, 1952.
- GILIERON, J. Pathologie et Therapeutique Verbales. Paris, Champion, 1921.
- LACHANCE, L. Philosophie du Langage. Les Edt. du Levrier. Ottawa-Montreal, 1943.

- LEGROS, E. Notes d'Etymologie et de Semantique. Le Bulletin de la Commission Royale de Toponymie et de Dialectologie, t. XV, pp. 105-134. Bruxelles.
- LEHMANN, R. Le Semantisme des Mots Expressifs en Suisse Romande. A. Francke, S. A. Berne. Románica Helvética, v. 34, 1949.
- LEROY, E. BERNARD. Le Langage. Paris, 1906.
- LEROY, M. Sur le Concept d'Evolution Linguistique. Of. de Publicite. Bruxelles, 1950.
- LIDDEL, H. G. A Greek-English, Lexicon compiled by... and Robert Scott, 8.<sup>a</sup>, ed. Oxford, imp. Clarendon, 1901.
- MAROUZEAU, J. La Linguistique ou Science du Langage. Paris, 2.<sup>a</sup> ed. 1941.
- MAROUZEAU, J. Traite de Stylistique Latine, Paris, 2.<sup>a</sup> ed. 1946.
- MEILLET, A. Aperçu d'une Histoire de la Langue Grecque. Paris, Hachette, 1930.
- MEILLET, A. Sur les effets de l'Homonymie dans les anciennes langues indo-europeennes. Bib. de l'Ecole des Hautes Etudes, 1921.
- NAES, O. Das Grammatische Begriffsystem in Lichte der neuen Logik. Cf. Norsk, Tidsskrift for Sprogvidenskap. Oslo, 1932.
- NENCIONI, G. Idealismo e Realismo nella Scienza del Linguaggio. La Nuova Italia. Ed. Firenze, 1946.
- PARAIN, B. Recherches sur la Nature et Fonction du Langage. Paris. Gallimard, 1942.
- ROSETTI, A. Le Mot. Equisse d'une Théorie Générale. Deux. Ed. Rev. et Aug. Copenhagen. Einar Munksgaard, 1947.
- SCHÖNE, M. Vie et Mort des Mots. Paris. Presses Universitaires, 1947.
- TOVAR, A. Lingüística y Filología Clásica. Rev. de Occidente. Madrid, 1944.
- VAUCHER, G. Le Langage Affectif et les Jugements de Valeur. Paris. Alcan, 1925.
- VENDRYES, J. El Lenguaje (Introducción Lingüística a la Historia). Ed. Cervantes. La Evolución de la Humanidad. Barcelona, MCMXXV.
- WUNDT, W. Volkerpsychologie. Die Sprache. T. III, 3.<sup>a</sup> ed., Leipzig, 1911.
- Die Fragmente des Vorsokratiker.* H. Diels. Berlín, Wiedmann, 1912. 3 vols.
- Fragmenta Philosophorum Graecorum.* Fr. Guil. Aug. Paris, F. Didot, 3, vols. 1880. Vol. 1.<sup>o</sup>, XXVIII, Orphaica.
- Platonis. Opera Graece et Latine.* Paris. F. Didot, 1856-62.
- Histoire du Texte de Platon.* H. Aline. Bibl. de l'Ecole des Hautes Etudes, 1915.
- Aristotelis. Opera Graece et Latine.* F. Didot. 6, vols. Paris, 1848-74.
- Biblioteca Teubneriana y Oxoniensi.* Textos de Homero, Hesiodo, Herodoto.
- Biblioteca, B. Metge.* Textos de Jenofonte.
- Collection des Universites de France.* Texto Bude. Plotino.
- A. Greek-English, Lexicon.* Liddell, H. G. Compiled by... and Robert Scott. 8.<sup>a</sup> ed. Oxford. Imp. Clarendon, 1901.
- Patrologiae. Cursus Completus.* J. E. Migne. Origenis, Teodoro de Mopsueta. *Fragmenta Dogmatica.* Ex libris de Incarnatione Filii Dei. Serie Latina y Griega. Ep. XXXVIII a San Gregorio. Serie Griega y Latina.
- Aristoteles Metaphysik auf Grund der OUSIA.* Dimler, H. Lehre entwickelt lungen-geschichtlich dargestellt. Kempton, 1904.



- De «OUSIAS»*. Weber, B. Apud Aristotelem notione eiusque cognoscenda ratione. Bonnae, 1887.
- Historia de los Dogmas*. Tixeront, J. Pamplona. Imp. y Enc. diocesana, 1912.
- Melange de Patrologie et de la Histoire des Dogmes*. Tixeront, J. Paris, 1921.
- Los problemas Fundamentales de la Filosofia y el Dogma*. Amor Ruibal. Tip. El Eco, S. A., Santiago.
- La Notion Theologique de Persona*. Labauche, M. Rev. Practique d'Apologétique. 1.º marzo, 1909.
- Dictionnaire de Theologie Catholique*. «Hypostase», París, 1922, vol. VII, col. 369, 435.
- Dictionnaire de Theologie Catholique*. Michel, P. A. (vacant), t. VIII, col. 369, 435. París, 1922.