

CORRESPONDENCIAS LÓGICAS Y ONTOLÓGICAS
ENTRE LA FILOSOFÍA ANALÍTICA Y EL TOMISMO

JUAN ANDRÉS ALZATE PELÁEZ

UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

2011

CORRESPONDENCIAS LÓGICAS Y ONTOLÓGICAS
ENTRE LA FILOSOFÍA ANALÍTICA Y EL TOMISMO

JUAN ANDRÉS ALZATE PELÁEZ

Trabajo de grado para optar al título de
Licenciado en Filosofía

Director

CARLOS ANDRÉS ROLDÁN SÁNCHEZ

UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

2011

Nota de aceptación

Presidente del jurado

Jurado

Jurado

Medellín, 11 de febrero de 2011

Τοῖς ἀνθρώποις τοῖς ἐν τῇ ἀλήθειᾳ πιστεύουσι.

Gratum animum meum magistris suasorisque mei propter infinitam sui patientiam mittere volo. Etiam, propter fidem et munus qui semper me præbentibus, hic Schola Philosophica. Echum vocum gratum meorum, resonante inter montes, usque ad cælum cupio ut feram.

CONTENIDO

1 INTRODUCCIÓN.....	1
1.1 ¿HAY RELACIÓN ENTRE TOMISMO Y ANÁLISIS FILOSÓFICO?.....	1
1.2 ¿ES AXIOMÁTICO EL DISCURSO FILOSÓFICO?.....	8
1.3 LA RELACIÓN ENTRE LÓGICA Y ONTOLOGÍA.....	12
1.4 OBJETIVOS.....	17
1.4.1 Objetivo general.....	17
1.4.2 Objetivos específicos.....	17
Objetivo específico 1.....	17
Objetivo específico 2.....	17
1.5 METODOLOGÍA.....	17
2 ESTADO DE LA CUESTIÓN.....	18
2.1 LÓGICA Y ONTOLOGÍA TOMISTAS.....	18
2.2 LÓGICA Y ONTOLOGÍA ANALÍTICAS.....	23
2.3 CRÍTICAS DEL TOMISMO AL ANÁLISIS FILOSÓFICO.....	27
2.4 CRÍTICAS DEL ANÁLISIS FILOSÓFICO AL TOMISMO.....	30
3 LUGARES O ASPECTOS COMUNES ENTRE EL TOMISMO Y EL ANÁLISIS FILOSÓFICO.....	34
3.1 APORTES COMUNES ENTRE AMBAS FILOSOFÍAS.....	34
3.2 LECTURA ANALÍTICA DEL TOMISMO.....	39
3.3 LECTURA TOMISTA DEL ANÁLISIS (TOMISMO ANALÍTICO).....	40
4 SÍNTESIS.....	43
4.1 LA CUESTIÓN EPISTEMOLÓGICA.....	44
4.2 ¿HAY UNA METAFÍSICA VIABLE DESPUÉS DEL ANÁLISIS FILOSÓFICO?...	45
5 REFLEXIÓN PEDAGÓGICA.....	51
5.1 MÉTODO ESCOLÁSTICO.....	51
5.2 MÉTODO ANALÍTICO.....	53
5.3 DEL MÉTODO, LA LÓGICA Y LA UNIVERSIDAD.....	55

RESUMEN

Si bien los presupuestos del Tomismo son, en principio, completamente opuestos a la Filosofía Analítica, vemos que hay puntos en los que se pueden unir o complementar de modo que queda abierta la posibilidad de una síntesis.

La oposición que más salta a la vista es la postura antimetafísica de la Filosofía Analítica, pero hay que subrayar que tal oposición se mantuvo en el primer momento de dicha corriente. Luego, por evidenciarse motivaciones metafísicas y emotivas en los criterios de verificación y de sentido, la corriente analítica abrió un espacio para considerar un lugar para la metafísica.

Los problemas que comparten ambas filosofías son, así como lo enunciado, de tipo lógico y ontológico. Es posible pensar que hay elementos analíticos que ayudan al Tomismo en temas metafísicos, además de que ambas corrientes comparten el rigor a la hora de tratar los problemas filosóficos. También hay que anotar que la tendencia analítica a codificar las cualidades o propiedades puede hacerla llegar a tocar, incluso, niveles del platonismo.

Si es posible un diálogo metafísico ¿qué clase de metafísica sería la común a ambas filosofías? Siendo el Tomismo eminentemente aristotélico, su metafísica es de ese tipo, aristotélica; pero la metafísica aristotélico-tomista no es compatible con el Análisis. Sólo el aspecto ontológico de la metafísica es posible de ser tratado por el Análisis Filosófico, y allí detectaremos el punto de inflexión que permite la correspondencia.

Por último se abordarán algunas cuestiones pedagógicas de los métodos de estas filosofías que creemos son de gran valor para la formación de nuestros filósofos.

PALABRAS CLAVE: ANÁLISIS FILOSÓFICO, POSITIVISMO LÓGICO, TOMISMO, LÓGICA, ONTOLOGÍA, METAFÍSICA, SUBSTANCIA, ENUNCIADO.

1 INTRODUCCIÓN

1.1 ¿HAY RELACIÓN ENTRE TOMISMO Y ANÁLISIS FILOSÓFICO?

Esta pregunta por la comunión entre el Tomismo y el Análisis Filosófico deviene en una especie de oxímoron que, con seguridad, puede suscitar perplejidad en el lector por aquello de querer ver o bien continuidad, o bien asociación entre una corriente filosófica y una metodología mutuamente excluyentes. En efecto la más conocida de las oposiciones es la postura antimetafísica del Análisis Filosófico, dado su origen positivista, y en virtud del criterio de verificación¹ —luego el de falsación popperiano—. Por su lado el tomismo tradicional se niega a admitir doctrinas antiesencialistas e inmanentistas pues en tal condición se corre el peligro de caer en el agnosticismo o bien en el panteísmo². Es en esta cuestión de *comunión metafísica* en la que centraremos la presente monografía.

En general el Positivismo (en el que se inscribe el Análisis Filosófico) y la negación de la metafísica han estado íntimamente unidos no sólo de manera histórica sino sistemática. Pero tras una observación detenida puede verse que «la metafísica criticada por los positivistas siempre fue una metafísica especulativa de un determinado tipo, a saber, una metafísica formulada como ciencia acerca de Dios, del alma y de la esencia del mundo, aparentemente independiente de la experiencia y por ello absolutamente cierta. Se trataba, en una palabra, de una metafísica del conocimiento *a priori* de objetos allende la experiencia³».

Esto deja abierta la posibilidad a algún tipo de *metafísica ontologista* que, como se verá más adelante, no es un absurdo, habida cuenta de que la ciencia, bien o mal

1 Por antonomasia, el criterio de verificabilidad es llamado «criterio empirista del significado», o criterio con que los autores que se agrupan en el Círculo de Viena, defensores del positivismo lógico, identifican a los enunciados dotados de sentido. Según este principio, un enunciado constituye una afirmación significativa si 1) es un enunciado analítico o contradictorio, o si 2) es un enunciado empírico capaz de ser contrastado por la experiencia. En consecuencia, muchas afirmaciones de la filosofía tradicional, o de la metafísica, carecen de sentido y, en consecuencia, han de ser consideradas como pseudoenunciados. Algunas de ellas ni siquiera cumplen con las reglas lógicas de construcción de enunciados.

2 Vide: Sacchi, Mario Enrique. Anotaciones sobre la recepción y la crítica de la metafísica tomista en el pensamiento contemporáneo.

3 RÖD, Wolfgang. El problema de la metafísica en la filosofía analítica actual. p. 381.

de su grado, usa conceptos que no son de la experiencia (como «espacio», «punto» o «gravitación» por ejemplo) y que no son reductibles a representaciones empíricas⁴. Se intuye pues, que en la medida que haya menester construir teoría, cualquier tipo de teoría, se hará metafísica de un modo u otro, circunscribese esta en el edificio aristotélico–tomista o no. Que estamos condenados a hacer metafísica no es algo que haya sido demostrado, pero al menos la estructura sintáctica de las lenguas (como hacía notar Nietzsche) ya fuerza a formalizar el pensamiento en términos metafísicos (donde el sujeto es una entidad y el predicado otra). El problema de fondo que queremos señalar con este ejemplo es que la lógica —que pretende ser la materialización plástica, si se quiere, de la estructura del pensamiento humano— está regida, si no determinada, por los mismos procesos del lenguaje, que a su vez se exterioriza con las formalidades del idioma (sintácticamente metafísico). Ampliando la analogía nietzscheana habrá que decir que incluso el lenguaje formal de la lógica está permeado de metafísica o tiende a ser *metafisicante*, si se nos permite el neologismo. ¿Acaso las verdades metafísicas no proceden de la lógica antes que de la observación empírica?

Decir «metafísica ontologista» es tanto redundante como impropio. Redundante pues, como nos enseña la tradición filosófica, la ontología hace parte de la metafísica —en tanto que disciplina especulativa de la filosofía junto con la cosmología, la psicología y la teodicea—, luego la ontología es ya metafísica; e impropio porque lo que quiera que sea una metafísica ontologista, tendría que ser una metafísica inmanente, sin atributos universales, una *contradictio in adiecto* para el tomismo ortodoxo. No obstante, tal empresa parece ser la única vía de correspondencia entre el Tomismo y el Análisis Filosófico. Ahora bien, habrá que ver qué clase de ontología es la que procede para semejante propósito.

Otro problema que se suma es la aceptación de entidades o substancias, por parte de la Filosofía Analítica, para que sea procedente una metafísica tal y como la Tradición la ha entendido. Es decir ¿los conceptos positivistas y neopositivistas acerca del mundo responden a una concepción particular del ser o bien obedecen a la que la tradición aristotélica nos legó? Ciertamente no es lo segundo. Este hecho se verifica no en la definición que estas filosofías contemporáneas tengan del ser (si es que la hay) sino en la forma como lo predicán. A saber, el Tomismo predica el ser analógicamente; y el Análisis, analíticamente⁵ —unívocamente.

4 En efecto Röd (Op. Cit. p. 383) dice sobre la crisis del verificacionismo y del reduccionismo empírico que «las teorías científicas contienen conceptos que no son empíricos y que, por otra parte, no se puede describir ningún hecho independientemente de teorías».

5 Vide: Santos Aguilera, Napoleón. La relación entre la filosofía tomista y la filosofía analítica. Ideas de Mauricio Beuchot. Sección 3, A.2, p. 34 ss.

Tal antagonismo no es insalvable. Si comparamos, por ejemplo, la visión ontológica de la Filosofía Continental con la Analítica, veremos que en la primera ni siquiera es posible decir algo acerca de este. «El ser, desde un punto de vista analítico, es un ser representable, fáctico, objetivado; mientras, desde un punto de vista continental, el ser es en principio irrepresentable, acontecimiento histórico, fenómeno dinámico»⁶.

Podría decirse que para el Análisis Filosófico, contra lo que pensara Heidegger por ejemplo, el ente y el ser son una y la misma cosa, no hay diferencia ontológica. ¿Cómo es posible, entonces, una metafísica que se ocupe del ser en cuanto ente —*quod est?* ¿O, desde el otro punto de vista, cómo sería posible una observación empírica de algo de lo que ni siquiera se puede predicar unívocamente? Para algunos neotomistas, como el mexicano Mauricio Beuchot, sí es posible asimilar la metafísica de corte aristotélico–tomista dentro del análisis filosófico y viceversa.

Sus dos tesis⁷ al respecto son las siguientes:

1. Si la filosofía analítica acepta parcialmente la metafísica Aristotélico–Tomista, entonces no existe incompatibilidad en relacionar la filosofía analítica y la filosofía tomista.
2. Hay tratamientos de problemas metafísicos que los analíticos aceptan de la metafísica Aristotélico–Tomista. *Ergo*, no existe incompatibilidad, y por ende ambas corrientes pueden enriquecerse mutuamente.

Sobre esto hay que decir, y antes de entrar a profundizar, que ciertamente hay filósofos analíticos (como Strawson) que aceptan un análisis de la metafísica, pero no una metafísica analítica. Hablaremos más sobre el asunto en el apartado 4.2. Con ello estamos diciendo que los filósofos analíticos que aceptan la metafísica no lo hacen en las condiciones que propone Beuchot. Más bien nos inclinamos a pensar que estos presupuestos son más útiles al Tomismo Analítico —corriente ya existente— que a un hipotético Análisis Tomista.

Valga la ocasión para aclarar que estamos comparando un método (como suele definirse al Análisis Filosófico) con una corriente de pensamiento, y no dos corrientes filosóficas. Aquí la comparación más procedente sería entre el método del To-

6 GARCÍA ENCINAS, María José. ¿Metafísica Analítica? p. 103

7 SANTOS AGUILERA, Napoleón. Op. Cit. p. 31

mismo (la *quaestio* escolástica) y el método Analítico, lo que ciertamente fue lo que causó nuestra curiosidad inicial: Ambos métodos valoran enormemente y hacen uso del rigor metodológico y de la depuración conceptual. En esos aspectos es indiscutible la comunidad filosófica. Pero, por más que el Análisis Filosófico se pretenda un método, ya está determinado por una filosofía particular, i.e. el positivismo. De modo que podemos tratar el Análisis como una corriente, aunque no lo sea, para efectos de facilitar nuestra comparación.

Recuérdese también que las dos ramas de la filosofía que ponemos aquí en contraste son, según la Tradición Escolástica, ciencia especulativa la una (metafísica) y ciencia práctica la otra (lógica). La filosofía especulativa —que es abstracta— es la metafísica en sus tres grandes ramas: la ontología, la cosmología y la teodicea o teología natural. La filosofía práctica abarca la lógica, que dirige los actos del entendimiento (idea, juicio y raciocinio) en orden a la verdad; y la ética que gobierna los actos de la voluntad en orden al bien⁸.

Para el efecto, el arreglo hacia la verdad sigue siendo común a la Filosofía Analítica. Así Strawson, junto con los otros⁹ filósofos de su corriente, dice que la función del filósofo analítico es la de «poner orden en nuestras cosas o la de ayudarnos a hacerlo; la de liberarnos de las confusiones obsesivas, de los falsos modelos que dominan nuestro pensamiento, y capacitarnos para ver con claridad lo que tenemos delante de nosotros mismos»¹⁰.

Esta búsqueda de claridad y verdad es la que hace que el Positivismo Lógico descalifique la metafísica. De todos es sabida su aserción de que esta es un discurso carente de sentido, por razón de que los términos que emplea (como Dios, ser, nada, absoluto, etc.) no son empíricamente verificables. Es de esperarse que cada filósofo analítico tenga una concepción¹¹ de la metafísica algo diferente de la de sus camaradas, pues estas se formularán de acuerdo a las justificaciones de su *antimetafisismo* antes que de una intención previa de definirla; i.e. siendo cierto que sus términos no son empíricos, esto no sirve para caracterizar la metafí-

8 Definiciones de este cariz pueden hallarse en cualquier manual escolar de metafísica o lógica de la primera mitad del siglo XX.

9 Por ejemplo es famosa la sentencia de Wittgenstein en sus Investigaciones Filosóficas (§255) que reza: «El filósofo trata una pregunta como una enfermedad». No está de más advertir que Strawson no es muy simpatizante de esta imagen del filósofo como terapeuta, como bien lo subraya en Análisis y Metafísica (p. 46).

10 STRAWSON, Peter Frederick. Análisis y Metafísica: Una introducción a la filosofía. p. 45

11 Cfr. SANTOS AGUIERA, Op. cit. p. 31-32. En la nota 12 dice: «Para precisar más todavía lo que son las metafísicas analíticas mencionaré la clasificación que de ellas hace Beuchot y volveré a ellas al considerar la tesis A.2. Metafísicas analíticas: pragmatista, intermedia y formalista».

sica. Esta sutileza es el punto de inflexión entre el Análisis y la Metafísica. El Análisis puede estudiar la Metafísica e incluso podría reconocerle un papel en la conformación de nuestra estructura intelectual, como llega a hacerlo Strawson.

Esta disputa por la validez o no de la metafísica, aunque no es nueva, nace en la versión que acabamos de exponer dentro de la coyuntura histórica que significó el comienzo del siglo XX. La génesis de los principales movimientos filosóficos de ese siglo fue la respuesta, a nuestro parecer, a las necesidades, o bien a los cuestionamientos, que la ciencia y la historia hacían a la metafísica y a la religión. En efecto, el Análisis Filosófico es la respuesta de la comunidad científica; el Neotomismo, la del mundo católico; y la Hermenéutica, la del protestante¹². Basta dar una mirada a la encíclica *Aeterni Patris* de León XIII para entender que la intención apologética del Neotomismo para nada es subrepticia. Hasta nuestras tierras llegó la orden expresa de no enseñar las perniciosas filosofías existencialistas (como la de Sartre), por ejemplo¹³.

Hay que reconocer también que la rápida difusión de este modo analítico de hacer filosofía y la pasión con la que se la abrazó se debieron en buena parte a una situación de escepticismo general acerca de los otros modos de filosofar. La raíz de este escepticismo fue el empirismo de fondo que reinaba en buena parte del mundo angloamericano, y el consiguiente científicismo. A partir de entonces la filosofía pasa a tener una función aclaratoria, terapéutica dirán otros, cuyo objeto es esclarecer el significado de los enunciados, especialmente de los de la ciencia. Podría decirse que la filosofía pasó de ser *ancilla theologiae* a ser *ancilla scientiae*. La filosofía del lenguaje¹⁴ tiene a partir de entonces un papel preponderante en el

12 Creemos que si bien el positivismo y la hermenéutica son de algún modo fruto del pensamiento protestante, la segunda corriente tiene mucho de teología protestante encubierta (igual que se decía del tomismo, como teología encubierta sin más), pero eso es asunto de otro estudio.

13 Así lo dice expresamente el prólogo que escribió monseñor Felix Henao Botero a los Apuntes de Metafísica de E. Botero Ramos (Medellín : Editorial Bedout, 1952).

14 Si somos consecuentes con lo que se entiende por lenguaje, ni la Filosofía del Lenguaje, ni la Filosofía Analítica (que lo es también del lenguaje) lo han abordado *in stricto sensu*. Son filosofías del significado, la verdad o los usos del lenguaje principalmente escrito, pero se desconoce por completo, por ejemplo, el lenguaje corporal —que constituye un considerable porcentaje del total de nuestra comunicación— que, igual que las otras formas del lenguaje, es también expresión del pensamiento (consciente o no). Nos referimos, claro está, a las formas de comunicación no verbal como el lenguaje visual, la entonación de la voz o la gesticulación, por ejemplo, que refuerza o matiza lo que se dice mientras se lo dice (y no nos referimos a los recursos retóricos). Un mayor estudio de este aspecto del lenguaje podría despejar dudas sobre la creencia —de momento pseudocientífica— de que se puede detectar la mentira (así como la lógica tradicional detecta la falsedad de los enunciados) con observación atenta de ciertos signos gestuales. Hace falta, pues, una lógica compatible con la a-sintaxis propia del lenguaje no verbal,

panorama intelectual mundial. Como vemos, el Neotomismo y el Análisis nacieron casi juntos y prácticamente desde entonces el primero ha intentado ponerse en diálogo con el segundo, pero no es hasta la década de los noventa que se empieza a hablar de Tomismo Analítico. Esto acaso resulte más fácil que lo inverso pues, como dicen los neotomistas, que el Doctor Angélico les mandó hacer filosofía antes que tomismo. Así las cosas ¿a qué queremos llegar, a un Tomismo Analítico o a un Análisis Tomista? Eso es también lo dilucidaremos en este trabajo.

Casi tan grato como llegar a las mismas conclusiones que otros sin tener conocimiento de su trabajo (como el famoso caso del cálculo infinitesimal entre Newton y Leibniz) es hacerse las mismas preguntas cuando estas son buenas preguntas filosóficas. No es que hayamos caído en el razonamiento falaz del *sesgo de confirmación*, no, sino que tras el surgimiento de aquella sospecha y la subsecuente investigación dimos con autores que razonablemente se hicieron la misma pregunta nuestra, cada uno, claro está, con sus propias respuestas.

Es de subrayar que esta intención de amalgamar la filosofía analítica con el tomismo ha sido iniciativa de los filósofos tomistas antes que de los de cuño analítico. Quizá el peso de las exigencias históricas es el que los lleva a esa actitud unidireccional.

Nótese también que el Tomismo (más exactamente la Escolástica) contemporánea oficial de la Iglesia Católica ha optado por amalgamarse con otras corrientes continentales y en ningún caso se ha contemplado el análisis filosófico (en el ámbito oficial de la Iglesia), cuando ese es el reclamo que hace el mundo anglosajón al católico para hacer aceptable su discurso dentro de la filosofía. Es decir, si la filosofía cristiana se quiere presentar como una filosofía seria, no puede seguir siendo teología encubierta. Al respecto dice Marquínez Argote refiriéndose a Maitain:

El tomismo de hoy no puede ser una repetición escolar del pensamiento del común Doctor: "Santo Tomás no nos mandó ser tomistas, sino verdaderos filósofos". El carácter progresivo y asimilador del tomismo se opone al anquilosamiento. La simpatía que J . Maritain, siente por lo nuevo no es, por su parte, aceptación de las filosofías historicistas:

"Contra ellas sostenemos que la verdad no pasa, que no se diluye con la historia; que el espíritu no fluye, que hay estabilidades no de inercia, sino de espiritualidad y de vida; valores que no son temporales, sino ad-

cosa que de entrada es dificultosa cuando no es que suena contradictoria, pero que no deja de ser un ejercicio que estamos en deuda histórica por hacer.

quisiciones eternas; que el tiempo está en lo eterno como un trozo de oro apretado por una mano¹⁵.

El Tomismo ha tenido que sortear numerosas vicisitudes, pero las decisiones que tomó en su forma nueva (neotomismo) bien pueden haberle costado su credibilidad:

La metafísica de Tomás de Aquino ha arribado a las postrimerías del siglo XX después de haber aventado numerosas alteraciones, alianzas inverosímiles con ontologías que la contravienen y una repulsa pertinaz por parte del pensamiento imperante en este tiempo. Por otro lado, en los últimos cincuenta años se ha convertido en el blanco predilecto de las corrientes antiescolásticas que desean erradicarla de la sagrada teología en nombre de la urgencia, según se dice, de adecuar el cristianismo a los postulados de la antropología trascendental, que representa el estadio más avanzado del inmanentismo raigal incrustado en el corazón del pensamiento moderno.

Por lo general, los ataques sufridos por la metafísica de Santo Tomás son llevados a cabo a la manera de una resistencia contra los aportes de los filósofos neotomistas. Hoy se ha vuelto frecuente imputarles una extensa tergiversación del mensaje metafísico del Aquinate y del sentido de la convocatoria de la encíclica *Aeterni Patris* de León XIII¹⁶.

Aún así, el Tomismo ha sido la salvaguarda de la racionalidad occidental, como sostiene Gustavo Bueno, pues siguió pensando con Aristóteles, siguió haciendo filosofía mientras que otros se limitaban a transcribir y repetir lo ya hecho. Entre nuestras razones para creer que el Tomismo y el Análisis son compatibles, está el hecho de que Tomás de Aquino, si bien se lo mira, era un filósofo analítico.

El Tomismo ha influido a muchos filósofos y filosofías a lo largo de la historia, lo que quiso hacer en el siglo XX con el Análisis es apenas connatural a su espíritu. El Tomismo¹⁷ puede ofrecer al Análisis ideas pertenecientes a diversos ámbitos (ética, teología filosófica, ontología) que ayudarían a superar algunos problemas que la analítica ha encontrado en su desarrollo. En definitiva, se trata «de introducir las

15 Marquínez Argote, Germán. Jacques Maritain, renovador del Tomismo. p. 43.

16 SACCHI, Mario Enrique. Anotaciones sobre la recepción y la crítica de la metafísica tomista en el pensamiento contemporáneo. p. 525.

17 Esta idea es común a los tomistas partidarios del Tomismo Analítico. Transcribimos el texto de: PÉREZ DE LABORDA, Miguel, Tomismo Analítico, en Fernández Labastida, F. – Mercado, J. A. (editores), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, (consultado en febrero de 2011) URL: http://www.philosophica.info/archivo/2007/voces/tomismo_analitico/Tomismo_Analitico.html

ideas tomistas en el torrente circulatorio del pensamiento contemporáneo, adaptándolas, remodelándolas, sin abandonar ninguno de los elementos centrales»

Aprovechamos para aclarar que en este trabajo usaremos los términos Tomismo y Neotomismo de manera indiferente. Pues el mote de «neotomismo» se debe más a la demarcación histórica como tomismo posterior a León XIII que como una forma diferente de tomismo.

1.2 ¿ES AXIOMÁTICO EL DISCURSO FILOSÓFICO?

Cualquier hombre de buen juicio, que esté o no familiarizado con la filosofía, puede haber notado que en ella cada filósofo, o por mejor decir, cada sistema, visto sólo dentro de sí mismo, es de suyo coherente, pero confrontado con otros sistemas filosóficos opuestos o cercanos puede presentar abiertas contradicciones. ¿Cómo es posible que cada sistema filosófico se oponga en todo o en parte a otros y puedan subsistir todos como un enorme conjunto? ¿Cómo pueden coexistir dentro de ese conjunto el Materialismo Dialéctico y el Racionalismo Puro por ejemplo?

Creemos que si pensamos de momento la filosofía como un conjunto de conjuntos de sistemas axiomáticos, donde cada sistema filosófico es en sí mismo un sistema axiomático cerrado¹⁸, se podría explicar la coherencia interna de cada uno en el hecho de modificar los presupuestos de otros sistemas, hecho tal que los hace depender de aquellos a la vez que se les opone. Siguiendo la lógica de tal analogía tendremos que decir que, como en las ciencias exactas (geometría, matemáticas), la filosofía tiende a conformarse en conjuntos de sistemas axiomáticos (y si se quiere, sistemas lógicos)¹⁹ pues desde el comienzo fue una ciencia escéptica, cuya principal novedad, en palabras de Popper²⁰, es la actitud crítica. Esto es, en otras palabras, que la filosofía tiende a su constante revisión, y algunas corrientes, escuelas, o incluso sistemas pueden ser en sí mismos no contradictorios de un solo o unos cuantos aspectos de tal o cual discurso, sino de la filosofía misma, tal es el caso del Análisis Filosófico que, a nuestro parecer, fue un movimiento *revisionista* de la filo-

18 No podemos afirmar taxativamente que sean sistemas cerrados, pues hay aspectos comunes entre distintos discursos filosóficos. Para efectos del ejemplo no creemos que sea problemática esta clasificación.

19 Vide: PÉREZ HERRANZ, Fernando Miguel. La filosofía y sus lógicas.

20 Vide: Popper, Karl. Conocimiento objetivo. Madrid : Tecnos, 1992. Cap. El origen de la ciencia entre los milesios p.312-314.

sofía en su conjunto, y que terminó volviéndose meta-filosofía.

De alguna manera estamos planteando el quid de las paradojas que supone para una mente científica los enunciados de la filosofía²¹.

Volvamos a la analogía geométrica²². Dado un sistema filosófico (axiomático) 'A' — que bien puede ser la filosofía de Anaximandro—, este coexistirá dentro del conjunto de la filosofía presocrática con los otros subconjuntos de ese cuño, y a su vez dentro del conjunto universal de la Filosofía. Sus principios (axiomas) son una modificación de los principios de su maestro Tales —el conjunto 'T'—, pero ya constituyen un conjunto totalmente nuevo y distinto de 'T'. No obstante, hay elementos de 'A' que subsisten en relación con otros de 'T'. Tenemos, entonces, que la reciprocidad entre los principios o axiomas de los sistemas filosóficos es relacional y no necesariamente funcional (unidireccional). I.e., los principios filosóficos de cada sistema, a la hora de confrontarse con elementos del mismo subconjunto, se comportan como pares ordenados.

Esta peculiaridad dialógica subyacente a los razonamientos filosóficos, nos permite pensar que de algún modo es posible relacionar filosofías que se contradigan, no porque se hagan las mismas preguntas y tengan distintas respuestas, sino porque obedecen a una estructura lógica autocrítica y evolutiva común. Incluso pudiéndose pensar que el quehacer filosófico no apunta a ningún lado o no tiene ningún sentido, hay que reconocer que de algún modo «está pensado» para crecer en complejidad y no para perderla. La filosofía, igual que el hombre, no involuciona.

Mauricio Beuchot²³ clasifica el problema de las relaciones entre discursos filosóficos ($\varphi_1 r \varphi_2 r \varphi_n$) como un subconjunto del conjunto universal metafilosófico ($m\varphi$):

$$m\varphi = \{\varphi \cup (\varphi_1 r \varphi_2 r \varphi_n)\}$$

Es de anotarse que en la lógica contemporánea²⁴ se emplean como sinónimos las expresiones «universo de discurso» y «dominio de individuos» (o, simplemente, «dominio») de un sistema. La expresión «individuos» equivale a lo que Carnap llama «objetos básicos considerados en un sistema lingüístico dado» y también al «tipo

21 Vide: SAVIGNY, Eike von. Filosofía analítica. Cap. I La actitud analítica.

22 Por cierto, tenemos razones para creer que algunas filosofías continentales, e incluso la filosofía del primer Wittgenstein, responden a un calco de la teoría de conjuntos. Así que no es tan arbitraria nuestra analogía.

23 Cfr. SANTOS AGUILERA, Napoleón. Op. cit. p. 28-30.

24 Vide: Boole, George. Análisis matemático de la lógica. p.57.

ceros» de la teoría de los tipos de B. Russell.

Confundir el universo de discurso con la clase universal se presta a falacias. Según Boole, Ferrater Mora incurre en este error al afirmar que «la clase universal comprende la totalidad del universo de discurso». «La falacia se presenta cuando los elementos de D (universo de discurso) son clases. Si son individuos, la clase más extensa que es dable formar, puede coincidir con D, pero cuando relacionamos clases entre sí la clase más extensa 1 no es D sino un elemento de D, similar a cualquier otro objeto del dominio. Sea E dicho elemento, su relación con 1 es $E \subset 1$, pero con respecto a D, tenemos $E \in D$. En consecuencia, tienen sentido las expresiones $1 \in D$ o $1 \subset 1$, pero no $D \subset D$ o $1 \in 1$ »²⁵.

De acuerdo con esto el universo de discurso o el dominio filosófico viene siendo el subconjunto filosófico del que se hable. No puede ser, por definición, el mismo conjunto universal de la Filosofía. Parafraseando a Wittgenstein, el universo de la filosofía es la totalidad de las relaciones conceptuales, no de los conceptos.

Contra el axiomatismo filosófico, que ponemos a manera de analogía, se puede anotar que la estructura axiomática sólo pertenece a la ciencia, que puesto que la filosofía habla por conceptos y no por definiciones no es propio hablar de axiomas, *in stricto sensu*, en el *corpus philosophicum*. Así:

En 1781, Kant escribía: “la solidez de la matemática, reside en las definiciones, los axiomas y las demostraciones. Ninguno de estos elementos, tal como los toman los matemáticos, puede ser imitado por la filosofía”.

El filósofo de Koenisberg se apresura a dar las razones por las cuales esta ciencia no puede emplear esas piezas del método axiomático, mencionadas anteriormente.

El motivo de esta limitación es, como sabemos, que la matemática progresa por construcción de conceptos, en tanto que la filosofía lo hace por análisis de los mismos. El método axiomático ha sido fructífero en matemáticas, pero no tiene la misma aplicación en filosofía²⁶.

Desde el punto de vista del tomismo (o al menos de filósofos de formación tomista) también encontramos otra objeción: «El orden geométrico que Teilhard repudia como filosóficamente estéril consiste en un supuesto desarrollo teórico del uni-

²⁵ Ibid. p. 58.

²⁶ PUYAU, Hermes y Daus de Puyau, Laura. La crisis en las ciencias y la metafísica. p. 1.

verso a partir de unos primeros principios ideales. Como la geometría, que a partir de unas primeras definiciones y axiomas traba toda una serie de verdades mediante deducción teoremaica. El quehacer del filósofo sería entonces el de trabar verdades, como el albañil traba ladrillos, hasta levantar un edificio ideal o sistema. En efecto, la preocupación de todos los grandes racionalistas de la historia no ha sido tanto el conocimiento de lo real, cuanto el logro del sistema»²⁷.

No obstante dichas objeciones, el conjunto de la Filosofía no deja de responder a una estructura que emula la de la geometría, responda esto a una especie de inconsciente colectivo de los filósofos o no, haya tenido buenas o malas consecuencias.

Hasta aquí hemos dicho que en la filosofía los sistemas se comportan axiomática y ordenadamente, y eso explica su coherencia interna. También hemos dicho que la filosofía sí ha progresado en sus conceptos por isomorfismo con otros de sus campos²⁸. Ahora preguntémosnos: ¿El discurso filosófico es axiomático o dogmático? ¿La forma en que se expresa la filosofía (conceptos) soporta un árbol axiomático? Hemos optado por hablar de axiomas en filosofía pues para nadie es un secreto que hay postulados en cada sistema que funcionan como proposiciones iniciales no demostradas, a la manera de los axiomas, de los que se deduce progresivamente todo el sistema filosófico que se esté tratando. Sea rigurosa o no esta deducción progresiva, el caso es que el fenómeno se da. Para hacer Análisis Filosófico se debe asumir, por ejemplo, sin mayores pruebas, que el lenguaje es una facultad innata y un instrumento del pensamiento para poder derivar de ahí la necesidad del análisis del mismo.

Si cada filosofía se rige por sus propios postulados, se sigue que tendrán sus propias lógicas. «Si la lógica estándar bivalente es un sistema coherente y consistente, también lo son otros sistemas construidos por extensión del sistema clásico —lógicas modales, temporales, deónticas...—, e incluso sistemas que se presentan como rivales —lógicas polivalentes, intuicionista, cuánticas...—. La lógica podía modularse de muchas maneras y los mismos sucesores de Frege y Russell empiezan ya a hablar en plural de la lógica»²⁹.

27 MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán. Op. Cit. p. 84.

28 Quizá el desencanto kantiano reside en que el pudo notar, como se puede deducir de lo que decimos aquí, que la filosofía sólo se ha dedicado a hablar de sí misma, lo que puede constituir un progreso en erudición pero no en conocimiento.

29 PÉREZ HERRANZ, Fernando Miguel. Op. cit. p. 31

1.3 LA RELACIÓN ENTRE LÓGICA Y ONTOLOGÍA

Ya Platón en su *Crátilo* resaltaba el hecho de que usamos nombres en lugar de cosas, con lo que su pretendido estudio lingüístico termina siendo un estudio ontológico y epistemológico —cuál es la relación exacta entre el nombre y la cosa nombrada. El estudio del raciocinio por el cual se hace patente la relación entre el nombre y lo nombrado es lo que llamamos lógica. Esta es una puesta en práctica (pues es ciencia práctica como dijimos) de dos cosas: a) los presupuestos ontológicos acerca de las cosas y el mundo y b) los mecanismos del pensamiento.

Sólo puede conocerse lo que es verdadero. Es aquí donde la lógica enlaza las entidades cognoscibles con el conocimiento. La noción de verdad sirve de vínculo entre la teoría del conocimiento y la teoría del significado. Este no es el único vínculo entre ambas. Otro vínculo lo aporta la noción de comprensión de una oración³⁰. La noción que se tenga de verdad y la que se tenga de ontología determinarán la lógica que se adopte; i.e., el científico, el matemático o el lógico, presuponen un tipo de ontología cuando deciden (interpretan) la verdad o falsedad acerca de un enunciado. «¿Puede funcionar la lógica sin presuponer una ontología? Esta cuestión es sin duda una de las principales preguntas que en teoría lógica uno se hace, la misma posibilidad de las lógicas libres está aquí en juego»³¹.

Para el Tomismo el ente es «todo lo que existe o pudiera existir». Es aquello cuyo acto, cuya perfección primera, es existir, en términos de Santo Tomás. Se sigue de esto que algunos de esos entes tienen su existencia propia, independientemente de nuestro entendimiento, y se los llama entes ideales y los de razón; mientras que un tipo particular de ente tiene existencia propia sin depender de nuestro conocimiento, es el ente real. Este último es el tipo de entidad más problemática³², pues requiere de la experiencia para poderlo conocer (con lo que su existencia sigue inalterada). La tradición Tomista sitúa entre los entes reales a los espirituales (Dios, los ángeles, el alma humana...), lo que llevará a aceptar necesariamente formas de conocimiento diferentes al que proporciona la experiencia (como la iluminación o la profecía). Estas dos cuestiones (la ascensión de los seres espirituales como entes reales y las formas no empíricas de conocimiento) son las cuestiones que más atacan las filosofías positivistas y en las que definitivamente no puede haber acuerdo. Esto no deja de demostrar que los enunciados lógicos reflejan presupuestos ontológicos. Además dice Napoleón Santos que:

30 Cfr. STRAWSON, Peter Frederick. Op. cit. p. 140.

31 SANTOS AGUILERA, Napoleón. Op. cit. p. 58.

32 Recuérdese que por eso nacen el racionalismo cartesiano o el solipsismo wittgensteiniano.

Si estoy en lo correcto, cualquier doctrina que niegue la necesidad de que el enunciado lógico refleje la estructura del mundo está condicionada a sólo conjeturar acerca de él. Por ello pienso que, aunque el nominalismo suele argumentar en contra de esta necesidad, de alguna manera la presupone; si es que pretende alcanzar el conocimiento.

O sea, si el nominalismo rechaza absolutamente la necesidad (ontológica), rechaza el conocimiento, y, si no rechaza la necesidad, entonces la postura es más débil³³.

La ontología Analítica, en palabras de Quine, «abarca precisamente las cosas que deben recorrer, o tomar como valores, las variables de cuantificación, si es que nuestras creencias han de ser verdaderas. Quine llega incluso a condensar su pensamiento en un epigrama: “Ser es ser el valor de una variable” [...] Por decirlo de forma sencilla: si digo “alguien sonríe” o “todo el que sonríe es feliz”, el supuesto es que en cada caso creo en la existencia de al menos una persona que sonríe; porque, si no existiera tal persona, lo que digo no podría ser verdadero o cuando menos, en el segundo caso, no podría serlo de una forma no vacía»³⁴.

Más adelante señala Strawson que «la imagen que tenemos de la realidad objetiva es la imagen de un mundo en el que las cosas se encuentran separadas y relacionadas en el tiempo y el espacio, en el que coexisten diferentes objetos particulares, cada cual con su propia historia, en la que diferentes eventos acontecen sucesiva o simultáneamente, y en el que diferentes procesos se complementan en el tiempo. Todas esas nociones requieren explicación obviamente, si hemos de mostrar cómo encajan en nuestro esquema de cosas»³⁵.

Aquí Strawson introduce la estructura espacio-temporal dentro de la cual pensamos, y que será la base de su metafísica descriptiva. En este sentido, para él la lógica sigue siendo parte de la Filosofía, no así para Boole, quien la considera parte de la ciencia³⁶: «De acuerdo a esta forma de entender la Filosofía [como ciencia de la existencia real], la Lógica no forma parte de ella. Y, siguiendo un principio de clasificación estricta, no hay que asociar más la Lógica y la Metafísica sino la Lógica y la Matemática»³⁷.

33 SANTOS AGUILERA, Napoleón. Op. cit. p. 60.

34 STRAWSON, Peter Frederick. Op. cit. p. 88-89.

35 Ibid. p. 103.

36 Hasta nuestros días subsiste la discusión de si las matemáticas son una rama de la lógica o si la lógica es una rama de aquellas.

37 BOOLE, George. Op. cit. p. 24-25.

Así pues, se espera de la lógica que *construya* una ciencia y que además investigue el origen y naturaleza de sus principios, i.e. que termina siendo su propia epistemología. Esto, desde luego, sólo lo hacen las ciencias humanas, que se preguntan por su naturaleza; las matemáticas, por ejemplo, no contemplan tal cosa dentro de su dominio³⁸.

Por su lado William Hamilton³⁹ considera que la Lógica es una rama de la Filosofía; ésta es, a su vez, «la ciencia de la existencia real» que «investiga las causas» teniendo como finalidad básica la investigación del «por qué» (τὸ διότι) en tanto que la Matemática despliega el «qué» (τὸ ὅτι).

Aquí entramos en el ámbito de lo que puede conocerse. Así, dice Strawson, que una teoría de las condiciones que justifican la afirmación o la negación de proposiciones es lo que tradicionalmente se ha entendido como una teoría del conocimiento⁴⁰. Tenemos que la triada lógica–ontología–epistemología es indisoluble y cualquiera de ellas implica, tácita o abiertamente, a las otras dos.

Podemos admitir que estas tres ciencias, vistas desde cualquier ámbito, responden al espíritu filosófico de la búsqueda del conocimiento cierto y racional de las cosas, bien sea por sus causas (formal, material, agente o final) o por el sentido de lo que afirmamos acerca de ellas. El conocimiento cierto es el conocimiento verdadero. Sobre la verdad dice Strawson que su punto de partida:

es una verdad obvia acerca de la verdad; más exactamente, un cierto esquema o fórmula simple que todo el que discute sobre la verdad —sin importar cuál sea su posición teórica— está dispuesto a aceptar como válido o correcto. Si se elige la letra «*p*» para representar cualquier proposición, la fórmula puede ser escrita así:

el enunciado/la creencia/la conjetura (es decir, la proporción) de que *p* es verdadera si, y sólo si, *p*

o, de forma más sencilla todavía,

es verdad que *p*, si, y sólo si, *p*.

La fórmula parece aplicarse a todas las proposiciones posibles, puesto

38 Cfr. Ibid. p.24.

39 Cfr. Ibid. p.22.

40 STRAWSON, Peter Frederick. Op. cit. p. 140.

que cualquier proposición encaja gramaticalmente en ella. Si alguien *dice* que Juan es calvo, lo que *dice* es verdadero si, y sólo si, Juan es calvo. Si alguien cree que $7+5=12$, lo que *cree* es verdadero si, y sólo si, $7+5=12$.

Naturalmente, aunque inatacable, este esquema o fórmula apenas si es instructivo. Su contenido teórico es mínimo. Cuando los filósofos plantean preguntas sobre la naturaleza de la verdad, quieren algo más sustancial⁴¹.

Nótese que Strawson equipara (lógicamente hablando) «decir» con «creer» y sólo reconoce la verdad lógica, con lo que los enunciados de los que se espera que sean verdaderos tendrán que tener forma de definición o de ley. En contraste, Séneca dice en la Epístola LXXXVIII que «"el filósofo busca y conoce las causas de las cosas naturales, cuyos números y medidas son descubiertos y computados por los matemáticos" [...] toda ciencia cuya finalidad es la investigación de leyes [no de causas] ha sido valorada ligeramente. Es así como la Epístola a la que acabamos de referirnos trae, por contraste con la Filosofía, una condenación de la Música, la Gramática, la Matemática y la Astronomía»⁴².

Llegamos aquí al punto en que el orden a que tienden los enunciados —y los postulados— de una y otra filosofía, por obedecer a concepciones ontológicas diversas y no relacionadas —de facto mas no necesariamente de forma—, son propensas a excluirse. La vía de concordancia entre el Análisis y el Tomismo radicará en hallar, al menos, un par ordenado de enunciados en el ámbito más problemático, o sea el metafísico. Sobre estos enunciados compatibles hablaremos en 3.1 y en 4.2.

No nos cansamos de insistir en que la Filosofía habla por conceptos, mientras que la Ciencia moderna habla por definiciones. Esta diferencia formal hace que incluso el concepto de definición clásica sea revaluado. En la filosofía Aristotélico-Tomista⁴³ el género y la diferencia unidos nos dan a conocer la totalidad de las notas que constituyen la especie. Por esta razón, el género seguido de la diferencia forma la definición de la especie (Top. VI, 6, 143b7; Met. VII, 11, 1037b28), que es el tercero de los predicables de predicación esencial. El género, sin lugar a dudas, no es convertible con la especie. Pues bien, la definición se distingue de la diferencia y del género porque sí es convertible con la especie (Top. I, 8, 103b8) y, por otro lado, se diferencia de la especie porque la explica recurriendo al género y a la diferen-

41 Ibid. p. 139.

42 BOOLE, George. Op. cit. p.23-24.

43 GAMBRA, José Miguel. Aristóteles y la paradoja de la denotación. p. 14.

cia (Top. I, 5, 102a2).

En la actualidad se consideran otros tipos de definiciones, además de la aristotélica (que exige el género y la diferencia específica) o de la nominal (también de origen aristotélico), pues estas se basan en criterios metodológicos poco científicos (como el recurso a nociones de sustancia, género y especie). De un modo más cercano al positivismo, se prefiere decir que una definición es una declaración de las propiedades de cierta cosa o bien una declaración de equivalencia entre un término y el significado de ese mismo en sentido complementario y no equivalente (porque se violaría la regla⁴⁴ de no circularidad de las definiciones).

Si queremos seguir creyendo en la ciencia (como portadora de conocimiento), hay que pensar en cómo explicar el mundo o cómo la ciencia debe estar comprometida con la realidad (creo que esto algunos nominalistas lo deben volver a reflexionar).

Entonces el problema es explicar el mundo. Los supuestos son: hay un mundo, hay un lenguaje, el lenguaje está compuesto de enunciados, hay ciertos enunciados básicos (de la forma sujeto y predicado).

La tesis es: el enunciado básico refleja la estructura de la realidad.

Mis argumentos son los siguientes.

Es necesaria una estructura lógica en el enunciado que refleje la estructura ontológica del mundo; porque, si no la refleja, entonces no podemos explicar cómo es (el mundo), y, si no podemos hacer esto, entonces no sería posible el conocimiento; y, por ende, a lo único a que podríamos aspirar es a la creencia y casi al escepticismo⁴⁵.

44 Las reglas a las que debe someterse una definición para ser correcta (y que tienen validez incluso por fuera del pensamiento aristotélico) son:

- 1) No ha de ser circular: «Filosofía es aquello a lo que se dedican los filósofos».
- 2) No ha de ser vaga: «Guitarra es un instrumento musical de cuerda».
- 3) No ha de ser negativa: «El alimento fresco es el alimento no caducado».
- 4) No ha de expresarse en lenguaje oscuro: «El tiempo es la imagen móvil de la eternidad».

45 SANTOS AGUILERA, Napoleón. Op. cit. p. 59.

1.4 OBJETIVOS

1.4.1 Objetivo general

Proponer una síntesis entre las cuestiones lógicas y ontológicas comunes a la Filosofía Analítica y al Tomismo.

1.4.2 Objetivos específicos

Objetivo específico 1

Proponer una rehabilitación de la metafísica consecuente con el pensamiento occidental contemporáneo.

Objetivo específico 2

Abordar los aspectos pedagógicos de ambas filosofías para hacer una propuesta metodológica.

1.5 METODOLOGÍA

El enfoque metodológico será hipotético–deductivo, entendiendo por este el teórico de base empírica o teórico-analítico. Tras una búsqueda de fuentes primarias, principalmente, y una investigación exploratoria de material bibliográfico, se abordará el problema del objetivo general siguiendo como método, en un primer momento, la clarificación de conceptos y la confrontación de los mismos, aplicando esto a todos y cada uno de los elementos que nos propongamos investigar. En segunda instancia, para lograr los objetivos secundarios, se hará una discusión de las conclusiones a que se llegue a fin de conectarlas con las problemáticas filosóficas más recientes. Nótese que, para efectos del discurso que hemos esbozado, seguiremos en la presente monografía una exposición más o menos similar a la *disputatio* escolástica. Eso sí, damos por sentado que el lector tiene de antemano una noción general acerca del Tomismo y del Análisis Filosófico, en cuyas cuestiones básicas no nos detendremos.

2 ESTADO DE LA CUESTIÓN

2.1 LÓGICA Y ONTOLOGÍA TOMISTAS

De entrada huelga decir que la lógica y la ontología Tomistas se ciñen a la aristotélica, pero es impropio decir que sean la aristotélica. No en vano se les llama lógica aristotélico–tomista y ontología o metafísica aristotélico–tomista. Bástenos señalar la mayor diferencia ontológica entre el Tomismo y la filosofía aristotélica para entender tal diversidad: Por un lado Tomás de Aquino concibe a Dios no meramente, a la manera de Aristóteles, como el primer motor que, desde siempre mueve un mundo eterno, ni tan sólo a la manera de Averroes y Avicena, como causa primera de un mundo eterno, sino como el *ser subsistente*, o simplemente el *ser mismo*, noción que se constituye en la idea central de su sistema. «Ser», que en Aristóteles es la idea de «ser en cuanto ser», se convierte en «existir», y explica esta noción desde la idea de creación, como un recibir el ser de otro o un comenzar a existir por otro; el que crea, por tanto, ha de ser la perfección del existir, y en él se halla la plenitud o el acto puro de ser: *actus essendi*.

Además de las diferencias del Tomismo con el Aristotelismo, también hay diferencias *ad intra* de aquel, pero subsiste un único método. Para ilustración sírvanos esta reseña de un ensayo histórico sobre la filosofía en Colombia: «Los colegios y universidades coloniales (Siglos XVII y XVIII), basaron su enseñanza filosófica en la Escolástica. Hubo, sin embargo, dentro de la orientación escolástica por lo menos tres matices. La Universidad Tomista de los padres dominicos y el Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, siguieron las huellas de Santo Tomás y de los comentaristas tomistas como Cayetano, al paso que los jesuitas de la Universidad Javeriana se acogieron a Suárez, y los franciscanos a Escoto. Pero el método de trabajo y enseñanza era común a todos»⁴⁶.

La tradición escolástica, consecuente con la aristotélica, siguió considerando la metafísica dentro de las ciencias especulativas y dándole el honorífico papel de Filosofía Primera —pues, según el parecer de Aristóteles, una ciencia es tanto más digna cuanto más universal y abstracta. La principal diferencia entre la metafísica

⁴⁶ JARAMILLO URIBE, Jaime. Etapas de la filosofía en la historia intelectual colombiana. p. 306. Sobre el método escolástico (la Ratio Studiorum en el caso particular de los jesuitas) hablaremos en 5.1.

con la lógica es que aquella trata de entidades (seres) cuya existencia lo es fuera de la mente, mientras que esta estudia los entes de razón. La ontología, para la filosofía aristotélico-tomista, constituye el principal de los problemas metafísicos, siendo el problema del ser en general (en su noción más universal y abstracta) el que más ocasión de debate ha causado entre el Tomismo y otras corrientes escolásticas y entre este y las demás corrientes filosóficas. Hacer metafísica, tanto para el Aristotelismo como para el Tomismo, es conocer las propiedades del ser por medio de la analogía. «La tradición aristotélico-tomista señala que la metafísica es el estudio del ente en cuanto ente, incluyendo sus propiedades, principios y causas, y que su núcleo fundamental es la analogía del ser o ente. Es decir, que sólo tenemos acceso al ente de manera indirecta; ahora bien, esto no significa que nunca podamos acceder al ente mismo, sino que [...] el camino es la analogía, es decir, la comparación de las semejanzas y las diferencias de las cosas entre sí, según sus categorías o géneros. Así, hacer metafísica es estudiar al ente analógicamente, con una abstracción analógica»⁴⁷.

La analogía⁴⁸ del ser es, antes que nada, una analogía de las propiedades de seres concretos —percibidos por los sentidos—, con lo que resulta inadmisibile construir el edificio metafísico con presupuestos a priori. A saber, para el Tomismo no se puede hacer metafísica prescindiendo de todo dato real, pues el estudio del ser debe descansar en la realidad del mismo ser, noción que nos viene de los objetos exteriores y que el sentido común reafirma con el principio de no contradicción. No cabe una base utópica ni falsa a la metafísica. En este punto creemos que está la clave para enlazar la metafísica de corte aristotélico-tomista con el Análisis Filosófico. De ello nos ocuparemos en 4.2.

De algún modo para el Tomismo todo conocimiento *cierto* es conocimiento del ser, y dicho conocimiento (entendido como representación de algo en la mente o facultad cognoscitiva) puede ser de orden intuitivo o bien discursivo. En el primer caso, puesto que no hace falta el raciocinio por presentarse las cosas evidentemente, sólo cabe preguntarse cómo es posible el conocimiento, y tendríamos una primera parte de la gnoseología. En el segundo caso, por no ser tan evidente dicho conocimiento, hace falta la herramienta de la lógica, pues la clase de seres a los que se refiere el conocimiento discursivo (los conceptos) requieren de pruebas o de raciocinios para tener ciencia cierta de estos.

De acuerdo con esto, para el Tomismo la lógica es la ciencia del conocimiento

47 SANTOS AGUILERA, Napoleón. Op. cit. p. 35.

48 La razón de la analogía del ser está en la sentencia aristotélica de que el ser se dice de muchas maneras: τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς (Metaph. 1003b.5)

discursivo. Contra ese sutil isomorfismo entre el pensamiento (expresado en la lógica) y la realidad, el filósofo Teilhard de Chardin (de formación Tomista) «acaba de dar la definición más acertada de lo que en realidad es la ontología escolástica: "una metafísica *per descensum*, que busca deducir lo real de las leyes del pensamiento". En efecto, la dialéctica ontológica ha consistido secularmente en un descenso del plano lógico o conceptivo al plano metafísico o pretendidamente real [...] ¿Más aún, cuando por los caminos de la analogía descendemos de las alturas olímpicas de la noción más universal a las regiones o modos particulares de los entes, podemos estar seguros de que hemos descendido lo suficiente para captar las cosas en su inefable realidad individual?»⁴⁹.

Puede leerse entre líneas un cierto ultrarrealismo en de Chardin, posición a todas luces contradictoria con el realismo aristotélico, y todavía menos fácil de compaginar con el Análisis. Debe entenderse aquí que la Filosofía, a diferencia de la Teología que ya está terminada por ser revelada, no tiene de otra que partir del mundo sensible (incluso el Racionalismo cartesiano busca su legitimación en la demostración de este) y el tomismo es consecuente con esto —como ya lo dijimos antes. No es de extrañar que, por ejemplo, el filósofo neotomista Jacques Maritain dijese que «el tomismo no es "una panacea recomendada para dispensar del esfuerzo intelectual y favorecer la inercia". J. Maritain, más inteligente que otros, ha visto como una estupidez filosófica el estar partiendo siempre de la nada y que, por el contrario, el verdadero amante de la verdad debe poseer la suficiente docilidad para dejarse enseñar por todo el pensamiento humano, sin despreciar nada de lo que nos es dado por el pasado»⁵⁰. De nuevo aparece resaltada la importancia de la Tradición, a veces incomprendida y desdeñada por algunos como fuente de razonamientos falaces *ad auctoritatem*. No es en este sentido que Maritain dice que es sabio «dejarse enseñar por todo el pensamiento humano»; no es que se asuma acríticamente que un conjunto de conocimientos acumulados por siglos sean garantía de su propia fiabilidad, sino que, como el pensamiento humano es en cierta medida discursivo (o al menos así lo percibimos los pensantes), el conocimiento también se asemejará a esta forma. La Filosofía, especialmente la Tomista, ha hecho de manera mecánica lo que hoy hacen las redes de comunicación de manera electrónica⁵¹ con el conocimiento: lo ha construido, sometido a prueba y mejorado a lo largo de un paciente proceso de selección artificial (análogo a la selección natural darwiniana, por qué no) consecuente con la sistematicidad y rigor

49 MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán. Teilhard de Chardin y Xavier Zubiri, dos posturas gemelas frente a la escolástica. p. 86 y 87.

50 MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán. Jacques Maritain, renovador del Tomismo. p. 39.

51 Omitimos deliberadamente los adjetivos «análogo» y «digital» para evitar confusiones terminológicas con «analogía».

que le son propios y sin los cuales no habrían nacido las actuales ciencias exactas. De allí que «la gran ventaja del tomismo sobre los sistemas modernos está en ser una "obra común", una "sabiduría de los siglos", una "*Summa* de saber", cuyas dos primeras cifras son Aristóteles y Santo Tomás, a las que en el correr de los siglos se han agregado otras y otras hasta formar la gran *Summa*»⁵² de la que los neotomistas se consideran su último número. Por eso «no se puede concebir el tomismo como un "artefactum", acabado y concluso, en el que no cabe otra labor, que la de limpieza y reparación de las piezas gastadas en el pasar del tiempo. Es, mas bien, un organismo espiritual, inconcluso y vivo, una doctrina esencialmente progresista y asimiladora, que apoyada en un núcleo de verdades ganadas camina enriqueciéndose a lo largo de la historia del pensamiento»⁵³.

Aunque algo liberal (y propensa a heterodoxia) esta posición de Maritain, debe reconocerse que hay mucho de cierto en ella y que esa misma posición la comparten todos los neotomistas que hemos consultado. Quizá esta disposición de apertura ha hecho que el Neotomismo esté más interesado en absorber otras filosofías (como la Analítica, ver 3.3) que las otras a esta.

No se puede desconocer, claro está, que el Tomismo, en tanto que filosofía oficial⁵⁴ de la Iglesia Católica, no deja de ser filosofía en aras de la Teología (razón principal por la que se lo ve con recelo por los filósofos no católicos); y una de las razones por las que revivió en forma de Neotomismo fue la necesidad apologética de enfrentarse a la filosofía modernista nacida en el seno del catolicismo a finales del siglo XIX. Este movimiento⁵⁵ desarrollaba aspectos de filosofía de la religión bajo la influencia de la filosofía de la acción y fue condenado oficialmente por la Iglesia en 1907, a través de la encíclica *Pascendi* del papa Pío X (que condenó también el movimiento opuesto o integrista). En el terreno estrictamente teórico se caracterizaban por un cierto historicismo aplicado a los contenidos dogmáticos del catolicismo. Criticaban el aspecto dogmático e institucional de la creencia religiosa, y concebían los dogmas religiosos, en general, y especialmente los dogmas cristianos, como meras expresiones simbólicas que deben entenderse alegóricamen-

52 MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán. Jacques Maritain, renovador del Tomismo. Op. cit. p. 39. J. Maritain se declara el más indigno y último número (*le plus indigne et le plus tard venu*) de dicha *Summa*:

53 Ibid. p. 42.

54 Incluso hasta nuestros días se exige impartir la doctrina filosófica del Doctor Angélico (al menos en la letra), como bien lo ordena el Decreto sobre la Formación Sacerdotal (§16) del Concilio Vaticano II.

55 Algunas definiciones usadas en esta monografía fueron consultadas en: CORTÉS MORATÓ, Jordi y MARTÍNEZ RIU, Antoni. Diccionario de filosofía. Barcelona : Herder. 1993 (CD-Rom).

te. Para ellos, es el contexto histórico en el que aparecieron los dogmas el que les confiere su contenido. Por ello, no son expresión de verdades eternas, sino de necesidades históricas y sociales, y la verdad misma se manifiesta y despliega como un proceso histórico. Manifestaban también cierta tendencia hacia el inmanentismo. En orden a este imperativo de la Iglesia dice Maritain en «Le Docteur Angélique»: «Si somos antimodernos no es ciertamente por antojo personal, sino por cuanto lo moderno, nacido de la revolución anticristiana, nos obliga con su espíritu a serlo, ya que opone su propia especificación al patrimonio humano; odia, desprecia el pasado y se adora; y nosotros odiamos y despreciamos ese odio, ese desprecio y esa impureza espiritual; mas si se trata de salvaguardar y asimilar toda la riqueza del ser, acumulada en los tiempos modernos, y de amar el esfuerzo investigador y de anhelar las renovaciones, en verdad optaríamos entonces por ser ultramodernos»⁵⁶.

Desde que nació la Escolástica cristiana antes de la Alta Edad Media, pero especialmente en el Renacimiento, la Filosofía Escolástica ha venido sufriendo los embates de muchas otras filosofías. Pero por su configuración de constructo colectivo y la constancia en su disciplina metodológica le ha permitido no sólo sobrevivir sino influir el pensamiento de muchos filósofos a lo largo de la historia occidental. Al punto que no se le puede negar que su pervivencia y la pluralidad de sus escuelas es señal clara de que por mucho tiempo fue la salvaguardia de la racionalidad para occidente (ver 4). Ya para comienzos del siglo XX «la rápida difusión del neotomismo y de su exégesis de la distinción real del ser y de la esencia del ente compuesto»⁵⁷ reavivó las antiguas disputas con los dos principales nucleamientos escolásticos que la negaban, aunque apoyados en diferentes razones, i. e., las escuelas inspiradas en las enseñanzas de Juan Duns Escoto y de Francisco Suárez. No obstante, la fuerza con que los autores neotomistas promovían la mencionada distinción real no ha dejado de interesar a muchos filósofos extraescolásticos. Tal vez bajo el influjo de la analítica fenomenológica del ser auspiciada por Heidegger, Nicolai Hartmann ha juzgado que la filosofía medieval, sin excluir aquella elaborada por Santo Tomás, no había logrado discernir lo que es, el ente, y el ser. Su evaluación es incorrecta, pues el nudo gordiano de la metafísica aquiniana, precisamente, reside en la distinción del ser y del sujeto que finitamente lo ejerce por participación. Santo Tomás ha sentenciado que el ser no es propiamente una cosa que sea o esté siendo, sino aquello por lo cual una cosa es un ente en acto»⁵⁸.

56 MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán. Jacques Maritain, renovador del Tomismo. Op. cit. p. 42.

57 El autor se refiere a la diferencia ontológica (*ontologische Differenz*) de Heidegger.

58 SACCHI, Mario Enrique. Anotaciones sobre la recepción y la crítica de la metafísica tomista en el pensamiento contemporáneo. p. 516

2.2 LÓGICA Y ONTOLOGÍA ANALÍTICAS

Que la Filosofía Analítica se dedica a aclarar el sentido de los enunciados de la misma filosofía es de todos sabido. Lo que no tienen muy claro algunos estudiosos de la filosofía es qué consecuencias formales y sistemáticas tiene tal premisa para el Análisis Filosófico. ¿Qué quiere decir que algunos filósofos analíticos se declaren nominalistas (cosa que se opone al realismo moderado del Tomismo) y qué relación tiene esto con el Positivismo Lógico? ¿Cuál sería la base ontológica del atomismo lógico? Sabemos que la gran mayoría de los lógicos del siglo XX (salvo casos como el de Bochenski) eran antimetafísicos; en el mejor de los casos conservaban una pretendida «neutralidad» filosófica⁵⁹ que, en el fondo, era una adscripción inconsciente o acrítica al nominalismo y al a-metafisismo.

Cuando se escuchan las palabras «Filosofía» y «Analítica», casi indefectiblemente se las asocia con el llamado «giro lingüístico». Sobre esta asociación advierte María José García⁶⁰ que «si por él entendemos que el lenguaje reemplaza el yo trascendental kantiano, pienso que es un error. Tan erróneo es identificar el mundo analítico con el positivismo lógico o la filosofía de la ciencia, como es reducirlo a la filosofía del lenguaje. Es cierto, por otra parte, que el filósofo analítico entiende que la metafísica, como la filosofía, se escribe, se argumenta y se piensa en un lenguaje del que se espera, además, un uso racional. El estudio metafísico es, por tanto, inseparable del estudio del lenguaje en el que se escribe la propia metafísica». Esta posición heterodoxa sobre el Análisis Filosófico es más o menos común a filósofos analíticos que admiten el trato de la metafísica (y no necesariamente la elaboración de metafísica) dentro del Análisis. Sobre la advertencia de no confundir el lenguaje con el yo trascendental kantiano, hay que hacer énfasis en que con ello se salva el nominalismo «corregido» de algunos de los primeros filósofos analíticos (Quine y Goodman). Esta posición sostiene que no existen entidades abstractas (entes de razón), sólo existen individuos. Pero la ciencia requiere también hablar de *clases* como entidades abstractas. Consecuente, aunque no en el tiempo, con este respecto dice Boole⁶¹ (lógico anterior al Análisis pero de gran influencia en este) que «lo que hace posible la Lógica es la existencia de nociones generales en nuestras mentes: nuestra capacidad para concebir una clase y designar sus miembros individuales por medio de un nombre común. La teoría de la Lógica y la teoría del lenguaje resultan, así, íntimamente relacionadas».

59 Cfr. Nota 13 de BOOLE, George. Op. cit. p.40.

60 GARCÍA ENCINAS, María José. Op. cit. p. 96.

61 BOOLE, George. Op. cit. p.13

Mientras la lógica aristotélico–tomista se ocupa de los actos de la mente (idea, juicio y raciocinio), la lógica moderna (la posterior a Frege) se ocupa de las proposiciones. Una proposición es una oración que afirma o niega, o lo que es lo mismo, toda oración gramatical declarativa —aquella que es capaz de ser verdadera o falsa. Este es el tipo de enunciados con los que trabaja la lógica contemporánea (también llamada lógica de enunciados). El análisis de proposiciones no es nuevo, es asunto de larga tradición aristotélica⁶². Aristóteles definía la proposición (ἀπόφανσις ο λόγος ἀποφαντικός⁶³) como una «oración en la cual reside la verdad o la falsedad». Pero el Estagirita, exhibiendo gran comprensión y análisis, advierte que no todas las oraciones poseen esta propiedad: «la plegaria es una oración pero no es una proposición, porque no es ni verdadera ni falsa»⁶⁴.

Una traducción de Aristóteles en clave semiótica, como la que hace J.M. Bochenski, clasifica los símbolos en *atómicos* (φάσεις) y *moleculares* (λόγοι). El análisis filosófico sigue esta clasificación, ya no a nivel semiótico (símbolos simples) sino proposicional. En efecto los enunciados o sentencias⁶⁵ (ἀπόφανσις) pertenecen al orden de los símbolos atómicos y a su vez se clasifican estas en atómicas y moleculares. Entre las primeras se encuentran la afirmación (κατάφασις) y la negación (ἀπόφασις).

La definición de proposición como «oración que afirma o niega» corresponde a lo que Aristóteles denominaba πρότασις: una oración que afirma o niega algo de algo (πρότασις μὲν οὖν ἐστὶ λόγος καταφατικὸς ἢ ἀποφατικὸς τινος κατὰ τινος)⁶⁶. En este sentido, también la conclusión es πρότασις porque afirma algo acerca de algo. (Aristóteles dice: τὸ δὲ συμπέρασμα τὶ κατὰ τινός ἐστιν)⁶⁷. La premisa (πρότασις) está constituida por dos elementos que Aristóteles denomina "términos" (ὅροι)⁶⁸ o límites, siguiendo la traducción latina (*terminus*)⁶⁹; con lo que «límite» es el sentido de los dos ὅροι de la premisa. El sujeto y el predicado son el principio y el fin de las premisas, es decir sus límites. Según Lukasiewicz éste es el verdadero significado de ὅρος; hay que evitar cuidadosamente la identificación de esta palabra ló-

62 Cfr. Ibid. p. 72 (nota 23 del traductor).

63 Para efectos de la discusión sobre el tema, téngase en cuenta que la polisémica palabra λόγος es traducida también como "discurso", "enunciado" o "expresión".

64 *De Interpretatione* V, 17a.

65 Cfr. Nota 23 del traductor en: BOOLE, George. Op. cit. p. 72–73.

66 Así pues, la proposición es un enunciado afirmativo o negativo de algo acerca de algo (A.Pr. I, 24a 16–17).

67 Ahora bien, la conclusión es algo acerca de algo. (A.Pr. II, 53a.8–9)

68 Bochenski ha señalado que, a veces, Aristóteles emplea ὅρος como sinónimo de ὁρισμός, (definición).

69 Cicerón las llamaba *sumptiones* (de *sumo*, admitir como principio).

gica con expresiones psicológicas o metafísicas como «idea», «noción», «concepto».

Aclaradas las categorías proposicionales, hay que garantizar que a cada nombre corresponda un dato sensorial y a cada predicado una propiedad real. Al menos así lo propone el atomismo lógico iniciado por Russell. Así como la geometría garantiza la existencia de cualquier línea o cualquier figura con la existencia de infinitos puntos en el plano, Wittgenstein (de quien Russell afirma haber tomado la idea) asegura la existencia de las proposiciones lógicas con la preexistencia de infinitos hechos atómicos⁷⁰ (como en un plano) que constituyen la totalidad del mundo. También se puede entender esto en términos de lógica de conjuntos al entender el mundo como el conjunto universal fuera del cual no es dable definir nada (ver nota al pie 22). Esta estructura común entre el lenguaje y el mundo o «figura lógica» del mundo, puede representarse esquemáticamente así:

La totalidad de los hechos atómicos existentes es el mundo		La totalidad de las proposiciones es el lenguaje
Objeto ⇔	F I G U R A	⇒ Nombre
Hecho Atómico ⇔	L Ó G I	⇒ Proposición simple
Hecho ⇔	C A	⇒ Proposición compuesta

Entramos aquí en el terreno de la ontología. En consecuencia con este isomorfismo lógico ¿Qué clase de ontología es la del Análisis Filosófico? Como ya hemos dicho, el positivismo lógico, siguiendo una manera de ver ya iniciada por Hume, considera carente de sentido cualquier supuesto enunciado metafísico y, por ello mismo, y tras el auge de la Filosofía Analítica, las preguntas de tipo ontológico no tienen, en muchos autores contemporáneos, más finalidad que plantearse qué tipo de entidades son los referentes de las palabras usadas en un enunciado; son preguntas acerca del significado. W.V.O. Quine, quien define la ontología como el estudio de «lo que hay», habla del compromiso ontológico que implica que toda teoría, y

⁷⁰ Tractatus Logico-Philosophicus. 1-1.2 y 2.04-2.062

todo lenguaje, debe decidir qué tipo de entidades o cosas constituyen sus referentes; en palabras suyas, «lo que una teoría dice que existe».

«La máxima de Quine, según la cual ser es ser el valor de una variable ligada, a pesar de su folclórica formulación, no es más que el principio según el cual uno se compromete con todas aquellas entidades que aparecen como sujeto de predicción en los enunciados de la teoría —del tipo que ésta sea, matemático, ético, físico...— que uno acepta como verdadera. Por ejemplo, si en el lenguaje lógico uno trata como variables las letras para predicados (P, Q, R...) o para enunciados (p, q, r, s...), entonces se compromete con una ontología de objetos abstractos, propiedades, relaciones y proposiciones. La ontología es relativa a una teoría, a un lenguaje»⁷¹.

Más aún, los principios de identidad⁷², no contradicción y tercero excluido se pueden formular en tres niveles⁷³: metafísico, ontológico y lógico, que se ordenan jerárquicamente: primero el plano metafísico, luego el ontológico y después el lógico. Los dos últimos dependen del primero: la infinitud de τὸ ὄν (metafísica) fundamenta el *ens est ens* (principio ontológico) y éste el $x=x$ (principio lógico). No es posible eliminar completamente los principios por más que se extreme la formalización: reducidos a teoremas de un cálculo reaparecen en la *identidad* de los objetos-signos o en la no-contradicción, que sigue siendo el talón de Aquiles al que se reducen, en última instancia, las propiedades de un sistema axiomático.

El principio de identidad, junto con el de no contradicción y el del tercero excluido, hace parte de las leyes fundamentales del pensamiento. Pero el hecho de que $x=x$ no sea más que una tautología ¿no hace trivial semejante afirmación? A menos que x presente alguna diferencia, bajo algún aspecto, en alguno de los dos términos enunciados, no dejaría de hablarse de una afirmación trivial. Por eso mismo, el problema de sentido que plantea la identidad se entiende mejor si se formula como un problema de identidad y diferencia. La trivialidad, no obstante, que encierra el principio de identidad es una ley general del pensamiento, como ya dijimos.

71 GARCÍA ENCINAS, María José. Op. cit. p. 99.

72 La primera formulación metafísica del principio de identidad se encuentra ya en περὶ Φύσεως de Parménides. Parménides habría usado incluso el *tertium non datur*: ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι (Diels, F. V. S., 28 B 2, 3) que se suele traducir como «el ser es y no puede no ser». García Bacca traduce, con un sentido más metafísico que filológico: «del ente es propio ser y del ente no es propio no ser».

73 Vide: BOOLE, George. Op. cit. p.40-41.

El sentido, no obstante, de este principio fundamental, sin el que nada podría pensarse, se experimenta y capta en la conciencia que el ser humano tiene de sí mismo, en la conciencia de la identidad personal, por la que el sujeto se comprende como un sí mismo permanente a través de todos los cambios y una singularidad individual, que le distingue de cualquier otra cosa, exterior o interior, incluidos los propios estados internos, mentales o psíquicos. ¿Podrá ser que la idea de que un ente es idéntico a sí mismo —junto con la de su inmutabilidad—, no será un calco antropomorfizante e inconsciente de la ilusión que crea el cerebro de que somos nosotros mismos todo el tiempo a pesar de los cambios físicos? Aunque este presupuesto lo tiene el Análisis en común con el Tomismo, debe entenderse que no lo aplican al mismo plano de realidad. Además los filósofos analíticos de la última fase del Análisis (Richard Rorty, Quine, Putnam o Davidson, por ejemplo), acaso sospechando lo mismo que nos acabamos de preguntar, llegan a considerar ya declinado el supuesto fundamental en que se funda la Filosofía Analítica y la Filosofía del Lenguaje en general, esto es, el carácter representacional del lenguaje mismo, como si éste fuera en sustancia un esquema de lo que es el mundo, y que determina que la principal cuestión filosófico-lingüística sea la relación del lenguaje con el mundo: el significado. El Análisis no tiene por tarea ya fundamentar el conocimiento sino describir problemas para un ámbito determinado de personas para participar, como una más, en la «conversación de la humanidad».

2.3 CRÍTICAS DEL TOMISMO AL ANÁLISIS FILOSÓFICO

Una de las enseñanzas del Neotomismo es la defensa contra las «filosofías perniciosas» como el materialismo o el existencialismo. Ciertamente el problema más notorio que tiene el Positivismo es su carácter inmanentista, del que, en el mejor de los casos, sólo se puede elaborar una metafísica ontologista. De allí que, independiente de la corriente neoescolástica a la que se pertenezca, los filósofos cristianos de mediados del siglo XIX hasta hoy persistan en atacar los sistemas filosóficos monistas (como el idealismo que todo lo reduce al pensamiento, o el materialismo que todo lo reduce a la materia) por estar en abierta contradicción con el principio del *ipsum intelligere subsistens* que funda toda la procesión ontológica tomista. Los metafísicos neotomistas⁷⁴ han planteado sus relaciones antagónicas con el pensamiento ontologista (condenado por la Iglesia) exclamando que, contra aquello que de ordinario se cree, éste no se reduce solamente a la mera afirmación de un conocimiento inmediato de la deidad obtenible en la inmanencia de la idea de Dios al

74 Vide: SACCHI, Mario Enrique. Op. cit. p. 520–521.

intelecto humano. Es verdad que ésta es la acepción más vulgar del ontologismo y aun aquélla explícitamente condenada por la Iglesia; sin embargo, el neotomismo ha puesto al descubierto que dicha tesis se ha ido conformando luego de recorrerse un trayecto teórico que consta de múltiples ingredientes. En efecto, en la gestación del ontologismo del siglo XX, de indudable incompatibilidad con la metafísica aquiniana, han convergido al menos las siguiente doce proposiciones:

- 1a) el conocimiento del ser acaece mediante la autoevidencia del pensamiento en la intimidad del espíritu humano;
- 2a) la verdad del ser es consubstancial con la autoconciencia;
- 3a) la idea del ser es innata a la conciencia del hombre;
- 4a) la autoconciencia involucra un conocimiento inmediato del ser;
- 5a) el hombre posee una comprensión preconceptual y atemática del ser en general;
- 6a) el ser se devela en la autoconciencia del sujeto cognoscente;
- 7a) en la conciencia del sujeto cognoscente se contiene apriori la verdad del ser;
- 8a) el ser, el ser conocido y la autoconciencia constituyen una unidad originaria;
- 9a) el ser divino es inmediatamente aprehendido en la autoconciencia subjetiva;
- 10a) la idea de Dios inmanece a nuestro entendimiento con prelación a todo acto ejercible por esta potencia del alma del hombre;
- 11a) Dios es lo primero que conoce la mente del animal racional;
- y 12a) Dios es conocido por el ente humano en el conocimiento de cualquier cosa.

Los filósofos neotomistas más conservadores encuentran incompatible el ontologismo con la filosofía primera de Santo Tomás ya que de ningún modo se puede coincidir con el inmanentismo que este implica. La *Philosophia Perennis* no puede variar con cada fase de la historia.

No obstante, para filósofos del ala progresista (la de Maritain), como Beuchot, «el universo de discurso de la metafísica es multi-sortal de tipos y multi-sortal de niveles. Es necesario entonces que la metafísica dé cabida a varios modos o subuniversos de discurso para que siga manteniéndose la postura analógica, de tal manera que no exista margen para contradicciones internas (como se da en el caso de la analítica)»⁷⁵. Para Beuchot sólo un universo heterogéneo (inhomogéneo lo llama el) de discurso puede ser útil a la metafísica, pues ya que «el ser se dice de muchos

⁷⁵ SANTOS AGUILERA, Napoleón. Op. cit. p. 40. En la nota al pie 19 dice: «Porque el lenguaje de la metafísica tiene que incluir proposiciones modales de (al menos) primer orden de acuerdo a la concepción tradicional y contemporánea. Y tales proposiciones modales requieren una semántica donde las variables de individuo puedan referirse a diferentes dominios (mundos posibles)».

modos», esto es, se predica analógicamente, ha menester un universo no univocista. «Sólo un universo de discurso inhomogéneo puede ser útil a la metafísica, porque es tanta la diversidad que se va encontrando en el "ente" mismo (a pesar de la comunidad o semejanza), que sería sumamente reduccionista adoptar un universo de discurso homogéneo»⁷⁶.

A la tesis de Beuchot se puede oponer esta de Mario Sacchi⁷⁷: «El neotomismo ha comprobado que la connaturalidad del ser y de la autoconciencia del hombre, la quintaesencia del pensamiento ontologista, reproduce *ad litteram* la célebre narración con la cual Aristóteles había establecido que la inteligencia de Dios recae sobre su mismo acto de entender —ή νόησις νοήσεως νόησις⁷⁸—. No es impropio, entonces, la equiparación neotomista del ontologismo contemporáneo a un panteísmo que confiere a nuestro pensamiento la perfección absoluta del *ipsum intelligere subsistens*, por más que la imprevisión de muchos autores les impida advertir que la razón última y más determinante de la repugnancia existente entre el ontologismo y la metafísica del Doctor Angélico anida en el panteísmo franco o embozado que impregna las propias raíces de aquel sistema. Los intentos de conciliarlo con el tomismo siempre han de ser vanos: al atribuir a la filosofía primera una teorización del ser en cuanto ser, el ontologismo descarta que su sujeto sea el ente en común; en la medida en que identifica la esencia del hombre con el acto de la autoconciencia, recusa la distinción real del ser y de la esencia del ente compuesto, y, por fin, termina reputando superflua toda demostración de Dios en nombre de la intuición inmediata de su idea pretendidamente inmanente al espíritu del cogitante humano».

No obstante cada uno, según sus intereses, mantienen la intención de salvar las substancias. Como dice el mismo Sacchi sobre las filosofías en general del s. XX: «La determinación del ente en cuanto ente como el sujeto de la filosofía primera y su ordenación epistémica al conocimiento de Dios *sub ratione entis*, el comienzo y el fin del raciocinio metafísico desplegado por Santo Tomás y los miembros de su escuela, han tropezado con una resistencia tenaz en la ontología del siglo XX. La oposición al tomismo, si bien desparejamente, se ha verificado a través de la conjunción de las vertientes afectivistas del agnosticismo y de un movimiento que, habiendo labrado una intensa huella en la historia del pensamiento moderno, todavía persiste en mostrar una vitalidad sorprendente: el ontologismo»⁷⁹.

76 Ibidem.

77 SACCHI, Mario Enrique. Op. cit. p. 521.

78 *Metaphys.* Λ9: 1074b.34–35. Subraya Sacchi, citando a O. Argerami (pensar y Ser en Maurice Blondel, p. 118), que esta expresión aristotélica «aunque genial, resulta totalmente inadecuada».

79 SACCHI, Mario Enrique. Op. cit. p. 518.

La razón de esta insistencia en la conservación de las sustancias es que de allí deriva su lógica sin la que, como veremos más adelante, sería imposible deshacer algunas paradojas que incluso el Análisis no logra resolver (como sostiene Beuchot). Para ilustración⁸⁰, el lógico polaco J. M. Bochenski afirma que Pablo de Venecia — 1372–1428—, filósofo y teólogo, encontró 14 soluciones a la paradoja del mentiroso⁸¹. Por otra parte, los lógicos escolásticos conocieron y estudiaron las antinomias. Juan Roig Giornella S. I. (y también Beuchot) propone un tratamiento metafísico de las antinomias a través de la noción de analogía.

2.4 CRÍTICAS DEL ANÁLISIS FILOSÓFICO AL TOMISMO

Dijo Carnap alguna vez que «en verdad los metafísicos son músicos sin capacidad musical»⁸² refiriéndose a los que usan del *pensamiento puro* o de la *intuición pura* y que pretenden prescindir de la experiencia. En tal caso el recurso a la metafísica no es más que el retorno del mismo mito, prosigue Carnap: «hallamos que la metafísica surge de la necesidad de dar expresión a una actitud emotiva ante la vida; a la postura emocional y volitiva del hombre ante el medio circundante, ante el prójimo, ante las tareas a las que se dedica, ante los infortunios que le aquejan». Podría decirse que Carnap ve un cierto parecido entre el origen de la metafísica y el origen de la religión (como afirmaba Hume al decir que el origen de la religión es el miedo). Para la Filosofía Analítica los enunciados de los metafísicos de lo trascendente, o se retrotraen a experiencias mediante la definición de sus términos, o simplemente carecen de sentido. Esa carencia de sentido la muestra el análisis lógico del lenguaje. El mismo Rudolf Carnap sostiene que sólo hay dos clases de enunciados con interés para la filosofía: los enunciados fácticos, cuyo contenido lo provee en última instancia la ciencia o la experiencia, y los enunciados formales,

80 Vide: BOOLE, George. Op. cit. p.44

81 Es una de las más antiguas paradojas semánticas, atribuida a Eubúlides de Megara o bien, según otros, a Epiménides de Cnossos. Parece que en su versión inicial se formula de la siguiente manera: «Epiménides, el cretense, dice "todos los cretenses son mentirosos"». ¿Miente Epiménides o dice la verdad? La respuesta es que miente y a la vez dice verdad, lo cual hace de la frase un pseudoenunciado, o un enunciado mal construido. Esta paradoja preocupó mucho a los antiguos y se dice que Crisipo, filósofo estoico del s. III a.C., escribió sobre ella seis tratados y que Filetas de Cos murió por no haber sabido darle solución. Otras versiones plantean más simplemente: «Lo que digo es falso» formulación que se denomina del «Pseudomenon», o bien: «Este enunciado es falso». La paradoja del mentiroso, con todas sus variantes, ha tenido como función replantear las nociones de verdad y falsedad y las dificultades lingüísticas de la autorreferencia.

82 La superación de la Metafísica mediante el análisis del lenguaje (1932).

cuya forma y consistencia estudia la lógica, una división que entraña significativamente la negación del sintético a priori kantiano. Es decir, no hay ningún *a priori* informativo sobre la realidad. Lo *a priori*, y lo único necesario, es la forma lógica y el principio de identidad. El reino de la necesidad es un reino vacío de contenido. También contra la noción de necesidad dicen los filósofos positivistas que nada hay necesario en la realidad, ni hay nada en ella que pueda justificar la necesidad de ninguna afirmación, física, psicológica, o ética, sobre lo que es. Sólo la lógica (y la matemática), precisamente por carecer de contenido, es necesaria⁸³.

Visto que el análisis del lenguaje es la herramienta que pone en evidencia la carencia de sentido cuando la hay, se debe aceptar entonces que dicho método no es igual al análisis semántico del lenguaje. Análisis este que se encuentra en la lógica aristotélico-tomista. Una lectura analítica de la lógica formal Escolástica (o Tomista) diría que este sistema no es completo, que le faltan axiomas, razón por la cual no es un sistema decidible (de allí que Wittgenstein afirme que sus proposiciones, las de la metafísica, no son verdaderas ni falsas, sino carentes de sentido), aún cuando ambas lógicas (la formal y la simbólica) se dicen ambivalentes (se puede «decidir» entre valores de verdad). La indecidibilidad de los enunciados elaborados dentro de la lógica aristotélico-tomista, radicaría en que no es posible, por su estructura no unívoca, afirmar que la totalidad de sus fórmulas son válidas (sintaxis) o que su método no evidencia formalmente cuándo se tiene un teorema (semántica). Quédenos claro, pues, que la lógica aristotélico-tomista dista de la analítica lo que el *Organum Aristotelicum* del *Novum Organum* del canciller Bacon. «Los neopositivistas, que siguen a Frege en su criterio de analiticidad para definir las matemáticas, no creen en la posibilidad de que haya una manera de pensar fuera de la ciencia y de la lógica; el propio Ludwig Wittgenstein (1889-1951) del *Tractatus* explica que nos sería imposible decir qué aspecto tendría un mundo ilógico⁸⁴ y que los problemas filosóficos descansan en una mala comprensión de la lógica de nuestro lenguaje»⁸⁵.

La crítica al aparato lógico y metafísico de la escolástica van de la mano. Ningún filósofo analítico está dispuesto a aceptar la existencia de substancias. En casos como el de Wittgenstein y Quine⁸⁶ hallamos una oposición radical a considerar la substancia como algo útil a la Filosofía. El mismo Wittgenstein, consecuente con su

83 Cfr. GARCÍA ENCINAS, María José. Op. cit. p. 91-92.

84 *Tractatus Logico-Philosophicus* 3.03-3.032

85 PÉREZ HERRANZ, Fernando Miguel. La filosofía y sus lógicas. p. 32.

86 Cfr. SANTOS AGUILERA, Napoleón. Op. cit. p. 54

nominalismo, planteaba sus dudas⁸⁷ sobre la validez de la distinción entre la esencia y el accidente en los objetos. Las esencias y los accidentes, o las sustancias y los accidentes, no son más que atributos. Tales distinciones no son objetivas. Eso que la lógica aristotélico–tomista llama esencias y accidentes pasan a ser del mismo orden de cualquier otro atributo. En el Análisis Filosófico todos los atributos serán del mismo tipo o categoría lógico-ontológica.

Otros filósofos analíticos⁸⁸ plantean la posibilidad de contemplar el problema de la identidad de la sustancia a través del cambio (sustancias vs. accidentes) sin tener que recurrir al concepto aristotélico–tomista. Por ejemplo para Russell la sustancia se puede concebir como un «haz o fajo de cualidades». Son las cualidades las que nos permiten la identidad o identificación a través del cambio. Este concepto de «haz de cualidades», según los analíticos, sí nos informa o da cuenta de la identificación. Otros sostienen, como Gustav Bergmann, que lo importante para la identificación de la sustancia es el aspecto material, pero no confundiéndolo con algo físico, sino viéndolo como un elemento vacío. Finalmente, los hay, como Douglas C. Long, que la consideran como individuo cualificado.

Si el Tomismo se define en función de la Teología, el Análisis lo hace en función de la Ciencia (ver referencia de la nota al pie 12). Quizá por esa dicotomía entre ciencia y religión se ha atacado la tradición escolástica como tradición dogmática antes que como escuela filosófica. De hecho para la filosofía positivista y para el Análisis el «argumento de autoridad» es visto como una versión del *argumentum ad verecundiam*, con lo que la filosofía del Doctor Angélico y la de cualquier otra autoridad pierde todo respeto en cuanto no valen *per hominem* sino *per se*. Para la muestra, transcribimos la opinión de un estudiante de filosofía cerca de la década de los años 20 del siglo pasado: «A non-scholastic student of St. Thomas a generation ago thus adjudged the scholastic spirit: "The scholastic does not work like the systematizer of our own day, who studies the phenomena of real life and by proper analysis tries to reduce them to definite laws. His interest is exclusively directed to gathering the pronouncements of the past, the authorities of ecclesiastical and scientific teaching, and weaving them into a system harmonious in all its points by means of a proper interpretation-therefore to constructing a system, not from a close observation of the actual life of his time, but out of an assiduously collected body of sentences of former authors"»⁸⁹.

Acusa este estudiante de no hacer observaciones sobre la vida real ni de ser actual

87 Tractatus Logico-Philosophicus, 2.021

88 Cfr. Santos Aguilera, Napoleón. Op. cit. pp. 55–56

89 MICHEL, Virgil. Why Scholastic Philosophy Lives. p. 167.

(en efecto la Escolástica desdeña las cuestiones contingentes en virtud de algo más universal). Su reclamo es el mismo que se le comenzó a hacer a la metafísica con el nacimiento de la ciencia moderna. «La ontología, o metafísica, o cosmología general, cayó en descrédito en cuanto nació la ciencia moderna y se la considera muerta desde Kant. Se le negó el derecho a la existencia por pretender competir con la ciencia sin usar sus métodos, llegando así a conclusiones ridículas acerca de la realidad. Es cierto que hubo ontólogos después de Kant y algunos de ellos de importancia, tales como Hegel, Lotze, Peirce, Hartmann, Alexander, Russell, Whitehead, Lesniewski, Lewis, Scholz, Goodman y algunos más. Pero la atención de los filósofos estaba acaparada principalmente por la lógica, la gnoseología y la ética. Muy pocos filósofos se han interesado en nuestro siglo por cuestiones generales acerca del ser y del devenir. Y cuantos trabajaron estos campos estuvieron reñidos, sea con la ciencia formal, sea con la ciencia fáctica, sea con ambas»⁹⁰.

⁹⁰ BUNGE, Mario. Ontología y ciencia. En: *Dianoia*, México D.F. : Año 21, No. 21 (1975) p. 50

3 LUGARES O ASPECTOS COMUNES ENTRE EL TOMISMO Y EL ANÁLISIS FILOSÓFICO

3.1 APORTES COMUNES ENTRE AMBAS FILOSOFÍAS

Cuando nos parece que vemos una persona que nos resulta conocida o que se asemeja mucho a alguien que conocemos, lo que acaba de suceder obedece al mecanismo de asociación de datos previos a objetos nuevos de nuestra mente. Pero cuando se quieren asociar dos doctrinas que lo único que tienen en común es que hacen parte de la filosofía —aún cuando por filosofía no siempre se ha entendido lo mismo—, hay que recurrir a algo más que ver datos reconocibles por igual en ambos discursos. Hay que, entonces, recurrir a formas más universales que puedan explicarlos por igual, algo así como una *scientia* más general que explique la subsistencia de estas dos (como lo que sucede con la teoría de la Relatividad Especial de Einstein, que unifica la electricidad y el magnetismo como dos manifestaciones de una misma fuerza).

¿Por qué procederemos así? ¿No podrá ser esto una forma encubierta de metafísica? Puede parecer que incurrimos en un error metodológico al presuponer *a priori* que hay principios más generales que permiten explicar no sólo la existencia de dos discursos distintos sino su posible relación. Pero no hay tal vicio formal, pues la suposición arbitraria *a priori* es aparente en cuanto, por el sólo hecho de ser filosofía, ya entrañan el aspecto común de la búsqueda de la verdad y el recurso al rigor argumentativo, que es la intención prístina de la filosofía. Queremos decir con esto que hay una intención (la verdad) y un determinante metodológico (el rigor) que de ninguna manera son presupuestos (prejuicios si se quiere) de orden metafísico, hecho que nos garantiza la inclusión de ambos discursos en el mismo gran conjunto de la filosofía. Así pues, para poder afirmar, con argumentos sólidos, que efectivamente hay relaciones entre la ontología o la lógica Tomista y el Análisis Filosófico, podríamos proceder de dos formas:

1a) Buscar un universo de discurso útil a toda metafísica⁹¹ (que es el procedimiento de Mauricio Beuchot).

91 Cfr. SANTOS AGUILERA, Napoleón. Op. cit. p. 39-40.

2a) Definir qué clase de enunciados son útiles, veraces y con sentido para ambas filosofías.

Estos dos problemas no son propiamente *diafilosóficos* (o metafilosóficos), como pretendemos arriba al hablar del horizonte de verdad y rigor, sino lógicos. Los problemas *ad extra* de la lógica y la ontología, es decir, los problemas *diafilosóficos* que lista Beuchot⁹², que pueden ayudarnos a vincular ambas filosofías son:

1o) ¿Hay incompatibilidad entre la filosofía analítica y la filosofía tomista?

2o) ¿Cómo se predica el ser en la metafísica aristotélico–tomista y en las metafísicas analíticas?

Creemos que la vía más propicia para vincular el Análisis con el Tomismo está primero en definir si hay enunciados de orden ontológico compatibles entre ambos modos de filosofar (esto lo profundizaremos en 4.2) y luego en aclarar cómo se predica el ser en ambas para decidir si hay compatibilidad entre ellas. Centrémonos, para comenzar, en las cuestiones de suyo comunes a fin de hallar el universo de discurso común.

Para empezar debe considerarse que el Análisis admite de cierta forma la noción de verdad como adecuación (*adæquatio rei et intellectus*). Es conocida, por ejemplo, la teoría semántica de la verdad que desarrolló Tarski a partir de la noción de correspondencia, o también la teoría russelliana de las descripciones. No obstante Strawson hace una crítica, aunque no una descalificación, de estas posiciones (Vide: Análisis y Metafísica, especialmente el capítulo 7). En cualquier caso, y para efectos de un análisis concienzudo, no se debe olvidar que la verdad como *adæquatio*, antes que ser verdad lógica, es verdad epistemológica. Como la verdad no es propiedad exclusiva de una escuela, y los filósofos escolásticos lo saben; cualquier verdad que alcance el conocimiento humano es bienvenida en el discurso filosófico:

Tanto Santo Tomás cuanto quienes han suscrito y prolongado sus principios a lo largo de los siete últimos siglos han entendido, y con razón, que ninguna ciencia —tampoco, por ende, la ciencia del ente común— se puede reducir al conjunto de tesis sustentadas por una escuela filosófica cualquiera. El tomismo cree que la metafísica se nutre de las verdades conquistadas por la razón humana a través de la especulación metódica de su sujeto. No hay otra metafísica que no sea aquella imbricada

92 Vide: SANTOS AGUILERA, Napoleón. Op. cit. p. 26.

en tales verdades. Por eso los discípulos de Santo Tomás se han abocado a cultivar la metafísica *ut sic*, habiendo hallado en la obra del Doctor Angélico los principios, los análisis y las conclusiones donde la filosofía primera ha adquirido su constitución formal como la auténtica ciencia del ente en cuanto ente. De ahí que toda precisión de la razón humana que convenga con dichos principios, análisis y conclusiones tenga cabida dentro del acervo sapiencial de nuestra ciencia, quienquiera la proponga en cualesquiera tiempo y lugar.

Esta universalidad de la metafísica tomista le permite oficiar al modo de una suerte de *lingua franca* gracias a la cual el género humano es capaz de arribar a la feliz comunión en el conocimiento de las verdades supremas cosechadas por nuestra razón librada al ejercicio de sus solas fuerzas naturales. En efecto, la metafísica es el saber cuya unidad congrega a los hombres en la inteligencia de los primeros principios y de las primeras causas de todas las cosas que son merced a la virtud del ser que las entifica, esto es, confiriéndoles la razón propia de entes. La afirmación humana de esta verdad, especulada de un modo inigualado por Santo Tomás de Aquino, faculta a los hombres para captar la participación del ser en el universo de todas las cosas que son, pues todas ellas son, sencillamente, porque el ser no sólo es el primer principio activo intrínseco a sus entidades, sino incluso aquello en lo cual comunísimamente se encuentran reunidas y asociadas entre sí, o bien, según la expresión del Aquinate, *Res ad invicem non distinguuntur secundum quod habent esse: quia in hoc omnia conveniunt*⁹³»⁹⁴.

El Análisis puede no admitir la posibilidad de inteligir primeros principios ni primeras causas, pero su isomorfismo (ver cuadro en la página 25) puede ser el supuesto que apoye la noción de analogía: «Bochenski (en la línea formalista) parte de la sintaxis y aborda varios problemas del discurso analógico: ya que "la analogía se basa en la relación de propiedades formales entre términos", la analogía puede definirse como una relación entre dos términos de la misma forma, dos cosas y dos propiedades de esas cosas»⁹⁵.

La ponderación extrema o la incompreensión de la analogía (por confundírsela con la metáfora) lleva o bien a un eclecticismo, o bien a un asistematismo que ni el Análisis ni el Tomismo soportan. Para estas dos corrientes un enunciado cualquiera no puede «querer decir» sino que simplemente dice. Que el Tomismo predique el ser analógicamente no significa que sus enunciados sean equívocos. Sale a flote de

93 Summ. c. Gent. I 26.

94 SACCHI, Mario Enrique. Op. cit. p. 528.

95 SANTOS AGUILERA, Napoleón. Op. cit. p. 48.

nuevo el espíritu de rigor metodológico común a ambas filosofías. Si algo tienen en común sus lógicas es que la única interpretación posible de algún enunciado es la decisión de que este sea verdadero o falso. La razón de que no se pueda admitir otra clase de interpretación libre, es que asumir que esta es dable en todos los grados de la realidad (desde los enunciados hasta los hechos) es asumir *a priori* que sólo existe la falsedad, pues de lo falso se puede concluir cualquier cosa (*ex falso quodlibet*), con lo que estaríamos en el terreno de un sistema inconsistente (para el Análisis) o intrínsecamente malintencionado. Por razones de este estilo ni el Tomismo ni el Análisis se compaginan con filosofías nihilistas: «Al desentenderse de la lógica, esta filosofía (el nihilismo) desemboca en experiencias religiosas o en actividades literarias. Por eso, la negación radical de la lógica es un movimiento más literario y artístico que filosófico. El escritor Julio Cortázar considera que la humanidad occidental se equivocó de camino y, a fin de subsanar el error, pretende subvertir, por la vía literaria, las estructuras lógicas griegas (como su idolatrado *ché* Guevara lo haría por la vía de la violencia)»⁹⁶.

Sobre el método científico Tomás de Aquino sostiene, en la *Summa Theologiae*, que «existen tres modos de proceder (o de métodos) en las ciencias: el primero es por demostración, que da origen a la ciencia que corresponde a la "física", abarcando bajo esta denominación a todas las ciencias demostrativas. Un segundo modo, que parte de lo probable y da lugar a la opinión, corresponde a la "dialéctica"; y un tercero, que de ciertas conjeturas induce una cierta sospecha o persuasión, es el propio de la "retórica". Y concluye sosteniendo que los tres "pertenecen a la prudencia propiamente dicha, ya que ésta razona a veces basándose en principios necesarios, otras, en verdades probables; y otras, en conjeturas" [S. T., II-II, q. 48, a. 1c.]»⁹⁷. El Tomismo no se opone a la ciencia positiva, sólo que la ve como un aspecto de toda la ciencia. Dicho en términos aristotélicos, la ciencia como hoy la entendemos, es sólo el conocimiento de las cosas por su causa eficiente, desconociendo la formal, la material y la final.

En cuanto a las substancias ya hemos dicho que el Análisis no admite que sean algo empíricamente cognoscible, pero bien puede hablarse de ellas como una especie de clase o de atributo:

Quine toma de la biología un argumento para apoyar el que tenemos de manera natural un espacio innato de cualidades, por el que percibimos y distinguimos ciertas propiedades de las cosas que, si no percibiéramos, ya habríamos desaparecido como especie, al impedirse la adapta-

⁹⁶ PÉREZ HERRANZ, Fernando Miguel. *La filosofía y sus lógicas*. p. 41.

⁹⁷ MASSINI CORREAS, Carlos Ignacio. *Op. cit.* p. 50-51.

ción y respuesta a la selección natural. De ahí es fácil derivar que también conocemos de manera natural otras propiedades de las cosas que son de lo más necesarias, como su individuación o su unidad per se, esto es, la sustancialidad como distinta de la mera agregación. Y lo que conocemos empíricamente llega a un conocimiento más perfecto en el intelecto. Así captamos, de manera trascendente a la *empiría*, que la esencia universal se da concretizada en forma de sustancia individual.

[...]

¿Es natural o arbitraria la delimitación que hacemos de lo que es sustancia? Los agregacionistas han optado por la vía arbitraria, convencional; pero, poco a poco, en la misma filosofía analítica se va robusteciendo la intuición fundamental aristotélico-tomista: conocemos como clases naturales (*natural kinds*) los individuos humanos o personas, los individuos orgánicamente estructurados del mundo biológico y, a partir de ellos, los demás, i.e. las restantes sustancias⁹⁸.

La Filosofía Analítica ha enriquecido la problemática⁹⁹ sobre las nociones de esencia y existencia al hacer el análisis conceptual de las nociones de identidad y necesidad, con lo que ha generado nuevos y más rigurosos planteamientos sobre la esencia y la existencia y, de paso, ha beneficiado a la postura tradicional. Así esta actividad analítica le ha ganado al Análisis nuevas posturas como el anti-esencialismo y el esencialismo (con tres departamentos: realismo conceptualista, conceptualismo antirealista, realismo anti-conceptualista). Sobre la noción de sentido y significado tenemos que «Wittgenstein había partido del hecho de que las proposiciones metafísicas carecían de sentido, porque a ciertos signos que se encuentran en ellas no se les podía dar ningún significado. Los nombres sólo tienen significado en el contexto de la proposición¹⁰⁰ y la proposición tiene sentido en cuanto que es una imagen de un contenido objetivo posible. Pues «lo que la imagen representa es su sentido»¹⁰¹. El problema del significado sería para Wittgenstein, incluso en su filosofía tardía, uno de los problemas centrales»¹⁰².

98 BEUCHOT, Mauricio. La Sustancia en Santo Tomás de Aquino y algunas críticas de la Filosofía Analítica. Op. cit. pp. 26–27.

99 Cfr. SANTOS AGUILERA, Napoleón. Op. cit. p. 42-43.

100 Tractatus Logico-Philosophicus, 3.3

101 Ibid. 2.2221

102 RÖD, Wolfgang. Op. cit. p. 388

3.2 LECTURA ANALÍTICA DEL TOMISMO

Que hayan intereses y problemas comunes entre el Tomismo y el Análisis no es razón suficiente para aducir que por eso hay compatibilidad. Problemas comunes tienen todas las corrientes filosóficas y eso no las hace compatibles, como lo hicimos notar en 1.2. Aún así, han habido filósofos analíticos interesados por la obra de Santo Tomás de Aquino. Según afirma Sixto José Castro¹⁰³, este interés se lo deben los filósofos analíticos al trabajo del filósofo británico Peter Geach, «quien elaboró importantísimos estudios analíticos sobre la obra del Angélico. En su línea, M. Beuchot ha considerado que tanto la filosofía analítica como la tomista pueden enriquecerse de un diálogo mutuo puesto que ambas se ocupan de problemas filosóficos comunes y llegan a desarrollar tesis semejantes, hasta el punto que puede establecerse una relación de determinadas tesis del Aquinate con otras tantas de Russell, Quine y Strawson, o Frege y Peirce»¹⁰⁴.

Napoleón Santos (discípulo de Beuchot) afirma que no es necesario renunciar a la «lógica clásica» (la de los analíticos) para abrirse a temas como la analogía del ser: «Es evidente, me parece, que mientras su lógica se mueva en este uso, no permitirá dicha apertura, pero ¿por qué los analíticos no permiten tal apertura?, ¿cómo enfrentan los argumentos tomistas?, ¿cómo hablan de la pluralidad?, etc. Estas y otras preguntas son pertinentes, me parece, porque por algo la lógica de los analíticos, llamada "lógica clásica", es la lógica útil en nuestros días. ¿O acaso un problema metafísico como el estudio del ser es suficiente para cambiar de lógica?»¹⁰⁵.

Tomás de Aquino no cree en objetos abstractos ni necesita postular un reino de lo objetivo real. Cosa que le da ventajas sobre Frege: «J. Lamont, basándose en P.T. Geach analiza el uso que Tomás de Aquino hace del término «forma», al que aplica la distinción fregeana entre una propiedad (*Eigenschaft*) de un concepto y una característica o nota de un concepto (*Merkmal*), para mostrar la superioridad de Tomás sobre Frege, pues éste se ve obligado a postular que los pensamientos son objetos abstractos que no son actuales y que existen incluso cuando nadie los piensa. Tomás no cree en objetos abstractos: todo lo que existe es actual o una propiedad de algo actual. Los pensamientos, formas con *esse intentionale*, son actualizaciones de seres que son actuales. Por tanto hay ventajas de la opinión de Tomás sobre la de Frege: Tomás no necesita postular ese tercer reino de lo objeti-

103 Castro, Sixto José. En torno al tomismo analítico. En: Estudios Filosóficos, Valladolid : No. 140, Vol. XLIX (2000); p. 156–157.

104Ibidem.

105 SANTOS AGUILERA, Napoleón. Op. cit. p. 51.

vo no real, ni debe encarar la inconsistencia que resulta cuando Frege dice que los conceptos y los pensamientos existen solos, haciendo creer que los conceptos son una clase de objeto, si bien de tipo atemporal e inmaterial. Si reemplazamos los conceptos de Frege por las formas de Tomás, los argumentos de Frege de que la existencia es una propiedad de conceptos pueden cambiarse en argumentos para que la existencia sea una propiedad de formas»¹⁰⁶. Ejemplos como este denotan que una lectura analítica de Santo Tomás podría permitir comprender mejor algunos aspectos de su pensamiento.

Con todo el interés que pueda suscitar el Doctor Angélico entre algunos filósofos analíticos, no es dable hablar de un «Análisis Tomista». Profesar el Tomismo¹⁰⁷ supone un compromiso primario con la metafísica aristotélico-tomista que ningún filósofo analítico está dispuesto a admitir. Es posible, sí, ser un filósofo analítico que ofrece lecturas sobre la filosofía de Tomás de Aquino pero sin compromiso con su doctrina del ser.

3.3 LECTURA TOMISTA DEL ANÁLISIS (TOMISMO ANALÍTICO)

Sobre la posibilidad de un «Tomismo Analítico» se empezó a hablar, en el ambiente filosófico anglosajón, desde la década de los 90 del siglo XX. Aunque hay antecedentes en la década del 50, no es hasta entonces que se empieza a hablar de la aplicación del método analítico al Tomismo. Antes de eso el neotomismo, impulsado por León XIII con la encíclica *Aeterni Patris*, estaba centrado en preservar la eminencia del legado de Santo Tomás y se «cuidaba de los peligros derivados de los ensayos destinados a conjugar arbitrariamente los principios supremos de la *philosophia perennis* con la médula del pensamiento moderno»¹⁰⁸.

El tomismo analítico es una «diafilosofía», dice Sixto José Castro¹⁰⁹, es decir, «una puesta en diálogo del pensamiento de Tomás de Aquino con el proyecto analítico. J. Haldane sostiene que el Tomismo Analítico “busca desplegar los métodos e ideas de la filosofía del siglo XX —del tipo dominante en el mundo angloparlante— en conexión con el amplio marco de ideas introducidas y desarrolladas por Tomás de Aquino”. Fundamentalmente se trata de autores que, partiendo de la hipótesis de

106 CASTRO, Sixto José. Op. cit. p. 158.

107 Cfr. Ibid. p. 159.

108 Sacchi, Mario Enrique. Op. cit. p. 510. Cfr. con nuestra observación sobre la desviación de este espíritu en la página 6 de esta monografía.

109 Castro, Sixto José. Op. cit. p. 156.

una cierta semejanza entre ambas escuelas, han hecho lecturas y reinterpretaciones de diversas cuestiones desarrolladas por Tomás de Aquino con criterios analíticos o con las herramientas que proporciona esta escuela filosófica, al tiempo que se han servido de la Filosofía Tomista para superar ciertos errores presentes en el camino recorrido por la Filosofía Analítica, al considerar que ya se habían dado en el pensamiento medieval, especialmente en los desarrollos del nominalismo».

A esta altura de la exposición nos preguntamos: ¿Por qué es más flexible el Tomismo a ser analítico que el Análisis a ser metafísico? Por un lado no se debe olvidar que tanto los filósofos analíticos que se han interesado por estudiar a Tomás de Aquino, como los filósofos neotomistas que han querido introducir el Análisis en la filosofía tomista, no querían renunciar a ninguno de los valores propios de cada una de las dos tradiciones. Es decir, en ambos casos se supone que hay un convencimiento —o el sentimiento de una necesidad— previo de que cada una de ellas puede aportar algo a la otra¹¹⁰. Una explicación de este fenómeno es que, a pesar de su endilgado dogmatismo, el Tomismo es más abierto a la discusión que otras tradiciones filosóficas (el mismo método escolástico tiene como instrumento la *disputatio*): «Santo Tomás define la disputa como "el acto silogístico de uno con otro para mostrar algo que se ha propuesto". Aquí el término "silogístico" sólo indica que se usa el silogismo como la forma más perfecta de argumentación, pero conteniendo todas las demás formas argumentativas como menos perfectas. Es decir, la definición no restringe la argumentación al silogismo, sino que admite otras formas no silogísticas, más allá de la herencia aristotélica (incluyendo, por ejemplo, la aportación estoica y la aportación ya medieval) como instrumentos para que discutan el proponente y el oponente. Son los instrumentos de la disputa»¹¹¹.

Respecto al ontologismo del Análisis, algunos filósofos neotomistas (entre ellos Beuchot¹¹²), proponen una visión analógica del «ente», la cual no sólo permitiría salvar de la oscuridad a la lógica sino, incluso, a otros campos del pensamiento como la ontología misma. La lógica analítica se mueve en un sentido univocista porque le hace falta mayor diferenciación (pluralidad) semántica, dice Beuchot, lo que la limita para abrirse a una ontología plural (más propia del Tomismo). Es que un «cálculo de predicables»¹¹³ tendría una cierta ventaja sobre el «cálculo de identidad», pues

110 Recuérdese también, como decimos más atrás, que para algunos neotomistas como Beuchot el Tomismo permite resolver ciertos paralogismos. Ver también sobre el tema: GAMBRA, José Miguel. Aristóteles y la paradoja de la denotación. Op. cit. p. 9 (Cap. 4: la interpretación escolástica).

111 Beuchot, Mauricio. Las falacias en la teoría de la argumentación. Op. cit. p. 28–29.

112 Cfr. Santos Aguilera, Napoleón. Op. cit. p. 39.

113 Cfr. GAMBRA, José Miguel. Op. cit. p. 25.

facilitaría resolver paradojismos o falacias sin tener que introducir excepciones en lo referente a la materia a que pueda aplicarse (caso de Russell), no necesita hacer uso de distinciones artificiosas.

Por último, no está de más recalcar que el rigor lógico y argumentativo de la Filosofía Analítica puede ser un correctivo necesario para determinadas interpretaciones de Santo Tomás¹¹⁴, además de que podría ayudar a decidir cuáles lecturas del Aquinate son valiosas y cuáles no, puesto que, indudablemente, Santo Tomás soporta el estudio analítico.

114 Cfr. Castro, Sixto José. Op. cit. p. 159.

4 SÍNTESIS

Desde que el cristianismo se convirtió en la religión oficial del Imperio Romano, la Iglesia Católica ha sido la única salvaguarda de la razón, especialmente frente a los agnósticos, y al Islam que se dedicaron, en el mejor de los casos, a traducir pero no produjeron nada. Esta es la motivación de Gustavo Bueno para su aporte a la obra colectiva «Dios salve a la razón»¹¹⁵. «La teología católica mantuvo siempre criterios aristotélicos y platónicos en el fondo. Impostó la filosofía griega en la teología dogmática: La paradoja es que lo racional del cristianismo está en su teología. [...] El catolicismo es la máxima racionalidad que cabe dentro de la Revelación».

Aún cuando el pontífice reinante ha confirmado el Tomismo como la filosofía con la que se debe formar a los sacerdotes, tal reivindicación ha sido asumida con timidez por algunos sectores de la misma que, al menos tácitamente, han desistido del proyecto neotomista —al menos así ha sido desde la segunda mitad del siglo XX. Creemos que es más acorde con el pensamiento católico que la Iglesia siga abogando por el Tomismo antes que por amalgamarse con alguna otra corriente. Siguiendo esta tesis de la racionalidad productiva del cristianismo, nos encontramos un ejemplo de Marquínez Argote¹¹⁶: «Personalmente sospecho que el "odium adversus Scholasticam", constante histórica desde los días de Petrarca hasta hoy, no es completamente gratuito. En el fondo de las críticas renacentistas, en la forma excesivamente mordaces, subyace un legítimo deseo de encauzar la filosofía por caminos más realistas, menos indirectos y conceptistas. La escolástica, como expuse en mi obra *En torno a Zubiri*, es un realismo mediato, ideista. Ello explica también que el genio español, rabiosamente realista, nunca se sintiera a gusto dentro de los estrechos esquemas conceptuales del escolasticismo ortodoxo. Vives, Suárez, Balmes, Amor Ruibal, etc., rompieron lanzas en muchos casos en favor de tesis más realistas, haciendo múltiples goteras en el edificio escolástico. En realidad les sublevaba el inconsciente ideismo (consciente para ellos bajo algunos aspectos), en el que secularmente ha dormitado el quehacer escolástico. Con la obra de Zubiri nuestro capital defecto ha quedado, creo que para bien de la Escolástica, totalmente al descubierto».

115 Benedicto XVI, Gustavo Bueno, Wael Farouq, André Glucksmann, Jon Juaristi, Sari Nusseibeh, Javier Prades, Robert Spaemann, Joseph H. H. Weiler. Dios salve la Razón. Madrid : Encuentro, 2008. 200 p. En Internet puede verse una entrevista televisiva donde Gustavo Bueno expone este argumento: <http://www.youtube.com/watch?v=c07JuehWeTs> (consultado en febrero de 2011).

116 MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán. Teilhard de Chardin y Xavier Zubiri, dos posturas gemelas frente a la escolástica. En: Revista Análisis, Vol. 22, No. 44, (1986); pp. 87-88.

Prueba de que el Tomismo puede estar en diálogo con el pensamiento humano sin perder su esencia (sin contaminarse, si se quiere usar la expresión) es que el suarismo era ya filosofía moderna: «The indisputable influence exerted by Spanish Scholasticism on modern thought is due to the fact that this Scholasticism was something that belonged to the "modern spirit." If it does not always seem so, it is because historians, even historians of philosophy, have put too much emphasis on the externals of terminology, and have abandoned the more important understanding of the meanings of the terms used»¹¹⁷.

Fruto de ese diálogo es que desde que el Tomismo entró en contacto con el Análisis, siendo en apariencia inconciliables, han nacido nuevas ideas y aclarado problemas. Semejante contacto es un acontecimiento comparable, en palabras de Wolfgang Röd¹¹⁸, «con la unión de la metafísica platónica del conocimiento y el pensamiento empírico-científico en la filosofía aristotélica o con el contacto del empirismo y racionalismo en la filosofía de Kant».

4.1 LA CUESTIÓN EPISTEMOLÓGICA

Estudiar los problemas del conocimiento, y especialmente del conocimiento científico, es la razón de ser originaria del Análisis Filosófico. Este conocimiento debe estar fundado en y garantizado por la certeza empírica:

Los datos sensoriales son, de manera ejemplar, una especie de objetos en cuya existencia no creería nadie si no le obligara a creer en ella la reflexión de que sin la aceptación de la existencia de estos datos sensoriales no es posible hacer nada. Normalmente, uno diría que para la descripción de la situación de percepción bastan dos objetos: el hombre que percibe y aquello que él percibe; y que no hace falta un tercer objeto. Así, pues, el hombre y el árbol y no en medio de ambos la percepción del árbol, la impresión del árbol, el dato sensorial del árbol. Sin embargo, los datos sensoriales juegan bajo los más diversos autores desde Descartes, pasando por Locke, Berkeley, Hume, Kant y otros (*Perceptio*, *idea*, *Anschauung*) un papel dominante en la teoría del conocimiento, cuya tarea principal ha sido, hasta ahora, saber cómo pueden ser sometidos a la revisión de los datos sensoriales los enunciados acerca

117 FERRATER MORA, José. Suárez and Modern Philosophy. En: Journal of the History of Ideas, Pennsylvania : Vol. 14, No. 4. (oct. 1953); p. 532.

118 RÖD, Wolfgang. Op. cit. p. 396.

del mundo o cómo es posible elaborar a partir de los datos de los sentidos, una imagen del mundo externo¹¹⁹.

Considérese que, a diferencia del Tomismo y de la Escolástica en general, «la historia de la filosofía no se interpreta en la tradición analítica como una sucesión coherente de doctrinas en la que las siguientes superan a las anteriores, sino como una rica colección de ideas y argumentos a los que volver una y otra vez para repensar las mismas, o parecidas, o diferentes, cuestiones»¹²⁰.

4.2 ¿HAY UNA METAFÍSICA VIABLE DESPUÉS DEL ANÁLISIS FILOSÓFICO?

Aceptar una metafísica aristotélico–tomista dentro del Análisis, supone la aporía de aceptar más de un modo de ser (en acto y potencia) pero a la vez asumir que el ser debe entenderse unívocamente. Lo que proponemos, para dicho efecto, es que o bien la Filosofía Analítica debe terminar por admitir cierta metafísica ontologista, o bien los términos metafísicos que usa, tanto ella como la ciencia, deben ser clasificados como categorías lógicas o sustituirse por otros¹²¹.

Por esta «metafísica ontologista» ha de entenderse el estudio de entidades de carácter inmanente, esto es, sólo los seres reales (comunes al Tomismo y al Análisis). Habrá que sacrificar el orden trascendente en función del inmanente, pero no por ello queda deslegitimada tal metafísica, pues, como veremos, es una herramienta poderosa para entender los usos del lenguaje metafísico en la ciencia, por ejemplo. Y es que «no hay ninguna metafísica cerrada ni universal, ninguna cosmovisión analítica de la realidad, sino muy diversas concepciones ontológicas, incluidas algunas que pueden rastrearse a lo largo y ancho de toda la historia de la filosofía; sí hay ciertos rasgos comunes, algo así como un quehacer analítico, pero es un quehacer que, como digo, por su propia naturaleza no puede definir ninguna metafísi-

119 SAVIGNY, Eike von. Op. cit. p. 147–148. Más adelante (p. 153) dice: «Si no hay un saber seguro acerca de las cosas, sí lo hay acerca de las propias sensaciones, impresiones y representaciones que estas nos provocan. Por esta razón, estos hechos de la percepción interna, estos datos sensoriales, son tan importantes desde el punto de vista epistémico».

120 GARCÍA ENCINAS, María José. Op. cit. p. 100.

121 Además, como señala María José García (Op. cit. p. 95) «Todos los debates metafísicos, la existencia de tiempo, el problema mente-cuerpo, el debate realismo-idealismo, el problema de la verdad, la cuestión sobre la libertad, o la validez lógica, se dirimen en la semántica y en el estudio crítico del significado».

ca particular y del que, por otra parte, puede cuestionarse que sea “nuevo”»¹²².

Nuestro lenguaje es metafísico por natural temperamento. Ya advertía Nietzsche que no hay ninguna razón para creer que el sujeto y la acción son dos cosas diferentes, a pesar de que se plasmen por escrito y se pronuncien por separado, sujeto y acción son una y la misma cosa. Por otro lado, todos alguna vez hemos caído en alguna falacia, fruto de los sesgos cognitivos que nos hereda la tendencia a «metafísicarlo» todo. De acuerdo a este rasgo, hay que afirmar que la lógica y la Filosofía del Lenguaje son necesariamente metafísicas. Otra cosa es que puedan aclarar cuándo lo son y cuándo no; en cualquier caso son penúltimos a la Metafísica.

Sin la natural actitud metafísica humana no tendríamos pigmentos para pintar (pues alguien, alguna vez, separó el color —el accidente— del objeto), tampoco tendríamos perfumes, ni música, ni números... ni ciencia. El mundo se debe a la metafísica.

Ya Hume en sus días hablaba de lo ilusorios (o sea que no corresponden a impresiones u objetos reales) que son ciertos conceptos de la ciencia, como tiempo, espacio o sustancia, pero que igual son necesarios:

El que la investigación científica hace uso mas o menos tácito de hipótesis metafísicas no es difícil de establecer. Baste pensar en las siguientes: «El espacio y el tiempo no son objetos conceptuales y a priori sino la estructura fundamental del mundo material o físico», «El azar es un modo de ser y devenir, no un mero disfraz de nuestra ignorancia», «Las apariencias no son sino la superficie de la realidad», y «Todo acontecimiento consiste en el cambio de algún ente; no hay acontecimientos en sí, independientes de los objetos materiales». Éstas y otras hipótesis metafísicas intervienen de alguna manera en la investigación científica. Siendo así es deber del filósofo el ponerlas de manifiesto, sistematizarlas y evaluarlas, constituyendo así la ontología de la ciencia como nueva rama de la filosofía de la ciencia, complementaria de la lógica, la semántica, la gnoseología y la ética de la ciencia.

[...]

Dado que la ciencia pura y aplicada está imbuida de ideas metafísicas, ¿qué hemos de hacer con ellas? ¿Las dejaremos vivir una existencia secreta y pecaminosa, allende el control de la razón y la experiencia? ¿Se las confiaremos a los metafísicos de corte tradicional, que no tienen interés por la ciencia? Cualquiera de estas estrategias es tan perezosa como

122 García Encinas. Ibid. p. 89.

arriesgada [...] La metafísica es demasiado importante para dejarla en manos de los metafísicos acientíficos. Lo razonable es abordar nosotros mismos la tarea, esto es, enfrentar los científicos y los filósofos de la ciencia la magna labor de desenterrar la ontología de la ciencia y construir la ciencia de la ontología¹²³.

A partir de la segunda fase del Análisis Filosófico, una vez descubierto y analizado el lenguaje metafísico que usa la ciencia, empezó a crecer el interés por la ontología. Tal renacimiento se advirtió no sólo en los medios filosóficos sino en los científicos y tecnológicos (al fin y al cabo el círculo de Viena estaba conformado más por científicos que por filósofos, lo cual sin duda influyó en sectores no filosóficos¹²⁴). Para ese entonces (época posterior al segundo Wittgenstein), ya se había comprendido que no es que el universo tenga que ser lógicamente consistente, sino que las leyes físicas y las definiciones científicas tienen que tener significado, pues lo incoherente no significa (no tiene sentido). Con lo que la coherencia (o el sentido) no es una exigencia del universo físico sino del entendimiento humano.

Hasta aquí no hemos dicho nada nuevo. Que el lenguaje (no sólo el idioma) nos obliga a ser metafísicos es un hecho ya conocido. Que las metafísicas que por el, o a pesar de el, se produzcan sean más o menos compatibles, es cuestión de sopesar los principios comunes que permiten la relación ordenada (ver analogía geométrica en 1.2), esto es, que para hacer un legítimo ejercicio analítico dentro de la metafísica tomista y para poder hablar de metafísica ontologista a la vez, ha de encontrarse además de un universo común de discurso —como propone Beuchot— al menos un enunciado metafísico del Tomismo que tenga sentido para el Análisis. En casi todos los demás aspectos de la filosofía (gnoseología por ejemplo) podemos encontrar puntos de acuerdo, enunciados con sentido para ambas tradiciones, pero no en la metafísica.

Creemos que el único presupuesto metafísico común a ambas filosofías no es el *ser*, sino el *yo*. Está claro que el primer principio metafísico aristotélico–tomista es la *noción real de ser*. En cambio el primer principio metafísico del Positivismo

123 BUNGE, Mario. Ontología y ciencia. Op. cit. p. 58.

124 En efecto, Mario Bunge (Op. cit. pp. 50–51) lista los sectores donde se dieron disquisiciones ontológicas a partir de la segunda mitad del siglo XX, así: (a) en la filosofía de la ciencia, antes concebida como rama de la gnoseología; (b) en la fundamentación axiomática de las teorías científicas básicas, donde se nota la necesidad de teorizar acerca de los conceptos de sistema, acontecimiento, tiempo y otros; y (c) en la tecnología, que ha producido teorías extremadamente generales al par que exactas, tales como las teorías de los autómatas (y en general de las máquinas), de las redes (de cualquier naturaleza), de los sistemas de control (realizados con materiales cualesquiera), etc.

Lógico es el yo que percibe (ver 4.1). Pero si algo afirman en común estas dos filosofías es que el principio de la propia existencia es indubitable en el orden subjetivo —así como el principio de no contradicción lo es en el objetivo.

Otra afirmación común sobre este respecto es que ni el Tomismo ni el Análisis soportan una metafísica idealista, donde todo se reduce a fenómenos internos de nuestro propio yo¹²⁵, quedando negada o reducida la posibilidad de conocer toda realidad exterior. Nada más opuesto al Positivismo y al Tomismo.

La separación ocurre de nuevo cuando el Tomismo enseña que del yo existente se pueden deducir las demás realidades metafísicas (como la substancia, las causas, etc), cosa que para el Análisis no es más que una atribución arbitraria y no empírica.

En cualquier caso, creemos haber encontrado el punto de inflexión entre las dos metafísicas. Concluyendo anticipadamente:

a) ¿Es posible una metafísica aristotélico–tomista dentro del Análisis Filosófico? No. La única posibilidad es que el Análisis aceptara de algún modo la analogía del ser, o un universo de discurso heterogéneo —como propone Beuchot—, pero esto es abiertamente contrario a los postulados fundamentales del Análisis.

b) ¿Es posible una metafísica ontologista dentro del Análisis Filosófico? Si. Es más, nos atrevemos a decir que no sólo es posible sino que desde sus inicios el Análisis Filosófico ya estaba haciendo este tipo de metafísica, aunque no fuera explícitamente.

Es de notar que todos los enunciados analíticos son abarcables por el Tomismo, o al menos éste está abierto a la posibilidad de pensarlos e incluirlos en su sistema. No así en el sentido inverso, el Análisis no puede sostener todos los enunciados del Tomismo. Esto ya lo hace notar Beuchot cuando reclama un universo inhomogéneo de discurso para el Análisis Filosófico. Por su lado, Wolfgang Röd¹²⁶ reclama (acaso en consecuencia con el principio metafísico del yo existente) un estudio analítico de la realidad independiente del pensar y su reconocimiento, problemas que «tienen que ser reconocidos, dentro del marco de la filosofía analítica, como problemas que tienen pleno sentido. Esto se muestra claramente en A. J. Ayer, que se transformó de un antimetafísico radical en un defensor de la posibilidad de una

125 El mismo Wittgenstein evitó excederse con su solipsismo.

126 RÖD, Wolfgang. Op. cit. p. 386.

metafísica, cuya tarea consiste, entre otras cosas, en determinar lo que constituye la naturaleza de un hecho y qué relaciones categoriales existen entre los hechos».

Por su parte Strawson¹²⁷, al acercarse a la metafísica, se pregunta, genialmente, bajo qué condiciones se pueden identificar las cosas individuales —de la misma manera que Kant se preguntó por los juicios sintéticos *a priori*. A esta cuestión responde que la *identificabilidad* sólo es posible cuando remitimos las cosas que se han de identificar a un punto de referencia espacio-temporal, a un «aquí y ahora» en el que nosotros mismos nos encontramos. Para Strawson, el yo cognoscente y el sistema de experiencia tienen lugar en el espacio y en el tiempo, es allí donde identificamos las cosas, nos entendemos con otros sobre las mismas y las podemos reconocer al cabo de cierto tiempo. En este caso el yo cartesiano, o la mónada leibniziana, son puntos de referencia «privados» que no son suficientes como punto de referencia (entra aquí de nuevo el distanciamiento con el idealismo que dijimos arriba) ¿Cuál es la razón según Strawson? Pues que las referencias privadas no son el punto cero de un sistema de coordenadas espacio-temporal. Es decir, el primer principio metafísico para Strawson es el espacio-tiempo, mientras que para nosotros es el yo y para el Tomismo es la noción real de ser. «La categoría de la “cosa individual material” es para la ontología de Strawson fundamental, pues determina las cosas materiales espacio-temporalmente, las cuales están suficientemente diferenciadas unas de otras y son relativamente constantes»¹²⁸.

Mientras que para la mayoría de los filósofos analíticos sólo se puede hacer análisis de la metafísica¹²⁹ y en ningún momento metafísica analítica, para Strawson la metafísica no puede tener solamente carácter descriptivo (esto también lo afirmaba Wittgenstein):

Las condiciones de la posibilidad de la experiencia son sólo suficientes, pero son también al mismo tiempo condiciones necesarias. Dándose varios sistemas de condiciones suficientes de la posibilidad de la experiencia, entontonces hay que elegir entre ellos. Pero incluso cuando se encuentra un sistema semejante no se debe deducir de aquí que no se pueda dar ningún otro, antes bien, mucho más sentido tiene siempre el ir tras la búsqueda de sistemas alternativos de presupuestos con cuya ayuda pudiera hacerse comprensible la experiencia.

127 Cfr. Ibid. p. 391.

128 Ibidem.

129 Por ejemplo, María José García (¿Metafísica Analítica? Op. cit.) sostiene que no hay metafísica analítica (si por ésta entendemos un corpus de conocimiento más o menos unívoco acerca de la realidad), pero que sí se puede hacer metafísica desde un punto de vista analítico (análisis conceptual).

Aún cuando en la metafísica analítica actual haya emergido de nuevo la problemática trascendental, su respuesta a la pregunta fundamental trascendental se diferencia ciertamente de la respuesta que dio Kant, en tanto que hoy se ha hecho claro que no se puede dar una respuesta definitiva a la pregunta acerca de las condiciones de la posibilidad de la experiencia. Tampoco se debería dejar reanimar de nuevo la creencia en la posibilidad de un sistema cerrado de principios apriorísticos¹³⁰.

Russell, quien acepta de algún modo las substancias (ver página 32), no ve el mundo como una unidad, a la manera de los filósofos académicos, sino como un enjambre de puntos y saltos, sin unidad, sin continuidad, sin coherencia ni orden. «En metafísica —dice Russell—, mi credo es corto y sencillo. Pienso que el mundo externo puede ser una ilusión; pero, si existe, se compone de acontecimientos cortos, pequeños y casuales. El orden, la unidad y la continuidad son invenciones humanas, como lo son los catálogos y enciclopedias. Pero las invenciones humanas pueden, dentro de ciertos límites, hacerse válidas en nuestro mundo humano, y en la conducta de nuestra vida diaria podemos olvidar con ventaja el reino del caos por el que estamos quizás rodeados»¹³¹.

130 Röd, Wolfgang. Op. cit. pp. 394-395

131 Russell, Bertrand. El panorama de la ciencia. Santiago de Chile : Ercilla, 1988. Cap. IV p. 40.

5 REFLEXIÓN PEDAGÓGICA

5.1 MÉTODO ESCOLÁSTICO

La Iglesia Católica educó a occidente por más de diez siglos, tiempo en el que irremediamente moldeó su espíritu haciéndolo en muchos aspectos radicalmente diferente al de sus fundadores de la Edad Antigua. Bien decía el emperador Carlomagno que la educación tiene un papel preponderante en la unificación del imperio (diríamos hoy, de la nación), y la Iglesia supo apropiarse de este llamado. ¿Al fin y al cabo no es lo más natural que la Iglesia, institución eterna, diera continuidad a la eterna institución de la Universidad, heredera de la Academia griega? Después de este proceso de cristianización de la civilización, una vez cuajado el Renacimiento, comienzan las dudas y el rechazo de la metafísica aristotélica, metafísica inserta en la teología, y la filosofía cristiana deja de ser vista como filosofía para vérsela como teología. Este desdén de la teología cristiana lo critica Marquín Argote¹³²:

Ha sucedido con frecuencia que la pedagogía escolar ha instalado, por la fuerza, a la filosofía cristiana en marcos teológicos, al paso que la crisis del pensamiento occidental arrojaba al lado racionalista las investigaciones puramente filosóficas. Esto ha tenido como resultado para la filosofía tomista una disparidad harto singular entre su contextura espiritual interna, su intensidad intelectual, su fuerza de visión, que han progresado normalmente desde hace cinco siglos, y su realización externa en una organización sistemática y visible, que ha padecido retardos de desarrollo. El alma de esta filosofía sabe más sobre ella que los doctores y los ancianos; su cuerpo es adolescente.

Con todo y el desdén que por la labor educadora de la Iglesia se pueda hacer, es indudable que muchas mentes brillantes de la historia fueron formadas dentro de la escolástica¹³³ o bien fueron grandemente influidas por ella.

132 MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán. Jacques Maritain. Op. cit. p. 50.

133 Además de los otros casos citados en esta monografía, tenemos a Leibniz de quien dice José Ferrater Mora (Suárez and Modern Philosophy. p. 532) que: «The relations between Leibniz and Scholasticism have always been quite obvious; the great philosopher himself recognized his debt, not only when he stated quite emphatically that there is much gold in straw, but also, and in particular, when he quoted so extensively from Scholastic literature in his first De principio indi-

El método escolástico fue elaborado con el objetivo primario de ser un instrumento didáctico que alcanzó su pleno desarrollo formal con la llegada de las universidades medievales, entre los siglos XII y XIII. Básicamente constaba de la *lectio*¹³⁴ (lectura de textos) y la *disputatio* (discusión pública); las disputas académicas (*quaestio disputata* o *quodlibeto*) tenían ocasión sobre cuestiones polémicas. La lectura comentada de textos dio origen a las glosas literales y a los Comentarios sobre los libros de las sentencias (Guillermo de Champeaux, Pedro Lombardo):

Las cuestiones de semántica, de sintaxis y de pragmática fueron muy trabajadas por los medievales, lo cual no extraña a ningún medievalista consciente del carácter escolástico de la enseñanza medieval, consistente, primariamente, en la lectura e interpretación de textos y en el comentario de obras de autoridades, que ocupaban un lugar muy semejante a la «objetividad científica» a la que hoy se reverencia. Ello cuaja en el método escolástico, que consta esencialmente de *lectio*, *quaestio* y *disputatio*. Si enseñar es, sobre todo, leer textos autorizados, sobre cuya base se debe desarrollar cualquier discurso ulterior, la materia de trabajo será fundamentalmente lingüística, de manera que no debe extrañar que la lógica, en ese sentido amplio que incluye otras disciplinas que hoy se consideran autónomas, se desarrollase en el medievo de manera especialmente significativa¹³⁵.

Las cuestiones que se convertían en escritos, y en general toda la producción escolástica —como las obras de Santo Tomás—, se desarrollaban según el siguiente esquema:

- a) Exposición del tema en cuestión en forma dubitativa, o presentación de la cuestión preguntándose retóricamente por ella («La Doctrina Sagrada ¿es o no es ciencia?»).
- b) Exposición de las razones o de los testimonios en favor o en contra del

viduationis and in his succeeding works».

134 En las facultades de derecho los textos leídos eran los decretos imperiales, el Decreto de Graciano, las decretales, etc.; en las facultades de medicina se leían sobre todo textos de Avicena y Averroes y textos antiguos; en las facultades de artes, convertidas en el s. XIII en facultades de filosofía, se leyeron y comentaron de forma creciente textos de las obras lógicas y físicas de Aristóteles; en las facultades de teología, los textos procedían de la Biblia, de obras de los Padres de la Iglesia y de las colecciones de sentencias llamadas Libros de las sentencias. Un ingenioso opúsculo (*De modo Studendi*) atribuido a Tomás de Aquino, haciendo referencia implícita a la *lectio* dice: «*non respicias a quo audias, sed quidquid boni dicatur, memoriae recommenda; ea quae legis et audis, fac ut intelligas*».

135 CASTRO, Sixto José. Op. cit. p. 154–155.

planteamiento inicial.

c) Cuerpo de la cuestión, en el que el escolástico responde de manera ordenada a las razones que no considera fundadas y da, finalmente, su propia opinión (*determinatio*).

Quizá la forma más conocida de la pedagogía Escolástica en la Edad Moderna es la *Ratio Studiorum* de la Compañía de Jesús (*Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Iesu*), publicada en 1599 y usada en todo el mundo por los Jesuitas. Es necesario aclarar que no han sido ellos la única comunidad que ejerció una notable labor educativa, pero su labor es la más estudiada y consistente.

Además de la *lectio*, la *quæstio* y la *disputatio*, este método hacía énfasis en la repetición. Se hacía una inmediatamente después de la prelección, otra al día siguiente y una más los sábados (así era, al menos, en la Santafé colonial). En la segunda y tercera repetición los compañeros (que no eran simples escuchas sino émulos de su compañero) corregían los errores detectados. Otro elemento eran los ejercicios que integraban la acción conjunta del profesor y alumnos. Por ejemplo en las lenguas clásicas se les exigía hacer redacciones o composiciones diarias que se leían y corregían tanto en público (en clase) como en privado con el maestro. Las más destacadas eran leídas o expuestas en carteleras en el salón.

Es curioso que hasta nuestros días los métodos de enseñanza han cambiado muy poco. Por más novedosa que se pretenda una pedagogía, todos los métodos se reducen a lo mismo: lectura guiada y comprensión de lectura (incluso independiente de lo que se entienda por *leer*). La *lectio* tenía entonces un valor muy práctico, pues los libros eran sumamente costosos y escasos, y resultaba más fácil leerlos en voz alta o dictar las partes más importantes que proveer de suficientes ejemplares a los alumnos.

5.2 MÉTODO ANALÍTICO

Que el método Analítico es el análisis, es algo que cae de su peso. Esta poderosa herramienta hizo del Análisis Filosófico una actividad atractiva para gente que no se dedicaba a las humanidades, fenómeno pocas veces visto en la historia. El Análisis Filosófico se dedicó, antes que nada, a estudiar los enunciados de la Ciencia y de la Filosofía, pero nos haría mucho bien someter asimismo al análisis los enunciados de la Pedagogía, dar nacimiento a la Pedagogía Analítica. Si de un grave

mal adolece ésta hoy es su asistematicidad y su estructura autorreferente —que la hace escoger selectiva o arbitrariamente, y no objetiva o sistemáticamente, los elementos de otros discursos que crea convenientes a sus intereses, cayendo en un eclecticismo vulgar que no la deja bien parada a los ojos de las demás ciencias.

La educación puede verse como uno de los agentes transmisores de las unidades culturales (entendiendo por cultura la información transmitida por aprendizaje social), de modo que tendrá que entrañar algún tipo de concepción acerca de la ética (que es la reflexión sobre las costumbres o las acciones). De la concepción ética se desprende el fin de la educación:

La pretensión de una filosofía supuestamente «neutral», no es fruto de una «neutralidad» ideológica, sino de una determinada política de corte liberal. Pese a que un cierto «distanciamiento» académico con respecto a la realidad cultural o social en que el filósofo está inserto puede ser saludable y fructífera y que, momentáneamente, puede ser recomendable poner «en suspenso» o entre paréntesis todo aserto valorativo, es indudable también que de prolongarse excesivamente tal actitud, produciría un cinismo moral que nos permitiría repudiar, a conveniencia, cualquier sistema de valores.

Pretender que el filósofo haya de «dejar el mundo tal como está» es, paradójicamente, un enunciado tan valorativo como la antitética proposición de que es necesario que el filósofo cambie el mundo en lugar de explicarlo¹³⁶.

Una actitud muy consecuente con el espíritu analítico es la φρόνησις, virtud que no sólo beneficia a la ciencia y a la filosofía sino a la educación (que siempre se verá marcadamente influenciada por estas dos). La actitud de prudencia por antonomasia es el escepticismo. Al respecto nos dice Strawson¹³⁷ que «no toda creencia aceptada ni toda presunta muestra de información puede contrastarse o comprobarse con la evidencia de nuestros ojos y oídos, pero algunas pueden y deben serlo. En el peor de los casos, un escepticismo radical y que lo invalida todo (es decir, uno filosófico) es algo que carece de sentido; y en el mejor, una pérdida de tiempo. Pero una de las cosas que aprendemos de la experiencia es que un escepticismo práctico y selectivo es sabio, particularmente cuando lo que está en cuestión son las afirmaciones de facciones interesadas o de gente con fuertes puntos de vista partidistas o ideológicos, por muy desinteresados que puedan estar per-

136 GUISÁN, Esperanza. Filosofía analítica y educación. En: Enrahonar: quaderns de filosofia, Barcelona : No. 11 (1985); p. 78–79

137 STRAWSON, Peter Frederick. Op. cit. p. 150–151

sonalmente».

5.3 DEL MÉTODO, LA LÓGICA Y LA UNIVERSIDAD

«Que no entre aquí el que no sepa de geometría», se dice que rezaba una inscripción a la entrada de la Academia de Platón. Sabemos, además, que los filósofos presocráticos eran todos hombres de ciencia, matemáticos, ingenieros, astrónomos ¿Cuándo ocurrió, se preguntarán los científicos de hoy, que la filosofía quedó en manos de la gente de letras?

La filosofía contemporánea (y no nos referimos sólo a la Analítica) es incomprensible sin conocimientos básicos de ciencia y matemáticas. El mismo *Tractatus* de Wittgenstein responde no sólo a cuestiones de lógica proposicional sino a problemas científicos. Como decimos en la nota 22 de esta monografía, tanto el *Tractatus*, como parte de la filosofía de Heidegger, son paráfrasis de la teoría de conjuntos.

El caso es que necesitamos formar a nuestros filósofos en las ciencias, en rigor argumentativo y, por qué no, en Filosofía Analítica y en Tomismo a la vez. No se olvide que de todos es sabido que a Colombia no llegó la mentalidad de la Revolución Industrial, ni tampoco la mentalidad ilustrada, ellas no hacen parte del haber colectivo nuestro. Vacío que por un lado nos dificulta enormemente insertar nuestro discurso en el gran discurso del mundo (insertarnos en las dinámicas actuales, dicen otros); y por otro, nos convierte en simples operarios que desconocen su amo.

La Filosofía debe plantear preguntas, orientar el pensamiento, cuestionar actitudes o creencias. Sin la ciencia muy poco de esto se podría tratar sin caer en la formulación de falsos problemas o de preguntas ridículas, además de que la actitud crítica sólo serviría para lanzar voces al viento. Es inadmisibile un pensamiento débil que concluya cualquier cosa de cualquier proposición.

Si algo pueden aportar el Análisis y el Tomismo a la formación de nuestros filósofos es una impecable disciplina y una estructuración sistemática del pensamiento. A los filósofos nos hace falta la matemática. No podemos privarnos de la otra mitad de la lógica (la simbólica o matemática, junto con las otras lógicas clásicas y modernas) ni de la Física, que, al fin y al cabo, fue la que dio origen en la antigua

Jonia al perenne tesoro que llamamos Filosofía.

Para concluir, no encontramos mejor corolario que esta opinión de Russell¹³⁸ sobre la educación:

La educación tiene dos fines: por un lado, formar la inteligencia; por el otro, instruir al ciudadano. Los atenienses se fijaron más en lo primero; los espartanos, en lo segundo. Los espartanos ganaron. Pero los atenienses sobreviven en la memoria de los hombres.

138 Russell, Bertrand. El panorama de la ciencia. Op. cit. p. 61.

BIBLIOGRAFÍA CITADA Y CONSULTADA

ANDERSON, James F. Is Scholastic Philosophy Philosophical? En: Philosophy and Phenomenological Research, Rhode Island : Vol. 10, No. 2. (dic. 1949); pp. 251-259.

AQUINO, Tomás de. Suma de Teología. Varios traductores. 4ta ed. Madrid : Biblioteca de Autores Cristianos, 2001. 5 tomos.

ARISTÓTELES. Analytica priora et posteriora. Oxford: Clarendon Press, 1964 (repr. 1968): 3-183 (24a10-31b38, 71a1-100b17). „Analytica priora (24a10-31b38): pp. 3-113. „Analytica posteriora (71a1-100b17): pp. 114-183.

----- De interpretatione. Aristotelis categoriae et liber de interpretatione. ed. L. Minio-Paluello. Oxford : Clarendon Press, 1949 (repr. 1966): 49-72 (16a1-24b9).

----- Metafísica. Tr. por Valentín García Yebra. 2 ed. Madrid : Gredos, 1998. 884 p.

----- Metaphysica. Aristotle's metaphysics, 2 vol. Oxford : Clarendon Press, 1924 (repr. 1970).

----- Tratados de lógica (Organon). Tr. por Miguel Candel Sanmartín. Madrid : Gredos, 1994. Dos tomos.

BARRIO MESTRE, José María. El ser y la existencia analítica del ser como acto y como hecho. Madrid, 1987. 186 p. Trabajo de Grado (Doctorado en Filosofía). Universidad Complutense de Madrid. Facultad de Filosofía y Letras.

BEUCHOT, Mauricio. Las falacias en la teoría de la argumentación de Santo Tomás de Aquino. En: Convivium, Barcelona : Segunda serie, Num. 4 (1993); pp. 27-38.

----- La Sustancia en Santo Tomás de Aquino y algunas críticas de la Filosofía Analítica. En: Convivium, Barcelona : Segunda Serie, Num. 2 (1991); pp. 19-27.

BOCHENSKI, Józef Maria. Compendio de Lógica Matemática. Segunda edición. Tr. Rodolfo Fernández González. Madrid : Paraninfo, 1982. 120 p.

----- ¿Qué es Autoridad? : Introducción la lógica de la autoridad. tr. Claudio Gancho. Barcelona : Herder, 1979. 154 p.

----- Lógica de la Religión. Tr. Saad Chedid. Buenos Aires : Paidós, 1967. 174 p.

BOOLE, George. Análisis Matemático de la Lógica : ensayo de un cálculo del razonamiento deductivo. Tr. Armando Asti Vera. Buenos Aires : Universidad Nacional de la Plata, 1960. 152 p.

BUNGE, Mario. Filosofía de la Física. Tr. José Luis García Molina. Barcelona : Ariel, 1978. 301 p.

----- Ontología y ciencia. En: Dianoia, México D.F. : Año 21, No. 21 (1975) pp. 50-59.

CALDERA, Rafael Tomás. Primo cadit ens. En: Anuario Filosófico, Navarra : No. 26 (1993); pp. 57-94.

CASTRO, Sixto José. En torno al tomismo analítico. En: Estudios Filosóficos, Valladolid : No. 140, Vol. XLIX (2000); pp. 151-159.

CUNNINGHAM, G. Watts. Is Scholastic Philosophy Philosophical?: A Reply. En: Philosophy and Phenomenological Research, Rhode Island : Vol. 10, No. 2. (dic. 1949); pp. 260-261.

DAUBEN, Joseph W. Georg Cantor and Pope Leo XIII: Mathematics, Theology, and the Infinite. En: Journal of the History of Ideas, Pennsylvania : Vol. 38, No. 1. (ene. - mar. 1977); pp. 85-108.

DEAÑO, Alfredo. Introducción a la lógica formal. Tomo 1 : La lógica de enunciados. Segunda edición. Madrid : Alianza Universidad, 1975. 190 p.

DONAGAN, Alan. La teoría escolástica de la ley moral en el mundo moderno. En: Estudios Públicos, Santiago de Chile : No. 18 (1985); pp. 41-52.

FERRATER MORA, José. Suárez and Modern Philosophy. En: Journal of the History of Ideas, Pennsylvania : Vol. 14, No. 4. (oct. 1953); pp. 528-547.

FORMENT, Eudaldo. Neoescolástica y 98: Otra «lectura» de la crisis de fin de siglo. En: Anuario Filosófico, Navarra : No. 31 (1998); pp. 109-146.

GAMBRA, José Miguel. Aristóteles y la paradoja de la denotación. En: Convivium, Barcelona : Segunda serie. Num 4. (1993); pp. 5-26.

GARCÍA ENCINAS, María José. ¿Metafísica Analítica? En: Límite, Arica : Vol. 1, No. 14 (2006); pp. 87-107.

GUISÁN, Esperanza. Filosofía analítica y educación. En: Enraonar: quaderns de filosofia, Barcelona : No. 11 (1985); p. 75-79.

HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von. Lógica y verdad en la Fenomenología de Heidegger y de Husserl. tr. por Irene Borges Duarte. En: Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, Madrid : No. 13 (1996); pp. 39-55

JARAMILLO URIBE, Jaime. Etapas de la filosofía en la historia intelectual colombiana. En: El ensayo en Antioquia. Selección y prólogo de Jaime Jaramillo Escobar. Medellín : Alcaldía de Medellín, Biblioteca Pública Piloto, 2003. p. 304-324.

MANSON, Manuel. Normas, verdad y lógica formal. Actas del XVIII Congreso Mundial de la Asociación Internacional de Filosofía Jurídica y Social (Buenos Aires, 1977). En: Doxa : Cuadernos de Filosofía del Derecho, Alicante : núm. 21, vol. II (1998); pp. 237-250.

MARINER BIGORRA, Sebastián. Epistemología y Teoría de la Ciencia, núm. 9. Madrid : Servicio de Publicaciones del Ministerio de Cultura, Estudios de Educación, 1981. pp. 317-331.

MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán. Jacques Maritain, renovador del Tomismo. En: Revista Análisis, Bogotá : Vol. 22, No. 44, (jul. - dic. 1986); pp. 37-51.

----- Teilhard de Chardin y Xavier Zubiri, dos posturas gemelas frente a la escolástica. En: Revista Análisis, Vol. 22, No. 44, (1986); pp. 81-88.

MARTÍNEZ, Sergio F. La relación entre la lógica y la ontología desde el punto de vista de la historia y de la física. En: Analogía Filosófica, México D.F. : Año 13, No. 2 (1999); pp. 119-131.

MASSINI CORREAS, Carlos Ignacio. El pensamiento práctico. Consideraciones metodológicas a partir de Tomás de Aquino. En: Analogía Filosófica, México D.F. : Vol 10 No 2 (jul. - dic. 1996); pp. 31-54.

----- Santo Tomás y el desafío de la ética analítica contemporánea. En: Anuario Filosófico, Navarra : No. 23 (1990); pp. 161-172.

MENNE, Albert. Introducción a la lógica. Tr. de Leopoldo Eulogio Palacios. 3 ed. Madrid : Gredos, 1979. 206 p.

MICHEL, Virgil. Why Scholastic Philosophy Lives. En: The Philosophical Review, Ithaca, New York : Vol. 36, No. 2 (mar. 1927); pp. 166-173.

MOLINA VELÁSQUEZ, Carlos. El fundamento de los valores. «Ética sin metafísica» en Ludwig Wittgenstein. En: Realidad, San Salvador : No. 83 (sept. - oct. 2001); pp. 699-706.

PÉREZ HERRANZ, Fernando Miguel. La filosofía y sus lógicas. En: Quaderns de Filosofia i Ciència, Alicante : No. 32-33 (2003); pp. 29-45.

PLATZECK, Erardo-Wolfram. La evolución de la lógica griega en el aspecto especial de la analogía (desde la época de los presocráticos hasta Aristóteles). Barcelona : Instituto «Luis Vives» de Filosofía, 1954. 135 p.

PUYAU, Hermes y DAUS DE PUYAU, Laura. La crisis en las ciencias y la metafísica. En: XXIX Semana Tomista. Diálogo entre Filosofía, Teología y Ciencias de la Sociedad Tomista Argentina. Buenos Aires (Sept. 2004). Memorias de conferencia. 9 p.

QUINE, Willard van Orman. Los métodos de la Lógica. Tr. Juan José Acero & Nieves Guasch. Barcelona : Planeta-Agostini, 1993. 367 p.

RÖD, Wolfgang. El problema de la metafísica en la filosofía analítica actual. Tr. por Nicanor Ursúa Lezaun. En: Anuario Filosófico, Navarra : No. 9 (1976); pp. 379-396.

Russell, Bertrand. El panorama de la ciencia. Santiago de Chile : Ercilla, 1988. 65 p.

----- The Problems of Philosophy. Oxford : Oxford University Press, 1959. 160 p.

SACCHI, Mario Enrique. Anotaciones sobre la recepción y la crítica de la metafísica

tomista en el pensamiento contemporáneo. En: Sapientia, Buenos Aires : Vol. LIII N. 204 (1998); pp. 509-528.

SANTOS AGUILERA, Napoleón. La relación entre la filosofía tomista y la filosofía analítica. Ideas de Mauricio Beuchot. En: Analogía Filosófica, México D.F. : Número especial 1 (1997); 103 p.

SAVIGNY, Eike von. Filosofía analítica. Tr. de Ernesto Garzón Valdés. Buenos Aires : Sur, 1974. 155 p.

STRAWSON, Peter Frederick. Análisis y Metafísica: Una introducción a la filosofía. Tr. de Nieves Guasch Guasch. Barcelona : Paidós, 1997. 206 p.

TOMASINI, Alejandro. ¿Qué fue la Filosofía Analítica? En: Analogía Filosófica, México D.F. : Vol. XIII, No. 2 (1999); pp. 35-58.

TRUEBA ATIENZA, Carmen. Lógica filosófica medieval. San Anselmo y Guillermo de Occam. En: Analogía Filosófica, México D.F. : Año 11, No. 1 (1997); pp. 151-166.

VÉLEZ SÁENZ, Jaime. La función de las categorías en la ontología. En: Ideas y Valores, Bogotá : Nos. 53 y 54 (dic. 1978); pp. 9-24.

WITTGENSTEIN, Ludwig. Conferencia Sobre Ética : con dos comentarios sobre la teoría del valor. Tr. Fina Birulés. Primera edición. Barcelona : Paidós, 1989. 64 p.

----- Investigaciones filosóficas. Tr. de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines. Barcelona : Altaya, 1999. 191 p.

----- Tractatus Logico-Philosophicus. Tr. Jacobo Muñoz & Isidoro Reguera. Madrid : Alianza, 1973. 221 p.

WOLFRAM PLATZECK, Erardo. La Evolución de la Lógica Griega en el Aspecto Especial de la Analogía : Desde la época de los presocráticos hasta Aristóteles. Barcelona : Instituto Luis Vives, 1954. 135 p.

ZILSEL, Edgar. The Genesis of the Concept of Physical Law. En: The Philosophical Review, Ithaca, New York : Vol. 51, No. 3 (may. 1942), pp. 245-279.

ÍNDICE ALFABÉTICO

<p>Actus essendi.....18</p> <p>Adecuación, verdad como35</p> <p>Analogía del ser...19 s., 30, 36, 39, 48</p> <p>Aristóteles...7, 18, 21, 24, 29</p> <p>Atomismo lógico.....25</p> <p>Átomo.....24 s.</p> <p>Axioma.....8 ss., 31</p> <p>Beuchot, Mauricio. .3, 9, 28 ss., 35, 39, 41, 47 s.</p> <p>Bochenski, Józef Maria...23 s., 30, 36</p> <p>Boole, George.....10, 13</p> <p>Bueno, Gustavo.....7</p> <p>Carnap, Rudolf.....9, 30</p> <p>Cayetano.....18</p> <p>Ciencia.....5</p> <p>Clases.....23</p> <p>Concepto.....15</p> <p>Creación.....18</p> <p>Davidson, Donald.....27</p> <p>Definición.....15 s., 41</p> <p>Diferencia ontológica.....3</p> <p>Dios.....1, 4, 12, 27, 29</p> <p>Disputa.....41, 52 s.</p> <p>Empírico, dato. 2 ss., 37, 44</p> <p>Entes..... De razón.....12, 19, 23 Ideales.....12 Posible.....45 Real.....12</p> <p>Enunciado...5, 9, 12 ss., 23 ss., 30 s., 35 ss., 44, 47 s., 53</p>	<p>Escolástica. 18 ss., 22, 27, 31 ss., 43, 45, 51 ss.</p> <p>Escoto.....18, 22</p> <p>Espacio-tiempo2, 13, 46, 49</p> <p>Especie.....15</p> <p>Falacia.....10, 42, 46</p> <p>Filosofía..... Cristiana.....6 Del lenguaje.....5 Especulativa.....4 Práctica.....4, 12 Primera.....18</p> <p>Frege, Gottlob 11, 24, 31, 39 s.</p> <p>Género.....15</p> <p>Gnoseología.....19</p> <p>Hamilton, William.....14</p> <p>Hartmann, Nicolai.....22</p> <p>Heidegger, Martin.....3, 22</p> <p>Hume, David.....25</p> <p>Identidad, principio de.26, 31 s.</p> <p>Individualidad.....27</p> <p>Interpetación.....12</p> <p>Isomorfismo.....25</p> <p>Kant, Immanuel.....10, 33</p> <p>León XIII.....5, 7 s., 40</p> <p>Lógos apophantikós.....24</p> <p>Lukasiewicz, Jan.....24</p> <p>Maritain, Jacques...6, 20 s., 28</p> <p>Marquínez Argote, Germán.....6</p> <p>Meta-filosofía.....9</p> <p>Modernismo.....21, 44</p>	<p>Motor inmóvil.....18</p> <p>Necesidad ontológica13, 31, 38</p> <p>Nietzsche, Friedrich....2, 46</p> <p>No contradicción.....26</p> <p>Nominalismo.....23</p> <p>Ontologismo -ta....1 s., 27 ss., 41, 45, 47 s.</p> <p>Panteísmo.....1, 29</p> <p>Pío X.....21</p> <p>Platón.....12, 43 s., 55</p> <p>Poper, Karl.....8</p> <p>Positivismo.....1</p> <p>Positivismo Lógico.....4, 23</p> <p>Proposición.....24</p> <p>Prótasis.....24</p> <p>Quæstio.....4</p> <p>Quine, Willard Van Orman 13, 23, 25 ss., 31, 37, 39</p> <p>Realismo..... Esencialismo.....38 Moderado.....23, 43 Ultrarrealismo.....20</p> <p>Religión.....5 Católica...5 s., 21, 43, 51 Protestante.....5</p> <p>Rorty, Richard.....27</p> <p>Russell, Bertrand...10 s., 25, 32 s., 39, 42, 50, 56</p> <p>Santos Aguilera, Napoleón12</p> <p>Silogismo.....41</p> <p>Strawson, Peter Frederick.3 ss., 13 ss., 35, 39, 49, 54</p>
---	---	---

Suárez.....	18, 22, 43	Teología...4, 6 s., 20 s., 32,	Universo de discurso10, 29
Substancia..2, 29, 31, 37, 48,	50	43, 51	Verdad.2, 4, 6, 11 s., 14 s.,
Tarski, Alfred.....	35	Tomás de Aquino, Santo.6	22, 24, 28, 31, 34 ss.
Tautología -lógico.....	26	s., 12, 18, 21 s., 28 s., 32,	Wittgenstein, Ludwig10, 25,
Teilhard de Chardin,		35 ss., 39 ss.	31, 38, 47, 49, 55
Pierre.....	10, 20	Tradición.....	
		20	
		Ultrarrealismo.....	
		20	