

CAPÍTULO XI
METAFÍSICA Y COSIFICACIÓN. SOBRE
LA CRÍTICA DEL ANÁLISIS DEL
LENGUAJE A LA METAFÍSICA

[En Inciarte, F., *Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de metafísica*, ed. L. Flamarique, Eunsa, Pamplona, 2004]

Debo confesar que durante mucho tiempo he estado tentado de elegir, en vez del título “Metafísica y cosificación”, otro que me parecía más apropiado para el tema, pero que en cambio no se ajustaba al tono de solemnidad propio de toda lección inaugural¹. Me hubiera gustado elegir el título “El caso de la cosa” (*Das Ding mit dem Ding*). Sin embargo, anunciando así la conferencia, no hubiera podido justificar con ningún subtítulo, por inteligente que fuese, aquel título, temáticamente conveniente, pero por lo demás, completamente inadecuado. Hube de suprimirlo por tanto –hasta hoy–, puesto que hoy tengo la oportunidad de justificarlo e intentaré aprovecharla.

“El caso de la cosa”. No solamente suena a descuido, también contiene un reproche, como si se hubiera abusado de algo llamado “cosa”. Ciertamente es el mismo reproche que se relaciona con el término “cosificación”. Pero la voz “cosificación” no es una voz original, a pesar de que se utiliza con tanta frecuencia como voz erudita, que casi ya no se piensa en su origen modesto –del mismo modo que uno puede estar de acuerdo o en desacuerdo con una “comunicación sin dominio” (como se

1. Pronunciada en la Universidad de Münster, el 15 de mayo de 1976.

verá enseguida, el ejemplo no ha sido elegido arbitrariamente) sin reflexionar ni un momento sobre las cosas tan simples que se ocultan tras esa palabra imponente: ‘dominio’, ‘*avrchv*’, ciertamente *ajrchv politichv*, *ajrchv despotichv*, pero también ‘principio’, incluso simplemente ‘inicio’. Así una defensa inadvertida de la libertad sin autoridad podría ser, por tanto, una defensa de la libertad sin principios, de una libertad sin inicio, de una libertad sin comienzo, de una libertad utópica. Por otra parte, la defensa de la libertad sin autoridad se ejerce en nombre del humanitarismo y, por ello, en el sentido del rechazo de poderes ajenos, que dominan la vida del hombre desde fuera y que, de este modo, podrían convertirla en un objeto, en una cosa. El postulado de libertad de dominio y el reproche de cosificación se revelan así estrechamente relacionados (ya por esta razón el ejemplo no ha sido escogido por casualidad). Lo que les une es su actitud de crítica a la metafísica o –ideológicamente hablando– su actitud hostil frente a la metafísica; puesto que el título ‘metafísica’ ha sido representativo desde siempre de todo lo que supera la medida humana, es decir, de los principios o poderes ajenos frente a los que procede defenderse, se atribuye a la metafísica una tendencia cosificante, que suscita la defensa y la intenta justificar.

La polémica contra la metafísica tradicional se ejerce fundamentalmente desde dos posiciones, de las que por lo demás no se puede decir que tengan mucho en común: desde el positivismo, por un lado, y desde el marxismo, por otro. Pero el positivismo y el marxismo no representan posiciones filosóficas en sentido estricto, sino más bien derivaciones ideológicas o políticas.

Filosóficamente hablando, se trata más que nada de dos métodos opuestos, a pesar de todas sus convergencias: el método analítico, por un lado, y el método dialéctico, por otro. Con este enfoque más metodológico y menos ideológico, la actitud crítica frente a la metafísica se presenta como menos brusca, y con todo más aguda. Aunque en lo que sigue me centraré en el método analítico, soy consciente de las limitaciones que conlleva esta elección. Sin embargo, la decisión no carece de ventajas.

Con respecto a la relación común del análisis lingüístico, por un lado, y la hermenéutica que incluye al método dialéctico, por otro, con la metafísica, se pueden describir gráficamente las ventajas y las desventajas de esta limitación con Ernst Tugendhat²: “El análisis lingüístico se puede

2. *Phänomenologie und Sprachanalyse*, en *Hermeneutik und Dialektik*, ed. R. BUBNER, K. CRAMER y R. WIEHL, (Homenaje a GADAMER), Tübingen 1970, p. 3 s.

considerar como una hermenéutica reducida, como una hermenéutica en la primera planta. Carece de la dimensión histórica y de un concepto global del comprender. La hermenéutica a su vez vive peligrosamente en la planta más alta sin preocuparse demasiado de la resistencia y de la renovación de lo de abajo (...). La crítica de la hermenéutica (...) a la vieja metafísica (...) solamente se refiere a las limitaciones de ésta; la planta baja tradicional se declara como monumento histórico y se construye sobre ella (...). El análisis lingüístico nunca ha ido tan lejos; sin embargo, no solamente quiere derrumbar el edificio, como el positivismo, sino que cree poseer medios y métodos nuevos para una reconstrucción más resistente”.

Ante la opción entre aquel bello riesgo y este afán de solidez, me decidí por el último. En consecuencia, voy a tratar el problema de cosificación y metafísica desde la perspectiva más baja de la cosa y del análisis lingüístico. Sin embargo, al final me permitiré echar una ojeada desde la última planta.

Frente a sus comienzos positivistas, la actitud del análisis lingüístico respecto de la metafísica se ha modificado considerablemente en los últimos tiempos. La modificación ha prosperado hasta tal punto, que desde la posición del análisis lingüístico ya no existen reparos en recurrir al título metafísico. Esto sucede en la obra principal de Strawson, ahora también publicada en alemán, *Individuals. An essay in Descriptive Metaphysics*³. Pero ocurre también en obras en las que la palabra metafísica ni siquiera aparece en el subtítulo. Así por ejemplo en el libro de Anthony Quinton, *The Nature of Things (La esencia de las cosas)*, publicado posteriormente⁴.

También Quinton reclama para sí el proceder metafísicamente –siempre y cuando se entienda por metafísica “el intento de alcanzar una imagen general del mundo con procedimientos racionales”⁵. Al parecer de Quinton, tanto los adversarios como los seguidores de la metafísica pueden estar de acuerdo con esa definición minimalista, sólo que los adversarios de la metafísica considerarían vano el intento de alcanzar una imagen general del mundo.

Partiendo precisamente de la tradición de la metafísica, no se podrá negar que esta definición minimalista está justificada. De hecho, no es otra

3. London, 1959.

4. London y Boston, 1973.

5. *The Nature of Things*, p. 235.

cosa que la traducción al lenguaje cotidiano de la tarea de la ontología como ciencia del ente en su totalidad. El problema es solamente, ¿qué pasará con la segunda parte de la tarea de la metafísica tradicional en cuanto onto-teología, es decir, lo que ha quedado de la teología? O preguntando de otra forma, ¿quién va a encargarse de la tarea de la teología filosófica? Con la definición minimalista de la metafísica como ontología, no se prejuzga todavía una respuesta negativa a esta pregunta. Para la teología aún podría haber sitio, en principio, dentro de la ontología como intento de llegar a una imagen general del mundo.

La respuesta que da Quinon a esta pregunta es, sin embargo, distinta. Según él, la tarea de la teología no tiene que ser llevada a cabo por nadie y, desde luego, tampoco por un filósofo. Pues a él se le revela, como resultado de la primera parte de la tarea ontológica de la metafísica tradicional, un “materialismo omnicomprendivo” de nuevo cuño⁶. Lo nuevo aquí no es tanto el resultado como la manera de proceder, el método que lleva al resultado.

Porque más bien se orienta lógicamente, y no en el sentido cientifista del materialismo clásico. Así se pueden interpretar de modo materialista incluso cosas tan reacias al positivismo como entidades abstractas, números, ideas, hasta valores y verdades necesarias⁷. Ya no hay sitio para un Dios inmaterial, que fuese algo más que la mera proyección humana de necesidades materiales insatisfechas. De Él consecuentemente ni siquiera se habla⁸.

Justo con esta ontología, como materialismo universal, parecen haber desaparecido por completo las premisas que han hecho posible la cosificación que hay que contrarrestar. El hombre y el mundo están abandonados definitivamente a sí mismos. Ni Dios ni otros principios, *ajrcái*, poderes, ideas o lo que sea, pueden ejercer su autoridad ajena o enajenante sobre la vida humana. La ontología general aparece aquí como ilustración total.

La posición de Quinon es sintomática, por dos razones, de la actual relación entre el análisis lingüístico y la metafísica. Primero, porque en

6. “The general result, the author believes, is a comprehensive materialism, one that rests on logical rather than scientific foundations”, se afirma ya en la presentación del libro, *The Nature of Things*.

7. *The Nature of Things*, pp. 252-380.

8. En las pp. 146, 174 y 238 se menciona el problema de Dios sólo en las referencias a posiciones ajenas.

ella se hace muy patente a qué especie de metafísica tiende últimamente la filosofía analítica⁹, que ya no vacila en emplear este título tan mal visto anteriormente. En segundo lugar, es sintomático ya el título de su libro: *The Nature of Things*. La voz ‘cosa’ se presenta como la traducción al lenguaje coloquial del término filosófico ‘sustancia’. En ello se manifiesta nuevamente el fondo metafísico de la filosofía analítica, oculto durante mucho tiempo. Pero también se revela un fenómeno paradójico: la filosofía analítica, en su actitud hostil frente a la metafísica, a pesar de las apariencias –si no en el sentido de un rechazo brusco, sí en el sentido de un rechazo filosófico posiblemente más agudo–, en su actitud de crítica a la metafísica, en su posición ilustrada, se basa en la interpretación coloquial del concepto de sustancia, que parece evocar nuevamente el fantasma de la cosificación.

Este momento de sorpresa hubiera podido ser captado adecuadamente en el título “El caso de la cosa” y con más razón, porque, mientras no se haya aclarado la utilización de la cosa por parte del análisis lingüístico, debe permanecer abierta la decisión acerca de si el nuevo peligro de cosificación sólo es un temor sin fundamento.

En lo que sigue defenderé la tesis de que le es propia a la filosofía analítica –ahora como antes en su actitud de crítica a la metafísica, aunque ya no de hostilidad– una tendencia, incluso extrema, a la cosificación. Intentaré fundamentar esta tesis en tres ámbitos problemáticos, que por cierto tienen inmediatamente menos que ver con el concepto elevado de la cosificación que con su origen modesto en el concepto de la cosa: 1º, el problema de la sustancia misma; 2º, el problema del alma; 3º, el problema de una de las llamadas facultades del alma, y en este caso de la voluntad. Éste sería el aspecto negativo de mi tarea. El aspecto positivo consistirá en el intento de demostrar cómo la metafísica clásica, en oposición a la ontología materialista del análisis lingüístico, ha podido sustraerse con éxito a la atracción de la cosificación en estos tres puntos. Si fuese oportuno expresar deseos en este lugar, desearía solamente que quedara claro al final de mis observaciones que este resultado no se ha producido por afán de inversiones paradójicas.

9. No exclusivamente (cf. p. ej., G. E. M. ANSCOMBE; P. T. GEACH, *Three Philosophers. Aristotle, Aquinas, Frege*, Oxford 1967).

I

En lo referente al problema de la sustancia, me limitaré a algunas pocas indicaciones. Los fundamentos se encuentran en la doctrina de la predicación aristotélica: el sujeto como sustancia primera, del cual se dice todo lo demás, aparece allí realmente como un substrato con aspecto de cosa¹⁰, al cual se aplican, como rótulos, predicados igualmente con aspecto de cosa. La filosofía analítica, por su parte, ha vacilado mucho tiempo entre la aceptación y el rechazo del concepto de sustancia. El rechazo se remonta a la tradición empirista, que abolió la idea de substrato, reduciendo la sustancia a un fajo de propiedades, y culmina en la teoría de Russell sobre las descripciones definidas.

La teoría de Russell sobre las descripciones definidas propugna la idea de que hay que considerar los nombres propios, por ejemplo, Sócrates, como abreviaturas de descripciones definidas, “el filósofo que bebió la copa de cicuta”, y demostrar que éstas, a su vez, son unidades lingüísticas no independientes, que finalmente pueden ser eliminadas por definiciones de uso. No hace falta que explique aquí la técnica, refinada posteriormente por Quine, que se extiende a todos los términos singulares¹¹.

El resultado de esta técnica de eliminación es un lenguaje que, aparte de los cuantificadores, se maneja sólo con términos puramente predicativos, es decir, generales, y por tanto representa (en pocas palabras) un lenguaje platónico o –si pensamos en la frase especulativa de Hegel– hegeliano, que ya no tiene que preocuparse de las diversas sustancias. La cosificación entraría aquí a lo sumo en forma de una hipostatización de conceptos generales (*reification of universals*).

La lógica, la gramática (*i.e.* sintaxis y semántica) y –“por falta de una mejor expresión”, como dice Strawson– la pragmática (antes la retórica) se designan actualmente como el *trivium* moderno¹². Así se revela el corte escolástico de la filosofía analítica, con las ventajas de un rigor deseable, pero también con el peligro complementario de una estrechez indeseable. Tanto por razones lógicas como gramaticales y pragmáticas, la posición

10. Acerca de la crítica de esta posición aristotélica cfr. sobre todo K. FLASCH, *Die Metaphysik des Einem bei Nikolaus von Kues*, Leiden 1973 (I parte: “Historisch-systematische Exposition des Problems”, pp. 3-144).

11. Cfr. p. ej., QUINE, *Methods of Logic*, New York 1950, p. 220.

12. *Subject and Predicate in Logic and Grammar*, London 1974, p. VII.

generalizada de Russell ha sido sacudida tan fuertemente¹³, que hoy en día es raro que se defienda. Dentro de la filosofía analítica, el péndulo se orienta desde hace mucho hacia la dirección aristotélica de la sustancia individual, es decir, hacia el lado de lo que Quinton llama la teoría positiva de la sustancia.

Según ella, en primer lugar, los nombres propios, como Sócrates, no son meras abreviaturas para descripciones definidas como “el filósofo que...” y, en segundo lugar, tales descripciones o términos singulares en general no se pueden eliminar a favor de términos predicativos generales. El hecho de que los nombres propios no sean abreviaturas para descripciones definidas implica que no tienen sentido, lo que no significa sin embargo que no tengan función. Pero la función de los nombres propios se concibe ahora como referencial o déctica. Consecuentemente el concepto de sustancia, al que vuelve a menudo el análisis lingüístico, se caracteriza por el incremento del factor puramente material o espacio-temporal y, por tanto, cosificado del lenguaje. La carga de la individuación y también la identificación de las sustancias (o –si se quiere– de las cosas), la soporta este factor o –aristotélicamente hablando– el *υJpokeivmenon*, el sujeto, y esto significa por último la materia¹⁴.

13. Cfr. acerca de la crítica del núcleo de la teoría de Russell, entre otros: P. F. STRAWSON, *On referring*, en *Mind* 1950; *Introduction to logical Theory*, London 1952, pp. 184 ss.; J. R. SEARLE, *Russell's Objections to Frege's Theory of Sense and Reference*, en *Analysis*, 1958; *Speech Acts*, Cambridge 1969, pp. 157-62; P. T. GEACH, *Russell on Meaning and Denoting*, en *Analysis* 1959; R. JAGER, *Russell's Denoting Complex*; A. R. WHITE, *The 'Meaning' of Russell's Theory of Descriptions*; K. J. J. HINTIKKA, *Towards a Theory of definite Descriptions*. (Los tres en *Analysis*). La crítica se refiere en la mayoría de los casos a la adecuación de la teoría de la descripción al lenguaje natural, mientras que a Russell le importaba más su precisión para fines científicos; véase a este respecto G. GABRIEL, *Kennzeichnung und Präsupposition*, en *Linguistische Berichte*, 1971, p. 30 s. con referencia a RUSSELL, *Mr. Strawson on Referring*, en *Mind* 1957, pp. 385-389.

14. “It is true of course of concepts of *spatio-temporal* things that if two instances of one such concept differ at all, then they differ spatio-temporally. But might there not be general concepts such that we could encounter and distinguish *in experience* different particular instances of those concepts, and yet such that their instances were not spatio-temporal things at all? It is true that Kant found no contradiction in the thought of forms of sensible intuition other the spatio-temporal. But I suggest that the thought, at best, it is, leaves us quite blank. Having, for us, no empirical content, it is, as Kant himself might say, nothing to us. As far as we are concerned, the framework of experience is spatio-temporal, and the notion of different particular instances of a general concept, encounterable and distinguishable in experience, is linked to the notion of particular items distinguishable and relatable in the spatial and temporal terms of that framework”. P. F. STRAWSON, *Subject and Predicate in Logic and Grammar*, London 1974, p. 16. A ello se adapta la índole lógico-positivista de la interpretación de Kant por Strawson. Su reconstrucción de la *Crítica de la razón pura* en *The Bounds of Sense* prescinde de los juicios sintéticos *a priori*.

También aquí Quinton parece ser el representante más claro de esta modalidad de la filosofía analítica: “Sustancia en su primer sentido, como individual, es posición”, a saber: posición en el tiempo y en el espacio¹⁵, definiendo *expressis verbis* la materia precisamente como esta “*position in space and time*”. Quinton se apoya expresamente en Aristóteles cuando escribe: “La opinión de Aristóteles según la cual cada individuo concreto se compone de la forma común y de la materia individuante es la formulación más clara de la teoría positiva de la sustancia individual”¹⁶.

A todo conocedor de Aristóteles le debe llamar la atención el aparente descuido con el que se presenta aquí; primero, la materia como principio de individuación y segundo, la sustancia como composición. Ahora bien, a una analista de Oxford como Quinton no se le puede tachar de desconocer que ni la materia aristotélica se puede considerar, sin más, como principio de individuación, ni la sustancia aristotélica como composición de forma y materia (*svnolon*) desde cualquier punto de vista.

Si Quinton se apoya sin embargo sólo en esta interpretación –también más débil–, lo hace porque a su propia posición materialista se ajusta solamente ésta (y no la más sólida, según la cual el principio de individuación no es la materia como tal, desde cualquier punto de vista, y la sustancia en el sentido primario no es algo compuesto, sino su unidad originaria).

Quinton sabe perfectamente que la materia, en el sentido aristotélico, siendo indefinida en último término, no es capaz de manifestar el poder de individuación por sí sola, justo como *materia prima*. Por eso, y a pesar de su crítica a la doctrina de la descripción de Russell, concede en cierto sentido la razón a la teoría del “haz”, según la cual las propiedades generales de una cosa, expresadas por predicados, contribuyen ya en su conjunto a su individuación, precisamente en el sentido de que hay que admitir el principio de la identidad de lo no distinguible, que en todo caso consigue la individuación a nivel eidético y no a nivel posicional. Según Quinton esto se da si la teoría de lo no distinguible se concibe tan ampliamente, que entre las distintas propiedades que dos cosas individuales tienen que poseer para poder ser consideradas como distintas, también se pueden incluir propiedades posicionales. Por consiguiente, también se conserva así el predominio de la interpretación materialista de la sustancia. De un modo general Quinton la caracteriza así: “Las teorías positivas de la

15. *The Nature of Things*, p. 28.

16. *The Nature of Things*, p. 4.

sustancia explican las unidades de estos complejos (es decir, complejos de propiedades) mediante su unión con un elemento específico unificador suplementario”¹⁷.

Aquí la consecuencia materialista lleva a una contradicción directa con la concepción inequívoca de Aristóteles, es decir, –también para Quinton– del representante primero y más destacado de la doctrina positiva de la sustancia, a la que Quinton se adhiere. Pues Aristóteles se ha defendido expresamente –y con buenas razones– contra el hecho de considerar de modo materialista el lazo unificador de la sustancia –desde un punto de vista histórico sería ésta la postura de Demócrito¹⁸– como un elemento suplementario entre otros¹⁹.

Con esto he terminado mis indicaciones acerca del espinoso asunto de sustancia y cosa. Como se puede apreciar, estas indicaciones han resultado extremadamente esquemáticas y abstractas. Surge ahora la pregunta acerca de lo que pueden rendir en concreto para nuestro tema: cosificación y metafísica. Intentaré dar una respuesta a esta pregunta ateniéndome a los otros dos ámbitos de problemas mencionados al principio –el problema del alma y el problema de la voluntad–. Me ocuparé, por tanto, en primer lugar, de la cuestión del alma. Para ello voy a retener la última indicación.

II

El rechazo expreso de la interpretación materialista, según la cual el lazo unificador de las propiedades de la sustancia aparece en el nivel de los elementos –como si la unidad de la sustancia fuera un elemento entre otros– se encuentra en el libro VIII de la *Metafísica* aristotélica, en el que se introducen los conceptos *dujnami*” y *ejnevrgeia*, posibilidad y realidad,

17. *The Nature of Things*, p. 3.

18. El marco de las afirmaciones decisivas (ouj gajr ejstin hJ suvnqesi" oujd j hJ mi`xi" ejk touvtwn wln e{sti; suvnqesi" h[mi`xi" (...), ajllav ti dei` eilnai o{ para; tau`tav ejstin, eij tauvq u{lh ou[te de; stoicei`on ou[t v ejk stoiceivou, ajll v hJ oujsia: 1043 b 7 ss.) es una discusión con DEMÓCRITO (cf. 1042 b 10 ss.).

19. El reismo de T. Kotarbinski representa la concepción logicista de una metafísica de la cosa rigurosamente materialista. Véase las consideraciones de G. KÜNG en el capítulo VIII de su libro *Ontology and the logistic Analysis of Language*, Dordrecht-Holland 1967. El mismo Quinton se refiere a Kotarbinski, cfr. *The Nature of Things*, pp. 11 y 245.

de una manera tal que es obvia su aplicación a la definición del alma en *De Anima*, libro II.

Afortunadamente poseemos una metáfora lograda que nos puede aclarar fácilmente los hechos, al menos inicialmente. Aristóteles menciona en este libro la posibilidad de comprender la relación entre el alma y el cuerpo en analogía con la que se da entre un barco y su capitán. A esta posibilidad de interpretación, más bien platónica, que Aristóteles seguía en sus diálogos tempranos, le contraponen ahora en *De Anima* su propia concepción más madura, que se conoce generalmente bajo la breve fórmula *anima forma corporis*, sancionada posteriormente por el concilio de Vienne. Esta fórmula, sin embargo, es sólo comprensible con ayuda del añadido que se omite en la mayoría de los casos, a saber: que la forma otorga el ser o la realidad (*forma dat esse*).

Si se conservara la idea del alma como mera forma del cuerpo, entonces el dualismo, que se revela en la imagen del alma como capitán de un barco, no se superaría, sino que más bien se consolidaría. Habría que considerar la sustancia viva, ahora como antes, como una composición, y la forma misma –en vez de constituir el lazo unificador– sería un elemento entre otros, coincidiendo completamente con las ideas materialistas, desde Demócrito hasta Quinton. En otros términos: la fórmula *anima forma corporis* no explica nada por sí sola. Por la utilización de la palabra *forma* se margina sólo verbalmente un materialismo latente que se sigue manteniendo. Por eso no es una casualidad que Aristóteles opere en este contexto, donde le importa la precisión, no con el concepto platonizante *forma corporis*, sino con un término de su propia acuñación: no *eildo" sw'mato"* es su fórmula propia, sino *ejntelevceia sw'mato"*, o más precisamente *prw'th ejntelevceia sw'mato" toiovnde*. No *forma corporis*; tampoco la realidad de cualquier cuerpo sería por tanto el alma, sino la primera realidad de un cuerpo determinado, particularmente constituido, a saber, orgánico.

Esta precisión de análisis conceptual está al servicio del intento de rechazar el dualismo de cuerpo y alma, con su tendencia particular a la cosificación, que posteriormente debería encontrar eco en las ideas cartesianas de una *res extensa* y una *res cogitans*; y para que el alma ya no deba ser considerada como una cosa en la cosa, como un cuerpo extraño en el cuerpo, que ejerce en él su dominio ajeno y enajenante, o sea: como algo parecido a un “grumo” sublimado (más tarde se comprenderá la justificación de esta expresión un tanto tosca).

El hecho de que este intento defensivo de Aristóteles fuera coronado por el éxito se oculta, sin embargo, completamente mediante la habitual perífrasis de la fórmula “*anima forma corporis*” por “*anima est forma substantialis materiae primae*”. Con esta perífrasis utilizada continuamente, incluso hasta por Karl Rahner, la definición aristotélica del alma se convierte directamente en su contrario, y la breve fórmula del concilio de Vienne, que por sí sola no se comprende fácilmente, se vuelve completamente ininteligible. Pues un cuerpo, como *materia prima* totalmente indeterminada, carecería también de cualquier dotación orgánica por mínima que fuera, que pudiera capacitarle para la vida. En oposición a la neoescolástica, Tomás de Aquino, al que Karl Rahner todavía apela²⁰, nunca ha definido por tanto el alma como una *forma substantialis materiae primae*, sino –siguiendo a Aristóteles– como *actus primus corporis organici*, puesto que solamente los órganos pueden hacer posible la vida, cuya realidad es el alma; y sólo así el cuerpo puede ser concebido con Aristóteles como la posibilidad del alma y, a su vez, el alma como la realidad del cuerpo. La desfiguración por Russell de la idea de la sustancia, como si fuera algo así como “un tarugo invisible, del que cuelgan las propiedades como los jamones de la viga de una granja”²¹, se

20. Cfr. p. ej. *Geist in Welt*, München 1957, p. 326: “Desde un punto de vista tomista el hombre no está constituido por el ‘cuerpo’ y el ‘alma’, sino por *anima* y *materia prima*, distinción esencialmente ‘meta’-física”. Véase también *Hörer des Wortes*, München 1941, pp. 154 ss.: “Lo que hemos dicho hasta ahora no es otra cosa que la afirmación tomista: *Anima humana est forma corporis*, donde *corpus* se debe entender en sentido tomista, es decir como *materia prima*, como la real y vacía posibilidad de ser”. El texto ha quedado sin modificar en la segunda edición (München 1963, p. 154). En su escrito *Die Hominisation als theologische Frage* (en: P. OVERHAGE y K. RAHNER, *Das Problem der Hominisation*, Freiburg/Basel/Wien 1961, p. 52) parece que Rahner duda de suscribirle, pero de hecho mantiene la fórmula: “Sólo así es posible incluso en una filosofía cristiana, que la ‘*anima intellectualis*’ ‘*per se ipsam*’ es forma y acto de una ‘*materia prima*’, tal como en una filosofía tomista la doctrina del concilio de Vienne de un alma espiritual como forma del cuerpo se interpreta por sí misma”.

21. Cfr. B. RUSSELL, *My Philosophical Development*, London/New York 1959, p. 161. Citado según KÜNG, *op. cit.*, p. 71. Pero Küng mantiene el malentendido neoescolástico: “Russell’s picturesque description of substance typifies his –and incidentally most empiricists’– odd conception of it. It is, he says, something like «an invisible peg from which properties would hang like hams from beams of a farmhouse». This description is mistaken, since a substance is *not* hidden *behind* its accidents, i. e., the properties, but shows itself *in* them: accidents are *forms* of the substance. The circumstance that Russell is unfamiliar with the model of the matter-form relationship and therefore ignores individualization by inherence, explains why he so light-heartedly identifies properties with platonistic entities. From a thomistic stand-point, Russell’s conception of the ontological structure of objects is inadequate for the further reason that apart from the *accidental forms* of a substance, there is also the *substantial form of a thing*. If both kinds of form are represented by predicate signs such as ‘*P*’, stand for an accidental form, in which case the ‘*x*’ in ‘*Px*’ corresponds to the substance that shows itself in the form *P*; or the predicate signs stand for a

basa sintomáticamente en la caricatura empirista de la sustancia que sobrevive en la definición neoescolástica del alma.

En los círculos del análisis lingüístico, es sobre todo Gilbert Ryle quien tiene el mérito de haber producido más claridad, recordando (y precisamente, con su discípulo Quinton, también en oposición a Russell²² y Quine²³) la no-univocidad en la significación de la palabra ‘ser’ como existencia. Según esta no-univocidad la afirmación de que existe el cuerpo y el alma –es decir, la existencia de ambos se afirma de un tirón–, es comparable, según Ryle por ejemplo con una frase del tipo: “El alumno toma apuntes y el pelo al profesor”. Como esta frase, también la afirmación de que existe el cuerpo y el alma, padece, según Ryle, de un equívoco categorial (*category mistake*). Con el descubrimiento de esta falta, Ryle puede ahora –a diferencia de Quinton– hacer justicia en principio a la doctrina aristotélica del alma y, por tanto, también de la sustancia. Pues con referencia al cuerpo, ‘existir’ significa según Aristóteles sólo “ser capacitado para la vida” (es decir, posibilidad, potencia, *duvnami'*), mientras que, con referencia al alma, la misma palabra ‘existir’ significa algo distinto, a saber: precisamente la realidad de aquella mera posibilidad. Esta concepción sería acertada, incluso biológicamente hablando, en caso de que la muerte pueda ocurrir también sin daños orgánicos, como por ejemplo, por paro cardíaco.

El que afirma con Aristóteles y con Tomás de Aquino que el alma es la realidad (naturalmente no de una *materia prima*, sino) de un cuerpo, cuya constitución orgánica es precisamente la que hace posible la vida, ya no se puede comportar frente al problema de la relación entre el cuerpo y el alma como –la comparación es de Ryle– un forastero en Oxford, que deseara ver, después de haber visitado todos los Colleges, etc., la propia Universidad, como si ella fuera un elemento particularmente importante entre otros elementos, una cosa entre cosas. La propia Universidad de Oxford: eso no es otra cosa que la verdadera vida de los Colleges, etc., su

substantial form, and then ‘x’ corresponds to the *materia prima*”. Sin referirse específicamente a la fórmula del *anima*, B. LAKEBRINK ha aclarado rigurosamente este malentendido en una discusión con Karl RAHNER: véase *Geist und Welt nach Thomas von Aquin*, en: *Thomas von Aquin im philosophischen Gespräch*, ed. W. Kluxen, Freiburg/München 1975, pp. 38-71.

22. *Problems of Philosophy*, London 1912, p. 99 s.; cfr. M. WHITE, *Toward Reunion in Philosophy*, New York 1963, p. 63 s.

23. *On what there is*, en: *From a logical Point of View*, Cambridge/Mass. 1952, cap. 1.

alma o su esencia, y habrá que entender esencia (*oujsiva*) no nominalmente, sino verbalmente²⁴.

Para caracterizar esta relación no elemental y por tanto no cósmica entre materia y forma, cuerpo y alma, o sea en tanto que posibilidad y en tanto que realidad de la vida, la metafísica se sirve desde Aristóteles consecuentemente de un término, que se toma, al igual que el término 'realidad' (*ejnevrgeia*), no del campo semántico nominal, sino del verbal del comportamiento, a saber: el término *ajrchv*, 'dominio'. El hecho de que el alma se designe expresamente como *ajrchv*, e incluso como *ajrchv despotikhv* del cuerpo, es, a pesar de la primera apariencia, incluso una salvaguarda suplementaria para no recaer en la idea de la cosificación, que se ofrece en las expresiones nominales como cuerpo y alma, y que se trata de superar mediante la introducción de conceptos verbales de comportamiento tales como ser-operante, dominio, etc. La idea de un dominio ajeno surge naturalmente con necesidad, si se mantiene la afirmación de un alma como *forma substantialis materiae primae*. Pues lo

24. Esa esencia que tiene un origen verbal hay que distinguirla cuidadosamente de la esencia tradicional (*essentia*). Con razón G. E. M. ANSCOMBE ha llamado la atención sobre el hecho de que el concepto de la *essentia*, contra el cual parecen dirigirse la mayoría de los ataques al llamado esencialismo aristotélico, no existe en Aristóteles mismo. Cfr. ANSCOMBE/GEACH, *Three Philosophers*, p. 43: "English-speaking philosophers at the present day (...) would reject altogether the concepts of 'real definition', Aristotelian form, and essence, taking all these to be roughly equivalent. But we should notice that 'essence' is not really a notion of Aristotle's and there is not even any place for it in his thought, though it was developed in later Aristotelian philosophy, which distinguished between 'essence' and 'form'. Popularly 'essence' has always seemed easier to understand than 'form'". Ya Schelling destacó con énfasis, que la *forma* escolástica es mucho más adecuada para traducir la *oujsiva* aristotélica que la *essentia* escolástica. La diferencia se refiere naturalmente a la dualidad escolástica entre la *forma substantialis* por un lado y la *forma essentialis* por otro. (Cfr. *Werke*, vol. XI, p. 406: "Lo que en la misma, *Metafísica* (Z 1032 b 1-2) se designa con *eivdo*" (como *prwvth oujsiva*) y se equipara al *tiv hln eilnai*, lo han traducido los escolásticos por *forma*, muy apropiadamente, como oposición a la esencia más general, por abarcar todo, y ante todo lo que es un '*esto*', de la materia"; XI, 417; "La sinonimia de esencial y material (...) es completamente conforme al lenguaje, pues de este modo llamamos al representante también gerente (*Verweser*), porque es esencial y material, pero no es realmente el poseedor del cargo. También a partir de otros ejemplos, p. ej. '*gewesen*', '*verwesen*' (de lo orgánico que vuelve a ser mera materia), se puede mostrar fácilmente que la voz alemana '*Wesen*', que debería emplearse como sustantivo con más precaución de la que muestran los que equiparan a la *oujsiva* aristotélica, designa originariamente y de hecho el ser material. Así también Aristóteles considera los meros conceptos genéricos que contienen la esencia de una cosa, la *oujsiva* en el segundo sentido, como lo *hylco*, y equipara las diferencias al *actus*". No se puede negar que Santo Tomás de Aquino tenía una teoría de predicación lógica más clara que Aristóteles (cfr. GEACH, *op. cit.*, p. 76), pero se puede dudar si la acentuación de la llamada *forma essentialis* ('homo') frente a la *forma substantialis* ('ánima' o 'vivere') constituye un progreso en todos los aspectos. Cfr. mi artículo, "*Kritik und Metaphysik*", en: *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, 1968.

totalmente indefinido de la pura materialidad no puede tener nada propio que pudiera conservarse mediante el dominio de cualquier principio, de cualquier *ajrchv*. Todo dominio sobre la *materia prima* no podría ser otra cosa que dominio ajeno o —empleando una palabra de otra tradición metafísica— determinación ajena. Con ello ya hemos llegado al tercer punto, al problema de la libertad y, por tanto, de la voluntad. Pero antes de empezar me permito sacar la conclusión de los dos puntos anteriores respecto de la relación entre metafísica y análisis lingüístico.

Tanto los adversarios como los defensores analíticos de la idea de sustancia —sean, como Quinton, representantes de la teoría del “haz” o sean, al contrario, representantes de la teoría de la inherencia— están de acuerdo, con pocas excepciones, sobre el hecho de que se debe censurar la metafísica tradicional en su totalidad por lo que ellos llaman “esencialismo aristotélico”, con lo cual se pretende sacudir la base lógica de esta metafísica y argumentar la necesidad de una reconstrucción completamente distinta, a ser posible materialista. Esta censura se fundamenta en el hecho de que la distinción metafísica fundamental entre sustancia y accidentes o entre predicados esenciales y no esenciales (por ejemplo, entre el ser hombre de Sócrates, por un lado, y su color blanco, por otro) sólo fue posible suponiendo la identidad del predicado esencial (‘hombre’) con el sujeto (‘Sócrates’) y, por tanto, bajo la condición del equívoco de dos cosas lógicamente tan dispares como el enunciado de identidad y la predicación. Como consecuencia de esta crítica, se vuelve, o al rechazo empirista y nominalista de la idea metafísica de sustancia y de esencia (y, por tanto, también de la idea de un alma en el sentido aristotélico), o por el contrario —como en Quinton— a su reinterpretación materialista en el sentido de una teoría cosista del “haz”.

Ahora bien, después de Frege ya nadie discutirá sobre el hecho de que exista una diferencia lógica fundamental²⁵ entre el enunciado de identidad como “Sócrates es aquel filósofo que bebió la copa de cicuta” y una predicación, incluso esencial, como “Sócrates es un hombre”: la primera afirmación se puede invertir, la segunda no. Pero, a pesar de que investi-

25. Cfr. sin embargo la *Ontologie* de Lesniewsky. Acerca de ello, p. ej., CH. H. KAHN, en: *The Verb ‘Be’ and its Synonyms*, Part 6) *The Verb ‘Be’ in Ancient Greek*: “In Lesniewskis usage, ‘keg’ may take as true substitution instances ‘Socrates is wiese’, ‘Socrates is Socrates’, ‘Socrates is the husband of Xantippe’, or ‘the husband of Xantippe is wiese’. Identity (for individuals) is defined as special case of the epsilon relation, namely the case where ‘keg’ and ‘gek’ are both true; and what Russell regarded as ‘a disgrace to the human race’, the use of a single signe for predication and identity is thus in part justified”, p. 5.

gadores de Aristóteles tan importantes como G. E. L. Owen en Cambridge y Christopher Kirwan en Oxford²⁶ han hecho suya la crítica lógica al llamado esencialismo aristotélico, que primero fue expuesta por autores como Quine²⁷ e incluso como Popper²⁸ de una manera completamente afilológica, Aristóteles no ha afirmado simplemente, que yo sepa, que entre lo representado por el predicado nominal ‘hombre’ –incluso si es la esencia de Sócrates– y el mismo Sócrates haya una identidad. Lo que dice, en cambio, es que el individuo –Sócrates o lo que sea– y la *ousiva* son idénticos entre sí como esencias en sentido verbal, y eso significa

26. No sin haber precisado y parcialmente modificado la crítica. Cfr. G. E. L. OWEN, *The Platonism of Aristotle*, en: *Studies in the Philosophy of Thought and Action*, ed. P. E. STRAWSON, Oxford, 1968, pp. 156-163; *Aristotle's Metaphysics Books, G, A, E*, translated with notes by Christopher Kirwan, Oxford 1971. En esta precisión la duda frente a la distinción entre la predicación esencial y no esencial se conserva: “The argument seems vulnerable at two points. (1) It relies on a dubious theory of predication; for even if it is possible to make sense of the distinction between essential and coincidental predication, the former are no more statements of identity than the latter are (on the origin of this confusion not much has been written, but see G. E. L. Owen...)” (p. 100 s). El mismo Owen escribe: El escrito de las categorías “has seized the difference between the two sorts of predicate, but it has not yet swallowed all the implications. It is still at the stage of disarming strong predication by the old plea that ‘man’ does not stand for any individual thing. So it can still speak of such a predicate-expression as standing for something different from its subject. And thereby it avoids the embarrassments into which Aristotle is later due to fall when he decides to reject the Non-identity Assumption outright in such predications. Some of the perplexities of *Metaphysics Z* stem from this rejection, for it leads him to argue that, if we take any primary subject of discourse (κατὰ τὸ ἀντικείμενον) and say just what it is, we must be producing a statement of identity, an equation which defines the subject. And this in turn helps to persuade him that the primary subjects of discourse cannot be individuals such as man”, p. 159 s. En una nota escribe Owens: “That this is one thesis that Aristotle takes seriously in *Metaphysics Z* needs no arguing: it is already a foot when 1030 a 6-14 is read with Z 6. How much of it survives the argument of the later chapters is another matter”. Cfr. también P. T. GEACH, en *Three Philosophers*, *op. cit.*, p. 76: “...Aquinas affirms that ‘a horse’ in ‘Bucephalus is a horse’ signifies a nature, but denies that Bucephalus is being asserted to *be* (identical with) that nature. Aristotle was impeded from such a clear-cut solution”.

27. Cfr. p. ej. *From a Logical Point of View*, Cambridge/Mass 1964, pp. 22, 155-158. Para la metacrítica de la crítica de Quine del llamado esencialismo aristotélico cfr. sobre todo G. E. M. ANSCOMBE, en: *Three Philosophers*, p. 17 (cfr. también P. T. GEACH en el mismo libro, p. 86). La concepción más clara de la crítica al llamado esencialismo aristotélico, en relación con la distinción entre predicación y afirmación de identidad, se puede encontrar en I. ANGELELLI, *Studies on Gottlob Frege and Traditional Philosophy*, Dordrecht-Holland 1967 (véase sobre todo p. 117 ss.). Indagaremos más detenidamente sobre esta problemática en un estudio particular acerca del esencialismo aristotélico.

28. Cfr. *Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf*, Hamburg 1973 (traducción de *Objective Knowledge*, Oxford 1972), pp. 216-220, con numerosas referencias a afirmaciones anteriores acerca del esencialismo.

precisamente como realidad o como alma²⁹, con lo cual sobra la búsqueda de un elemento como lazo unificador, que entonces sólo podría ser cósmico. Entre una *forma substantialis* y una *materia prima* habría que suponer algún vínculo; por el contrario, entre la *materia ultima*, es decir, el cuerpo orgánico, y la forma o el alma, no habría que suponer nada. Por esto Aristóteles dice en el mencionado libro VIII de la *Metafísica*: “*hJ ejscavth u{lh kai; hJ morf; taujto; kai; e{n, dunavmei, to; de; evnergeiva*”³⁰; ambos (el cuerpo orgánico y el alma) son lo mismo, por un lado, como posibilidad de vida, por otro, como su realidad. Por tanto la pregunta por un elemento unificador entre el cuerpo y el alma está hecha de un modo equivocado “*ouj dei; zhteis;n ei; e{n hv yuch; kai; to; sw`ma*”³¹; puesto que de las muchas significaciones de ser y de unidad, la más alta, y la predominante (*kurivw*” dice Aristóteles) es la de realidad. En breves palabras: la frase “el alma domina al cuerpo como la realidad a la posibilidad” sí que es un enunciado de identidad, pero no un enunciado predicativo como, por ejemplo, “Sócrates es un hombre”, y por eso la primera frase –en oposición a la última– no deja sin contestar la pregunta por la unidad, sino que le sustrae cualquier justificación, pues la unidad está dada desde el principio. Las consecuencias teológicas de esta concepción no cósmica de la relación entre cuerpo y alma, como posibilidad y realidad, pueden ser problemáticas; sin embargo, Tomás de Aquino las sacó con toda claridad en su comentario al capítulo XV de la primera carta a los Corintios (“¿Dónde está, oh muerte, tu agujón?”), cuando escribió: “Sin la resurrección del cuerpo la inmortalidad del alma no sería fácil (*haud facile*), incluso difícil (*immo difficile*) de demostrar”³². Pero no se puede hablar de una confusión lógica entre enunciado de identidad y predicación en la base de la metafísica.

29. Cfr. ahora las interpretaciones cuidadosas de H. WEIDEMANN, sobre *Metafísica Z*, 6, 10, 11 así como H 3 (*Metaphysik und Sprache. Eine sprachphilosophische Untersuchung zu Thomas von Aquin und Aristoteles*, Freiburg/München 1975, pp. 80-102) que tiene en cuenta la investigación reciente (pero, en cambio, no considera el estudio de G. E. L. OWENS mencionado en la nota 23).

30. *Metafísica*, VIII 6, 1045 b 18-19.

31. *De Anima*, B 412 b 6.

32. *Editio Vivès* de las obras de SANTO TOMÁS: Parisiis MDCCCLXXVI, vol. XXI, p. 23, columna b, hacia el final.

III

En lo que atañe al tercer ámbito de problemas, a saber el problema de la voluntad, también aquí aparece una situación cósmica a primera vista, como si el alma fuera un núcleo alrededor del cual se hallan, al igual que en la cebolla, capas como capacidades –algo así como una corona de potencias–. Muchos se han burlado de esta idea, y se ha llegado hasta la afirmación hegeliana del saco del alma, del cual se pueden extraer muchísimas cosas: hay esto y aquello, y hay también –así dice Hegel³³– la razón y la voluntad. La burla de Hegel se dirige significativa e inmediatamente sólo contra la filosofía postaristotélica, cuya tendencia sustancialista-cosificante –a diferencia del aristotelismo genuino que Hegel debiera redescubrir– quería superar, sobre todo a través de la doctrina de la frase especulativa y no meramente predicativa. Pues aunque la filosofía moderna rechazó las *qualitates occultae* (*virtus locativa*, *virtus dormitiva*, etc.) y no se detuvo ante el alma como *forma substantialis*, ni ante la capacidad de la voluntad como *forma accidentalis*, se le multiplicó sin querer el número de las entidades míticas. Por cada poder oculto que se borró como potencia, surgieron otros tantos actos que no se querían mantener escondidos, y que al contrario deberían hacerse conscientes a través de la introspección. Por tanto, un acto de la voluntad se originaría en un pensamiento consciente, que distinguiría actos voluntarios de otros involuntarios y que ordenaría aquéllos a un nivel más alto que éstos³⁴.

El ya mencionado Gilbert Ryle ha designado esta teoría de los actos de voluntad como “una hipótesis causal”, que se adoptó por suponer erróneamente que la pregunta “¿qué es lo que hace que un movimiento del cuerpo sea voluntario?” sería “una pregunta por una causa”³⁵. La pregunta aristotélica, “si los hombres merecen alabanza o censura, se formuló por consiguiente así: ¿los actos de voluntad son efectos?”³⁶. Gilbert Ryle ha podido refutar esta teoría de los actos de voluntad como acontecimientos

33. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, vol. III (*Jubiläumsausgabe*, vol. 19, p. 574).

34. Ateniéndose a Ryle, pero también en una discusión de las tendencias behavioristas de éste, A. KENNY ha criticado agudamente esta teoría en su libro *Action, Emotion and Will*, London 1963. Véase del mismo autor *Thomas von Aquin über den Willen*, en: *Thomas von Aquin im philosophischen Gespräch*, ed. por W. KLUXEN, Freiburg/München 1975, pp. 101-131.

35. *The concept of Mind*, London 1948, p. 67.

36. *Op. cit.*, p. 76.

mentales sólo por la observación, evidentemente acertada, de que la mayoría de los actos voluntarios no son en absoluto “resultados de indecisiones superadas”. Ya Tomás de Aquino se había expresado literalmente en este sentido: *dubitatio* –constata lapidariamente– *non est de necessitate electionis* (si no, Dios no podría ser libre)³⁷.

La coincidencia no es casual. Detrás de Ryle se encuentra Wittgenstein, como Aristóteles detrás de Tomás. Pero Wittgenstein había descubierto con la distinción entre verbos que designan disposiciones y verbos que designan acontecimientos, una dimensión de la doctrina aristotélica, que había sido ocultada por la teoría de los actos de voluntad como acontecimientos mentales. Porque sólo los verbos de acontecimiento como ‘reflexionar’, ‘despertar’, ‘construir’, ‘doler’ o ‘picar’ designan episodios que necesitan tiempo; los verbos de disposición como ‘saber’, ‘creer’, ‘amar’, ‘aspirar’ (por tanto también ‘querer’), no³⁸. La distinción defectuosa entre las dos especies de predicado verbal lleva por cierto no solamente a teorías sutilmente equivocadas acerca de la voluntad, sino también –unos escalones más abajo– a afirmaciones de detalle toscamente inadecuadas, incluso a verdaderos descarrilamientos– como el tipo de noticias de la prensa sensacionalista que, por ejemplo, para salvar el honor de un actor, informa que una vez éste ha conseguido amar durante un número determinado de horas.

Ya el solo hecho de que el querer –o, si se prefiere, el amar– no tiene que ser siempre y primariamente un suceso temporalmente medible de índole interna o externa, hace patente hasta qué punto se puede malinterpretar el término latino *actus* (realidad), detrás del cual se oculta la *ejnevrgeia* aristotélica, si se traduce el giro *actus voluntatis* simplemente con la palabra alemana “*Willensakt*” (acto de voluntad). Ocurre que *actus* (así como también *ejnevrgeia* o *ejnteleveia*) se puede referir a muchas cosas, que no tienen el carácter de un acontecimiento cósicamente limitable, y menos aún de un acontecimiento mental objetivamente consciente, por ejemplo, al hecho de que una rosa es realmente (*actu*) o que es realmente roja; el término mismo de *actus voluntatis*, que uno tiende a considerar primero como designación de un acontecimiento, de

37. *Summa Theologiae*, III, 9, 18, art. 4 (*utrum in Christo fuerit liberum arbitrium*) ad. 1.

38. Cfr. p. ej. L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Grammatik (Schriften 4)*, Frankfurt/Main, pp. 48-50, y G. RYLE, *The Concept of Mind*, cap. 4. Acerca de la distinción aristotélica entre *kivnhsi* y *ejnevrgeia* con sus dificultades particulares, cf. sobre todo J. L. ACKRILL, *Aristotle's Distinction between Energeia and Kinesis*, en Bambrough, Renford (ed.), *New Essays on Plato and Aristotle*, London/New York 1965, pp. 121-141.

un acontecimiento mental, puede designar algo completamente distinto, a saber: una tendencia, y por tanto, un predicado de disposición, distinto del predicado de acontecimiento; así, por ejemplo, cuando Tomás de Aquino dice concisamente: “*actus voluntatis inclinatio quaedam est*”³⁹. Con el querer, en esta teoría de la voluntad, auténticamente metafísica, no se llega –partiendo de la voluntad–, a otra instancia, como si se llegara a otra capa de la cebolla, a otra cosa. Queriendo, la voluntad se hace sólo realmente lo que es de la misma manera que el alma no representa nada inferior y nada distinto de la realidad de aquello para lo cual el cuerpo tiene capacidad y posibilidad mediante su constitución orgánica.

El hecho de que el querer no sea siempre y primariamente un acto de voluntad visto por introspección, consciente y temporalmente limitable, y que más bien represente la realidad de una inclinación, significa que, en la metafísica clásica, el *actus voluntatis* no se puede separar ni de la voluntad, ni del alma como centro de la consciencia o como Yo, como si fuese una instancia distinta de otra, como algo diferente de otro algo, como una cosa separada de otra cosa. La censura global a la metafísica de propugnar una cosificación sustancialista es, por tanto, también aquí infundada respecto de la metafísica aristotélica.

Con referencia a los fundamentos lógicos y lingüísticos de la metafísica, esta censura ha sido expresada, de la manera más aguda, por Nietzsche –en él naturalmente al mismo tiempo como metacrítica del análisis lingüístico–, y justamente en los tres niveles que hemos mencionado. Primero, a nivel de la sustancia: “En cada juicio –escribe Nietzsche⁴⁰– se encuentra la creencia completa, plena y profunda, en el sujeto y el predicado o en la causa y el efecto (a saber, la afirmación de que cada efecto es actividad y de que cada actividad presupone un actor); y esta última creencia incluso es sólo un caso particular de la primera, de modo que permanece como creencia fundamental la de que hay sujetos, que todo lo que sucede depende predicativamente de ciertos sujetos”. Después, a nivel del cuerpo: “Historia psicológica del concepto ‘sujeto’”. Nietzsche escribe además: “El cuerpo, la cosa, la totalidad construida por el ojo, suscita la distinción de un hacer y de un hacedor; el hacedor, la causa del hacer, concebido de una manera cada vez más sutil, ha dejado finalmente como

39. *Summa Theologiae*, I-II, q. 6, art. 4. La frase entera es citada e interpretada por A. KENNY, *Thomas von Aquin über den Willen*, op. cit., p. 109 ss.

40. *Werke*, ed. Schlechta, vol. III, p. 501.

resultado el ‘sujeto’”⁴¹. Por último, a nivel del alma y de la voluntad: “En lo referente a la superstición de los lógicos: no quiero cansarme en subrayar continuamente un pequeño y breve hecho que estos supersticiosos admiten de mal grado –a saber, que un pensamiento viene, cuando “él” quiere, y no cuando “yo” quiero; de modo que es una falsificación de los hechos si se dice: el sujeto “yo” es la condición del predicado “pienso” (o del predicado “quiero”). Ello piensa: pero afirmar que este “ello” es precisamente aquel viejo y famoso “yo”, es, diciéndolo eufemísticamente, sólo una suposición, una afirmación, pero sobre todo, no es una “certeza inmediata”. (Aquí se ve que Nietzsche está criticando la teoría moderna de los actos conscientes). Al fin y al cabo ya se exagera con este “ello piensa” –sigue Nietzsche–, “ya este ello contiene una interpretación del procedimiento y no pertenece al procedimiento mismo. Aquí, se concluye, a cada actividad pertenece alguien que es activo, luego... La atomística antigua buscaba, aproximadamente según el mismo esquema, para “la fuerza” que opera, aquel pedacito de materia en el cual reside, desde el cual opera, el átomo; cabezas más rigurosas aprendieron finalmente a manejarse sin este “resto terrenal”, y quizá los lógicos también se acostumbren algún día a manejarse sin aquel pequeño “ello” (en el cual se ha evaporado el viejo y digno yo)”⁴². “Solamente hemos inventado la cosidad –así sigue Nietzsche⁴³– según el modelo del sujeto”. “Los medios de expresión del lenguaje son inutilizables (...); es parte de nuestra necesidad imprescindible (...) de poner continuamente un mundo más tosco de (...) cosas”. Y en seguida dice: “No hay voluntad”⁴⁴.

41. *Op. cit.*, vol. III, p. 485.

42. *Op. cit.*, vol. II, p. 580 s.

43. *Op. cit.*, vol. III, p. 540.

44. La metafísica clásica no se detiene en el resultado negativo, según el cual la voluntad y el acto de voluntad se corresponden primariamente no como la cosa y la propiedad, la causa y el efecto. Tomado aisladamente, este resultado negativo es compatible con un behaviorismo que niega la libertad humana, de este modo la crítica del lenguaje de Ryle y la metacrítica del lenguaje de Nietzsche a la contrateoría de los actos de voluntad como sucesos interiores tienen características behavioristas. Así, según Nietzsche, la historia de la libertad humana ha sido solamente la historia de una equivocación, a la que persiguió en la “fábula de la libertad inteligible”. En Ryle encontramos el mismo resultado behaviorista, cuando dice que el que el hombre posea una voluntad no significa otra cosa que: el hombre es capaz de llevar a cabo actos de voluntad porque de vez en cuando hace algo semejante. El hecho de que, a pesar de su teoría de la substancia, del alma y de la voluntad igualmente orientada al comportamiento y al fenómeno, la metafísica clásica no es un behaviorismo que negara la libertad, se puede mostrar ahora fácilmente refiriéndonos a la cita de Santo Tomás, que decía: *actus voluntatis nihil aliud est quam inclinatio quaedam*. Esto es sólo la mitad de la cita, porque sigue así: *procedens ab interiori principio*

De lo que precede se puede deducir, por lo menos negativamente –respecto del título suprimido “El caso de la cosa”– una idea: la metafísica de los grumos, tanto externos como internos, de los cuales se burlaba Nietzsche, es precisamente aquello que Aristóteles había superado con la transición desde el nivel nominal de la doctrina de la sustancia, en el escrito de las *Categorías*, hasta el nivel verbal de la *Metafísica*, para sustituir, por un fundamento más sólido, el fundamento oscilante de la metafísica vulgar, sobre el cual se halla todavía en parte el análisis lingüístico que presume de metafísico –como vimos en Quinton– y al cual se reprocha con razón la cosificación. Sobre este fundamento más sólido se halla no solamente la metafísica de un Tomás de Aquino, sino también la de un Hegel y –hacia finales del idealismo alemán– incluso la del

cognoscente (cf. S. Th. I-II, q. 6, art. 4). Con esta adición no se habla, sin embargo, a favor de la metafísica de los actos de voluntad como grumos interiores, con ella se apunta por el contrario a la dimensión en la que la libertad de voluntad llega a desenvolverse. Es la dimensión del dominio político. En oposición al *ajrchv despotikhv*, que determina las relaciones entre alma y cuerpo, pero también entre querer y voluntad, el *ajrchv politikhv* no solamente regula la relación entre los ciudadanos libres, sino –anteriormente a ésta y fundamentándola– la relación entre razón y voluntad, *inclinatio* y *principium cognoscens*. La filosofía del análisis lingüístico ha creado recientemente para ello la designación ‘pragmática’. Como *zw/on politikovn* el hombre es a la vez *zw/on lovgon eřcon*, ser capaz de hablar. La reintroducción de la dimensión pragmática del lenguaje al lado de la semántica, y cuya importancia para el problema de la verdad se conoce desde hace mucho, se revela también como decisiva para el problema de la libertad. Con anterioridad a la filosofía analítica ya lo había visto con claridad Tomás de Aquino y se confirma también desde el análisis del lenguaje. Así como son propios de la verdad dos aspectos, a saber la dimensión semántica de la correspondencia (*adaequatio rei et intellectus*) y la dimensión pragmática del saber de esta correspondencia (*reflexio super actum suum, per quam intellectus cognoscit adaequationem*) –porque, si no, se cae en la contradicción pragmática de decir: “es así, pero no lo sé”–, así también Tomás puede decir de un modo estrictamente paralelo, que la raíz de la libertad está en la razón, pues para el acto libre no es suficiente tener una meta, uno tiene que disponer además de la adecuación del acto a la meta por lo menos hasta tal punto que el acto –incluso si no está acompañado por un acto de consciencia como suceso mental– pueda ser justificado aduciendo motivos. Eso no lo pueden realizar los animales que sin embargo también actúan persiguiendo una meta: *Totius libertatis radix est in ratione constituta*; pues: *juficare de iudicio*... “el juzgar sobre su juicio solamente corresponde –dice Tomás– a la razón, que puede reflexionar sobre sus actos y reconocer los motivos”. Por eso no es sorprendente oír el elogio de las ventajas de esta teoría metafísica de la voluntad por parte precisamente de los analíticos del lenguaje. “Me parece que la explicación de Santo Tomás de la voluntad como (...) la capacidad de actuar motivadamente y de indicar motivos para la propia actuación contiene los elementos esenciales de una teoría adecuada del querer humano (...). Como la tradición ‘extrovertida’ [así llama Kenny a la teoría behaviorista] define la voluntad como una capacidad de una determinada manera de actuar; como la tradición ‘introvertida’ define la manera de actuar, en cuya realización consiste la capacidad de la voluntad, como tal actuar que emana de un determinado modo del pensar (sin embargo no como objetivo de la consciencia, sino como (...) circunstancia)”. (A. KENNY, *op. cit.*). Reúne, con otros términos, las ventajas de ambas tradiciones, sin sus desventajas, que son por un lado la cosificación materialista y por otro la cosificación espiritualista.

Schelling tardío, profundo conocedor de Aristóteles. Todos ellos (Aristóteles, Tomás, Hegel, Schelling) tenían que reforzar el edificio de su metafísica contra la presión cosificadora, que emana –tal como lo mostró Nietzsche– de la estructura de predicación de la frase; es más, sólo han podido erigir este edificio aplicando esa contrapresión. Esto es válido por lo demás no solamente para la doctrina de la sustancia, del alma, de la voluntad o de la libertad; es válido también y precisamente para la doctrina de Dios o para la doctrina de lo no condicionado –según la expresión de Schelling–, es decir, de lo incondicionado no cósmico. No obstante con algunas diferencias. Pues Aristóteles deja intacto el nivel de la predicación, que es el nivel común de los idiomas indoeuropeos –siempre pone primero *logikw`* en el uso del lenguaje– y sólo lo abandona en lugares decisivos a favor de un nivel más profundo, para poder decir por ejemplo que Dios es esencia (*oujsiva*, incluso *prw'th oujsiva*), pero como realidad pura o *actus purus* (*ejnevrgeia*, no *ujpokeivmenon*); es decir, no puede ser sujeto de predicación. En cambio, el fundamento lingüístico de la dialéctica hegeliana, a saber la frase especulativa, que Hegel explica preferentemente con el ejemplo del enunciado reversible de identidad “Dios es el ser”, surge directamente de la abolición de la estructura predicativa, no solamente de esta frase, sino de toda frase –sea predicativa o no–. Hegel dice textualmente: “La naturaleza (...) de la frase en general, que incluye la diferencia entre el sujeto y el predicado (es) destruida por la frase especulativa, y la frase idéntica, en la cual se transforma la primera, (contiene) el contragolpe a aquella relación”⁴⁵. El precio de esta mayor radicalidad es que Hegel deja sin protección la metafísica contra los ataques de la filosofía analítica. La consecuencia salta a la vista: mientras que se vuelva cada vez más fructífera la comunicación entre la filosofía del análisis lingüístico y la aristotélica, el contacto entre la filosofía analítica, empeñada en consolidar los fundamentos lingüísticos, y la filosofía dialéctica, que vive peligrosamente en el último piso, apenas es posible.

La comunicación se limita entre las dos en gran medida al intercambio de censuras: de censuras de frivolidad contra censuras de una confusión lógica atroz. Por otro lado, la superación, lógicamente asegurada

45. *Phänomenologie des Geistes, Werke*, vol. 3, p. 59; sobre ello –en relación con la tradición neoescolástica hasta M. Eckhardt y Schelling inclusive–: W. BEIERWALTES, *Deus est esse – esse est Deus*, en: *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt/M. 1972, pp. 44-50, 69. Hegel dice que la forma de la frase predicativa “es unilateral y por tanto falsa” (*Enzyklopädie der Wissenschaften, Werke*, Suhrkamp, vol. 8, p. 98).

por lo menos en Aristóteles, de la estructura de predicación, forma el fundamento común de todas las especies de ontoteología de corte aristotélico, a diferencia de la metafísica meramente ontológica de la filosofía del análisis lingüístico. A pesar de todo, hoy se puede oír todavía continuamente que el que se lanza a la metafísica (por ejemplo en la teología) se compromete con la estructura de predicación de la lengua griega y, por tanto, con la forma de vida occidental. Para refutar esta tesis⁴⁶, no hace falta recurrir inmediatamente al Dios de la metafísica, que no es expresable con ninguna frase predicativa. Ya el ‘es’ de enunciados de identidad tales como “El alma es el cuerpo (a saber, como su realidad)” o “El querer es la voluntad (a saber, como su realización)” no es concebible directamente a través del lenguaje –en oposición a la *cópula* de la frase predicativa que permanece dentro de lo cósmico– a no ser (Schelling ha llamado la atención sobre este hecho en sus extraordinarias interpretaciones de Aristóteles) que se pudiera decir algo así como “El alma es (acusativo) cuerpo”. Curiosamente se puede decir algo así en árabe –afirma Schelling y no lo puedo comprobar– pero no en cualquier lengua indoeuropea⁴⁷.

46. Cfr. las observaciones fundamentales y moderadas de Kahn, en el § 1 (“The Verb *be* and the question of linguistic Relativism”) de su obra *The Verb ‘Be’ and its Synonyms*, ed. John W. M. Verhaar, Dordrecht-Boston 1973.

47. “Sólo se explica a través de esta significación que en oposición a todas las lenguas que conoce, en las que el verbo *sum* está seguido por el nominativo, únicamente los árabes lo construyen con el acusativo” (*Werke*, vol. XIII, 229). Ya en el año 1806 Schelling había apuntado en los *Aphorismen über Naturphilosophie* (a) (*Von dem Wesen der Natur, der Wirklichkeit der Dinge; der Materie und der Bewegung*), a una significación activa de la *cópula*, que no es compatible con la estructura de predicación: “Pues éste es el sentido de la frase: *Dios es todas las cosas*, la cual en latín no se traduce por *est res cunctae*, sino más bien (*invita latinitate*) por *est res cunctas*. (...las cosas se elevan del modo pasivo al activo...)”. (*Werke*, vol. VII, p. 205). Para hacer patente este sentido activo, Schelling escribe a menudo la *cópula* con una mayúscula o la subraya, o ambas cosas a la vez; así por ejemplo en: *Werke*, vol. XI, p. 585: “Das reale Verhältnis also wäre, dab Gott jenes für sich nicht Seinde *ist*, das nun, inwiefern es *ist* –nämlich auf die Weise *Ist*, wie es allein sein kann– als das *ens universale*, als das Wesen, dem alle Wesen, d.h. alle Möglichkeiten sind, erscheinen wird”. En otros sitios es el orden desacostumbrado de las palabras lo que indica la significación activa, así por ej.: “Es existiert überhaupt nichts Allgemeines, sondern nur Einzelnes, und das allgemeine Wesen existiert nur, wenn das absolute Einzelwesen es *ist*” (*Werke*, XI, p. 586) (Schelling subraya por composición espaciada). También Tomás de Aquino, en relación con estas dificultades lingüísticas, a veces presta más atención a los hechos que a lo que debería esperarse desde el punto de vista gramatical: “*Dicendum, quod non oportet formam, quae est principium essendi rem, esse principium cognoscendi rem per essentiam suam*” (*De Veritate*, q. 8, art. 11 ad 4). En la *objectio* correspondiente, donde no importa tanto la concepción propia, se pone en cambio un dativo correcto: *Forma individuata est principium essendi singulari*. El Dr. Friedhelm Holz me había llamado la atención sobre este pasaje de Tomás en un seminario en Friburgo. Véanse mis libros: *Forma formarum*, Freiburg/München 1970, p. 166, *Transzendente Einbildungskraft*, Bonn 1970, pp. 40-45; *Eindeutigkeit und Variation*, Freiburg/München 1973, pp. 198-201.

ENSAYOS DE METAFÍSICA

IV

Al empezar dije, respecto a la cuestión de cosificación y metafísica, que me ocuparía de los fundamentos, por así decir de los niveles más bajos. Temo que haya respetado demasiado esta advertencia. Sin embargo, he dicho también que quería echar una mirada breve desde el piso alto. La palabra más importante en este orden de cosas era “breve”.

En la metafísica clásica, con el dominio político de la razón sobre la voluntad se abre solamente la dimensión de la libertad, mientras que se perfecciona más bien en la relación determinada por el *ajrchv despotikhv*, en el que la voluntad se subordina a la razón completamente –tal como el cuerpo al alma, y eso significa, en la metafísica cristiana, que es dominada incluso despóticamente por la voluntad de Dios. La crítica a la metafísica considera que, en esta concepción, la tendencia a la cosificación, real o aparentemente inextirpable de la metafísica, llega al colmo. La idea de una subordinación de la voluntad humana a una voluntad ajena cualquiera, sería –como toda la metafísica– la consecuencia de la transposición al más allá de determinadas circunstancias sociales, particularmente de circunstancias de dominio y de propiedad. La metafísica debería incluso su origen a tales transposiciones cosificantes de modelos sociomorfos o –en otros casos– tecnomorfos. También se pueden defender tales tesis siendo antimarxista –como es el caso de Ernst Topitsch⁴⁸.

Ya no puedo entrar en la discusión de este último reproche de cosificación, que también se atiene a la metafísica vulgar⁴⁹. Me limito a indicar casi dogmáticamente el resultado al que se llega en la metafísica clásica.

48. *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik*, Wien 1958. Cfr. también H. KELSEN, *Gott und Staat y Die hellenisch-makedonische Politik und die 'Politik des Aristoteles'*, ambos reproducidos en: *Aufsätze zur Ideologiekritik*, Hrsgs. Ernst Topitsch, Neuwied 1960.

49. Sería interesante indagar sobre el modo como el propio metafísico, que ha explicado más decididamente la relación Dios-hombre con categorías socio-jurídicas, a saber Anselmo de Canterbury, ha subrayado el predominio de las relaciones ontológicas, a través de un cuidadoso análisis de los usos lingüísticos. Mediante un procedimiento de análisis lingüístico que se revela en giros muy frecuentes como “*saepe dicimus*”, “*non incongrue dicitur*”, “*multo minus inusitate est locutio*”, “*ut si quis dicat*”, “*usitata est huiusmodi multum locutio*”, “*cum dicimus... non significatur*”, “*quotius dicitur... non aliud intelligitur nisi...*”, etc. Anselmo logra aislar en *Cur Deus homo*, primero la divinidad, luego el hombre-dios, finalmente el hombre devoto –es decir, según él, la libre voluntad humana–, de las circunstancias cosificadoras. Dios: “Si te molesta la palabra ‘*debere*’ y si no puedes entenderla sin pensar en una obligación, repara cómo es cierto que los predicados ‘*poder*’, ‘*no poder*’ y ‘*necesario*’ se emplean a veces (*aliquando dici*) no porque se en-

Puesto que la duda y la indecisión –como vimos– no pertenecen al concepto de la libertad, una subordinación completa de la voluntad a la razón –y eso significa, por lo menos según la metafísica cristiana: a la voluntad de Dios– no se opone a la libertad humana. Al contrario: la libre voluntad se realiza –en el sentido de la *ejntelevecia* aristotélica, de haber alcanzado la perfección– sólo cuando está fundada imperturbablemente en ella. Esclavitud, en cambio, significa más bien no subordinarse a este dominio de lo propio (*oujsiva*), incluso de lo más propio (*intimior me meus*). Dicha no subordinación, sin embargo, equivale siempre a la subordinación a un dominio ajeno (de las pasiones desatadas, de las ideologías políticas o de lo que sea): “*cum enim homo sit id, quod est secundum rationem, dice Tomás, tunc homo est vere servus, quando ab aliquo extraneo abducitur ab eo*”⁵⁰.

Seguramente esta metafísica no está al servicio de una futura comunicación libre de dominios y de principios (*ajrchv*). Como tal, representa sin

cuentran en las cosas de las cuales se afirman, sino porque se dan en algo distinto: así también ‘*de-bere*’”. Las comparaciones sacadas del uso lingüístico cotidiano se acumulan: “... como cuando decimos: este hombre puede ser vencido, en vez de: alguien puede vencerle: *ille non potest vinci; pro: nullus illum vincere potest*”. O: cuando decimos, *debere pauperibus a divitibus eleemosynam accipere*, en realidad no se quiere decir que los pobres deben recibir limosna de los ricos, sino al revés, que los ricos deben dársela, a lo que sigue la aplicación a Dios: “De Dios se dice también que tiene que dominar todo, no porque debe algo, sino porque todo le debe ser subordinado; y debe hacer lo que quiere, porque lo que quiere debe ser”. La objeción evidente de que la relación sería concebida entonces según el modelo de un déspota cuya voluntad determina lo que debe llamarse justo, es contrarrestada por Anselmo apoyándose igualmente en el uso lingüístico de tal forma que ya adelanta la discusión acerca de las distintas especies de frases con ‘si – entonces’. La frase “Si Dios quiere mentir, entonces mentir es justo” se debe entender por lo tanto o en el sentido de una frase contrafáctica con ‘si’ (*cum ergo dicitur “si Deus vult mentiri” non est aliud quam: si Deus est talis naturae*) o en cambio así (*nisi ita intelligatur*), que tanto la frase con ‘si’ como la frase con ‘entonces’ es falsa, hecho que según la lógica de enunciados produce igualmente una frase verdadera (“*sicut cum de duobus impossibilibus dicimus: si hoc est, illud est; quia nec hoc nec illud est. Ut si quis dicat: si aqua est sica et ignis est humidus; neutrum enim verum est*”). (*Cur Deus Homo*, München 19703, p. 44). El sentido ontológico y no el jurídico o socio-positivista de la frase: “También se dice de Dios, que debe hacer lo que quiere, pues lo que quiere, debe ser”, está salvaguardado con ello. Y lo mismo es válido para la voluntad del hombre-Dios (*Dominus itaque Jesus... debuit facere quod facit, quia quod voluit fieri debuit; et non debuit facere quia non ex debito*) y por eso también para la voluntad del hombre (*ita quando vult aliqua creatura facere quod suum est facere, dicitur debere facere, quia quid ipsa vult debet esse*). La fundamentación ontológica de las circunstancias socio-jurídicas aparece así ya en Anselmo, como más tarde en Tomás, como una obra de la libertad.

50. En *Epist. ad Rom.*, ed. Vivès, vol. XX, Roma MDCCCXXVI, p. 469, columna a. Acerca de la doctrina de la libertad tomista, cfr. ahora sobre todo A. ZIMMERMANN, *Der Begriff der Freiheit nach Thomas von Aquin*, en *Thomas von Aquin*, 1274/1974, ed. por L. Oeing-Hanhoff, München, pp. 125-261.

duda un gran reto al espíritu del tiempo. Querer evitar este reto refugiándose en la Biblia no ayudaría mucho, pues también en la Biblia pululan – como en la metafísica– tales circunstancias autoritarias despóticas, que en ocasiones también se declaran incluso como la voluntad de Dios: *Oiv oijkevtai, uJpotassovmenoi (...) toi`" despovtai" (...) to; qevlhma tou` qeou`*⁵¹.

Es posible por cierto achacar estas afirmaciones bíblicas a las circunstancias sociales cóscicas, todavía por superar, de las que padecía ya la comunidad primitiva; incluso cuando lo que quede quepa en una postal –o tal vez en un sello–. Sin embargo, se puede mantener también este reto en el pensamiento, hasta que se muestre que el modelo sociomorfo no puede proporcionar el criterio para enjuiciar algo que no es cóscico y que por tanto no puede ser cosificado. Lo mismo ocurre con la virtud de la justicia, que se puede atribuir al *ajrchv politikhv* y que es cosificante precisamente por ello; ella regula las situaciones jurídicas entre personas ajenas –por ejemplo las situaciones de propiedad entre cónyuges como partes contratantes–, y no hace imprescindible la virtud del amor, que, desde un punto de vista metafísico, se debe ordenar más bien al *ajrch; despotikhv*, por progresivo que sea el derecho de familia. Para el amor, que es un momento esencial de toda vida humana lograda, es válido lo que según Aristóteles es válido para la felicidad en general; como realización de la virtud y, con ello de la libertad, la felicidad –así dice expresamente– no es un *kth`mav*, es decir, no es cosa, que se puede poseer simplemente: *ejnevrgeia [o{n] oujc uJpavrcei w{sper kth\$ma ti}*⁵². Y de este modo el dominio del *ajrchv despotikhv*, en la que se basa la bienaventuranza metafísica del *amor Dei intellectualis*, tiene menos que ver con las circunstancias de propiedad vigentes que con la gloria de Dios⁵³.

51. I Petr. 2, 18-19, 15.

52. *Ética a Nicómaco*, 1169 b 30.

53. Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit, Eine theologische Ästhetik*, vol. III, parte 1ª (Im Raum der Metaphysik), Einsiedeln 1965, p. 21: “Antes de que la estética se convirtiera, en el racionalismo tardío (Baumgarten) y en el criticismo (Kant), en una ciencia regionalmente delimitada, constituía –considerando la totalidad de la tradición– un aspecto de la metafísica como ciencia del ser del ente, y en cuanto que con ser se designaba la *ultima ratio* de la pluralidad universal, la metafísica era inseparable de la teología. Del mismo modo que se anclaba, para que fuera inteligible, lo verdadero y lo bueno del mundo, que sólo se puede constatar fragmentariamente, en una verdad y una bondad total e imperecedora, así también se anclaba lo bello que se asoma en los acontecimientos, en una belleza absoluta e imperecedera, que descansa en los *ajrcaiv* intactos del ser –con los ‘dioses’, con lo ‘divino’, con ‘Dios’–”.