HERMENÉUTICA, METAFÍSICA Y CONOCIMIENTO

Mauricio Beuchot

UPAEP

DIRECTORIO

Emilio José Baños Ardavín | Rector
Eugenio Urrutia Albisua | Vicerrector de Investigación
Mariano Sánchez Cuevas | Vicerrector Académico
Johanna Olmos López | Directora de Investigación
Juan Martín López Calva | Decano de Artes y Humanidades

Cubierta y maquetación: Miguel Ángel Carretero Domínguez
Coordinación Editorial: Elvia Guerrero Hernández
Producción: Dirección de Investigación UPAEP
Fotografía en portada: ERROR 420 en *Unsplash*

HERMENÉUTICA, METAFÍSICIA Y CONOCIMIENTO
Mauricio Beuchot
Derechos reservados® por la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, A.C. Prohibida la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio. Se autorizan breves citas en artículos y comentarios bibliográficos, periodísticos, radiofónicos y televisivos, dando a los autores y al editor los créditos correspondientes.

Primera edición, diciembre 2021

ISBN: 978-607-8631-57-5

UNIVERSIDAD POPULAR AUTÓNOMA DEL ESTADO DE PUEBLA, A. C.
21 Sur 1103, Barrio de Santiago, Puebla, México.

HECHO EN MÉXICO

Índice

Introducción 4

Presupuestos y proceso del conocimiento 6

Del conocer al ser: de la gnoseología a la ontología 26

Sentido común, realismo y conocimiento ontológico 43

Ontología y filosofía del lenguaje 58

Accesos al mundo de la ontología 72

El paradigma aristotélico-tomista del conocimiento científico: la inducción 87

Conocimiento y hermenéutica en el tomismo 104

Conocimiento e interpretación: la hermenéutica analógica 119

Conclusiones 135

Bibliografía 138

Introducción

El propósito de este trabajo es hacer un recorrido por el proceso del conocer, para llegar a los linderos de la ontología o metafísica. Entenderé aquí a estas dos disciplinas de modo igual, como se hace, por ejemplo, en la filosofía analítica. "Metafísica" no tendrá, pues, el significado que recibió de Christian Wolff, como dividida en metafísica general u ontología y metafísica especial, subdividida en cosmología, psicología racional y teología natural, sino el primero de éstos, es decir, como equivalente a "ontología".

Comenzaré con los presupuestos del conocimiento y el proceso de éste, para que se vea cómo tiene una intencionalidad realista y, además, ontológica, es decir, la de llegar a una metafísica.

Por eso vendrá luego un capítulo que nos hará pasar del conocer al ser, o de la gnoseología a la ontología, ya que, según he dicho, la intencionalidad que se da aquí al conocimiento es la de aprehender el ser, y éste se ubica de manera propia en la rama ontológica de la filosofía.

Lo que lleva a cabo y cumple esa intencionalidad realista es el sentido común, ya que es lo que nos conduce a la ontología, pues contiene una metafísica inicial, primigenia, la cual desenvuelve y desarrolla, como ontología filosófica o, si se prefiere, científica.

Uno de los accesos a la ontología corre a través del lenguaje. A pesar de que en la corriente de la filosofía lingüística algunos pusieron en entredicho el ingreso a ella, otros lo abrieron. Por eso se examinará la filosofía analítica, para ver cómo, en lugar de cerrar la puerta, nos puede dar entrada a ese conocimiento.

Examinaremos, asimismo, otros accesos a la ontología, al conocimiento del ser; por ejemplo, el del estructuralismo, que

también pretendió impedirlo, pero tiene que permitirlo. Siempre nos guiará la noción de intencionalidad.

Y, ya que tratamos del conocimiento en el tomismo, dedicaremos espacio a la discusión acerca de la inducción, que se ha pretendido ya periclitada, pero regresa incesantemente.

Y, así como atendimos a otras escuelas del lenguaje, volveremos nuestra mirada hacia la hermenéutica, la cual también ha pretendido desbancar a la ontología o metafísica, pero ahora se ha dado cuenta de que no puede subsistir sin ella. Sin embargo, tiene que haber una hermenéutica especial, analógica, para que ayude a encontrar el camino hacia la metafísica.

Con el fin de apreciar la aptitud de la hermenéutica como vehículo de conocimiento, se hará una breve exposición de la hermenéutica analógica, así como de algunas de las aplicaciones; es un instrumento conceptual que recupera ese elemento tan propio del tomismo como es el concepto de la analogía.

El libro se cerrará con unas conclusiones y una bibliografía selecta.

Presupuestos y proceso del conocimiento

Introducción

La teoría del conocimiento, tanto su descripción como su crítica, o su fenomenología y su gnoseología, se basa en la reflexión, y ésta implica presuposiciones, presupuestos. No debe extrañarnos, y no se invalida, pues simplemente explicitamos lo que hacemos con la filosofía, lo que ella nos mueve a hacer con todos los aspectos de nuestro ser y de nuestra vida. Pues toda ella es reflexión. Eso nos ayudará a proceder con cuidado y seguridad en nuestras investigaciones. Es la advertencia que denominamos conciencia, y es muy necesario tenerla en nuestra actividad filosófica.

En las páginas siguientes me propongo explicitar lo que podría llamarse un "cúmulo" de supuestos que acompañan al planteamiento metafísico y gnoseológico del conocimiento. Algunos han pretendido hacer filosofía desde un punto de partida neutro de supuestos, sin condicionamientos culturales. Creo que lo indicado es más bien tratar de ser conscientes —en la medida de lo posible— de los principales supuestos desde los que se inicia la marcha filosófica, en eso que nos revela el carácter reflexivo de la filosofía.

La reflexión filosófica

La filosofía, entonces, reflexiona sobre datos, sobre supuestos. ¿Se puede dar un punto de partida o un principio radical, como quería Descartes, para la filosofía? Más bien me parece que el hombre es un ser esencialmente situado. Colocado en una constelación de supuestos, y que desde ellos inicia su pensamiento. Acertadamente refleja esta situación Juan David García Bacca, al comienzo de su *Metafísica*, cuando dice: *"Aun antes de que* ponga en cuestión

cuál tiene que ser el punto de partida, concreto y peculiar, de una Metafísica, *me encuentro ya* bajo la exigencia, ineludible al parecer, de que el punto de partida, precisamente de una Metafísica, ha de ser de vez comienzo y principio —y no simple comienzo. […] *Aun antes de que* se le plantee a mi yo el problema *previo* —por tal lo tiene un parecer posterior—, de mi incardinación a un mundo, de mi encarnación en un cuerpo o en un alma, de mi adscripción a una circunscripción de cosas, me encuentro ya, *me he encontrado con* que estoy siendo ya en *este* cuerpo, en *esta* alma, en *este* universo, en *esta* circunscripción o circunstancia de cosas —ascendencia biológica, geografía, historia, concepción del universo…".[1]

Veamos. Yo mismo inicio ahora un *lógos* o discurso. Y se parece mi situación a aquella de los primeros filósofos griegos, cargados de un discurso, de un *lógos*, que pugnaba por manifestarse a sus demás semejantes. Como a ellos, me ocurre a mí el estar inmerso en las condiciones de *todo* discurso, de toda comunicación. Condiciones que son presupuestos ineludibles.

Para elucidarlos, no hace falta volver la vista a todas partes, basta deslizarla levemente desde uno mismo. Partiré de lo mismo que ahora *hago*, para introducir en ese discurso mi situación y mi deseo. Y en lo mismo que hago ahora, al iniciar este *lógos* o discurso, se manifiestan de pronto algunos de esos supuestos. Una creencia en la posibilidad y validez de la comunicación se esconde en mi actividad discursiva y la sustenta. En ella se encierra ya un conjunto ponderable de presupuestos: la posibilidad de expresar, la posibilidad de ser escuchado y de obtener respuesta. Y esto se basa en otras posibilidades previsibles, a título de supuestos, como el de la efectividad de la acción (sobre todo una filosofía implícita de la acción). Descubro que el lenguaje, el cual me capacita para entablar mi diálogo-lógico, está fundado en otra realidad (o lo que llamamos

1 Juan David García Bacca, *Metafísica natural estabilizada y problemática. Metafísica espontánea*, México: FCE, 1963, p. 11.

"la realidad"). Quiere llegar a ella. Tanto el pensamiento como el lenguaje ostentan lo que podríamos llamar una *intencionalidad* radical hacia la realidad.

¿Qué es lo que hay? ¿Qué es lo que hay para considerar ahora? Es la pregunta que mayor pertinencia cobra en el encuentro dialógico: con ella entramos en contacto los seres humanos, llevando implícita la pregunta de quién es el otro que recibe mi mensaje. Y es al mismo tiempo la pregunta que expresa todo comienzo filosófico. Y es también la que contiene ya las normas de su propio desarrollo y respuesta.

Pregunta aparentemente ociosa ésta de la realidad y de nuestro conocimiento de lo real. Pero pregunta que no debe ser despreciada, ya que en ella ensayamos una actitud filosófica, y la actitud filosófica es algo por demás enraizado en el hombre: el amor al saber, el deseo (llamado por Aristóteles "natural") de conocer; admiración y pregunta.[2]

El "¿qué?" primerizo de nuestra pregunta es sólo un primer paso en la actitud interrogativa, que vemos extenderse en el ámbito de nuestro ser situado y envuelto en presupuestos. Pero lo más importante es que ya estamos insertos en la vida del pensamiento, que hemos aceptado su imposición. Nos percatamos de que pensamos y, suponiendo la existencia de una realidad exterior al pensamiento, nos preguntamos cómo la conocemos.

Una pregunta que versa sobre la pretendida realidad es la que surge en ese momento. Una pregunta que tal vez no es enunciada de manera explícita, pero que se contiene en la misma actitud del que me escucha. Él y yo, al iniciar esa reciprocidad muda aún, de simple expectativa, estamos encerrados en un mundo de experiencias y posibilidades. Todo radica en la interpretación o hermenéutica de

2 Aristóteles, *Metafísica*, I, 1, 980a22.

esas experiencias y esas intelecciones-razonamientos posibles. Puede ser que, siguiendo a Kant, se considere que sólo nos dan nuestra estructuración y aun construcción de lo cognoscible, pero no un "mundo exterior" tal como lo concibe el sentido común. O puede ser que, siguiendo la tradición clásica realista, se piense que las experiencias nos dan el "reflejo" del "mundo exterior", porque éste existe incluso sin nuestra mente, tal como lo concibe el realismo metafísico. ¿De qué depende el garantizar la segunda alternativa (el realismo)?, ¿es que tiene alguna legitimación racional y teórica?

Pensemos que si mi interlocutor y yo acordamos adoptar esa segunda alternativa como el marco de nuestro discurso dialógico, para ir legitimándolo, hay algo ya —lo aceptamos— que no depende de nosotros, y que, al contrario, se nos impone. Esto que se concentra entre él y yo es lo que recibe el nombre de "realidad", no creada ni aun siquiera construida por nosotros, sino encontrada, descubierta. Y la actividad cognoscitiva que detectamos en nosotros mismos se dirige hacia ese algo, contenido en el "¿qué?", para aprehenderlo, para asimilarlo, según lo denominamos —con términos de sistema ya tenido—: la apropiación de ese fenómeno, o "cosa", como tal vez simplemente llamaríamos a "eso", en el caso de ser los iniciadores de la denominación de algo todavía no nombrado; aun en dicha actividad nos descubrimos como intentando humanizar la realidad, como tratando de hacerla vivible para nosotros los hombres, descubiertos como capaces de interiorizar y exteriorizar el mundo por el conocimiento-lenguaje.

Pero nos encontramos ya sumergidos entre cosas y palabras, lo cual nos descubre al hombre como viviente-intérprete. Y no sólo eso, sino que esa misma interpretación nos hace ver que el hombre vuelve sobre lo que ha vivido, reflexiona sobre ello; esto de dos maneras, pues caben dos acepciones a la palabra "reflexionar": de simple repliegue sobre lo mismo para verlo mejor en esta segunda vivencia provocada, y de repliegue sobre el acto mismo de vivirlo o revivirlo,

para observar su funcionamiento. Reflexión sobre la vivencia de la cosa en cuanto contenido suyo, y reflexión sobre la vivencia de la cosa en cuanto modo de operación.

Más allá de nuestras creaciones, de nuestra actividad creadora u originante, nos soporta y sustenta una obediencia a lo que antecede, a lo que ya había.

Sobre lo que ya hay, sobre la realidad (supuesta), que comporta fenómenos de ser y fenómenos de pensar (ya tenidos), es hacia donde se dirige nuestra reflexión, con todos sus aspectos y niveles, con eso que hemos llamado "la intencionalidad hacia lo real" de nuestro conocer. Y no es un círculo vicioso decir que nos enfrentamos a la realidad si justamente vamos a preguntarnos si es la realidad, porque el círculo es el de la misma reflexión, y no es vicioso en manera alguna. En efecto, partimos del supuesto de la realidad (al menos de la realidad de algo, como lo hizo Descartes, como lo hizo Kant) y pasamos a cuestionar nuestro conocimiento de ella. ¿En realidad conocemos la realidad?, ¿conocemos la realidad como tradicionalmente se ha dicho que la conocemos?, ¿o simplemente la postulamos ingenuamente como los primeros filósofos?, ¿o hemos llegado a ella por un argumento trascendental? Estas preguntas llevan en sí mismas ya cierta contradicción, pues ¿cómo podremos decir que conocemos la realidad si no partimos de una idea presupuesta de la realidad misma, para que nos sirva de criterio?, ¿y de dónde habremos obtenido esa idea presupuesta? Si lo que guía nuestra crítica ya está dado de antemano, no podremos presumir de que partimos de cero, o que tenemos un abordaje neutral de los problemas, o que nuestro punto de partida no está viciado y predispuesto por presupuesto alguno. Más bien hemos de decir que partimos de una vivencia de la realidad y que cuestionamos el lado cognoscitivo de esa vivencia. Con otras palabras, decimos que después de un contacto con la realidad misma —y ya estamos diciendo que es realidad— o de nuestro mundo interno —y ya

estamos prejuzgando que no tiene nada que ver con el mundo externo, al que llamamos "real"— pasamos a preguntarnos si es posible conocerla y en qué medida. Pero lo hacemos desde la realidad misma, y siguiendo las líneas de un enfoque ya dado y que hemos recibido como "tradición".

Con ello utilizamos una de las fuentes que tenemos para adquirir conocimiento: es la investigación propia, que compete a cada uno según diversas medidas y condiciones. La cual está, a su vez, ligada a otra fuente de conocimiento aún más importante: el aprendizaje; y lo que éste influye en todas nuestras actividades es ingente, sobre todo en la de pensar.

Ambos aspectos (tradición e investigación propia) se dejan sentir en nuestra actividad. Y unidos (puesto que también nuestra actitud es de por sí unitaria, y sólo por el pensamiento se deja disociar, aunque tal pensamiento disociador se funde en la realidad). Por una parte, la "investigación propia" nos hace pensar en una cierta libertad (que exagera sólo cuando no se reconoce ninguna influencia a la tradición, al mundo cultural, o esquema conceptual, como lo llama Donald Davidson,[3] en el que estamos situados y que puede ser pobre o rico, incluso con aires de cosmopolitismo), con un cierto individualismo que es válido. Tal situación (que es también la nuestra) nos hace pensar siempre en el origen de "*la* filosofía" —que es diferente del filosofar sin más.

Pero, de otro lado, puesto que comunicamos nuestro conocimiento, aceptamos un pensar colectivo —nuestro *lógos* apodíctico deviene diálogo, dialéctica— y recurrimos a la transmisión de pensamientos que, reunida en un bloque, llamamos tradición. Quiérase o no, se entra con todo discurso o *lógos* en la tradición, y, al reconocerla para nosotros, la reconocemos en sí misma. Y al reconocerla y

3 Donald Davidson, "On the Very Idea of a Conceptual Scheme", en *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon Press, 1984, pp. 183-198.

ponderar su influencia, nos vemos movidos a interpretarla. En este contacto con la tradición hacemos valer un *criterio* nuestro, que, como lo demuestra la historia, no es ajeno a lo que llamamos provisoriamente "naturaleza humana" y por ello tampoco está exento de las determinaciones contaminadas por la tradición misma que critica. Todo en un inmenso círculo, que no creemos vicioso, pues buscamos de esta manera lo que en ella nos parece verdad (suponiendo que tenemos el criterio para discernirlo de lo no-valioso con valor de verdad).

En esta selección de elementos, ella misma (esta selección que supone diversidad) se nos presenta como comprometedora por la innegable divergencia de corrientes. Al optar por una corriente de tradición contraemos con ella un compromiso de congruencia y consecuencia a la vez, pero un compromiso que es —en lo que cabe— un compromiso liberal, no servil, y, por tanto, completamente humano.

Como no se puede negar toda validez a cualquier esfuerzo humano por la verdad, podemos aprovecharlo directa o indirectamente. Y, en el modo directo, tener como eje o estructura una línea de tradición que nos parezca "objetivamente" confiable y al mismo tiempo respete nuestro afán de libertad.

Insisto una vez más en los presupuestos que fundan el discurso, que lo hacen posible. Y es que, sin ellos, ¿cómo hubiera osado comenzarlo? Más aún, ¿cómo estaría en condiciones de hacerlo?

Y si ha estado larvado en ellos, y en ellos contenido; si ha prendido su gestación en cosas anteriores, no es del todo nuevo, y, en cambio, debe a ellos lo que contenga de novedad.

Dice John Burnet que no se ha conocido mejor manera de trabajar en el desarrollo del pensar que la reunión de un discipulado en

torno a un maestro.[4] Simplemente, es lo que el hombre tiene como una de las fuentes, fuerzas o medios de conocer; la conjunción de investigación y aprendizaje —aprendizaje de la investigación e investigación sobre lo aprendido y mas allá de lo aprendido. Aquí se conjuntan el criterio de verdad que es la evidencia objetiva y el que es la autoridad.

Mi línea de tradición es el aristotelismo-tomismo. ¿Por qué? Por dos motivos fundamentales: primeramente, por estar situado en ella culturalmente; y, además —tomado como más importante—, porque me parece un intento de ir más allá de una situación cultural, es decir, un tocar las raíces universales de toda posibilidad de culturización, la "naturaleza" del hombre. Si esto es un error, es cosa que se verá en el transcurso de la demostración de sus bases.

En cuanto a la amplia libertad que esta tradición permite, asimilaremos nuevos elementos que la hacen evolucionar y completan, tanto contenidos materiales como métodos formales de investigación científica y desarrollo crítico.

La imposición de la pre-suposición. Lo "anterior" como punto de apoyo, de partida y de llegada

Cuando reparamos en nuestra situación dentro de este mundo, nos encontramos con un cúmulo de cosas ya tenidas de antemano. Son tantas las cosas que nos anteceden, que tenemos la sensación, no de ser creadores, sino de haber sido depositados. Simplemente, ésta es la condición del encuentro: lo tenido sin advertencia.

Se nota claramente que, al hacer alusión a un "darnos cuenta" de nuestra situación en el mundo, nos referimos a un cierto conocer, a un fenómeno de conciencia. Este "advertir" es un fenómeno tan

4 John Burnet, *La aurora del pensamiento griego*, México: Argos, 1944, p. 35.

propio y distintivo del hombre, que por él mismo somos capaces de cuestionar nuestra posición en la realidad, cosa imposible para una piedra, por ejemplo.

Es por eso que lo propiamente humano comienza para nosotros en el conocer (léase: conciencia), por rudimentario que sea. Aun en la etapa infantil nos asiste un conocimiento en estado germinal. Para el hombre, el conocimiento significa un comienzo, su comienzo.

Pero el pensamiento, incluso en cuanto comienzo, se encuentra basado en otros presupuestos reales que lo posibilitan, y él mismo, en su ejercicio, no puede sustraerse a los presupuestos. Si bien se ha tomado la "*tabula rasa*" como imagen de la situación inicial del conocer, no es del todo adecuada. Y más aún, considerando que lo que ahora nos proponemos efectuar es una reflexión (con su doble aspecto, que ya hemos señalado), tal como su nombre lo indica, supondrá elementos habidos de primera instancia, sobre los cuales volverá. La imagen de la tabla rasa indica sólo el carácter dispositivo-potencial que es la cualidad estructural-dinámica expectante del pensamiento. Pues es contradictorio concebir un pensamiento sin contenido alguno.

Y ya que el presupuesto es visto por nosotros como necesario, no pretenderemos partir de la nada en nuestra reflexión, sino de una anterioridad fundante. Realidad anterior de diversos tipos: la realidad de las cosas y de las personas, la realidad de nosotros mismos con nuestro lenguaje-pensamiento y con el lenguaje-pensamiento de los demás, y las cosas que suscitan el comienzo del pensar.

Como se habrá visto, de acuerdo con el principio sentado, utilizamos aún un lenguaje y un pensamiento todavía sin purificar, sin haber atravesado por el cernedor analítico de ninguna especie de crítica. Porque todo nuestro comienzo implica mucho de provisoriedad. Pero lo provisorio nunca satisface —podemos equivocarnos en la

atribución de "provisoriedad" a lo que hemos adoptado como sujeto o argumento de tal atribución, pero abrigamos la confianza de no habernos equivocado al llamar insatisfactorio a lo provisorio. Empezamos apenas a dialogar con una tradición (la nuestra), desde ella misma, para hacerlo después con otras, y con ella misma desde otras.

Esta realidad anterior (propia y ajena) se nos manifiesta como fuente del conocer, como encubriendo diversos "lugares" filosóficos. Pudiendo, así, decirse que las fuentes del conocimiento ofrecen dos vertientes, y se nos dan en dos actividades: la propia investigación y el aprendizaje. Ambas se entretejen, pues investigando aprendemos y podemos investigar nuevamente de mejor manera sobre lo aprendido, y apoyarnos en su verdad ya certificada para ulteriores investigaciones. Pero ya estamos uniendo dos criterios de verdad: la evidencia propia y la de que da la autoridad.

No es un juego de palabras. Es solamente un realce de la actividad siempre un tanto paciente de nuestro conocer, cuya dependencia con respecto al aprendizaje y a la influencia de la "tradición" cultural sólo hasta ahora ha sido rescatada del descuido.

Tenemos que atender un poco a las explicaciones anteriores de la realidad, antes de explicarla con elementos nuevos, no sea que en balde nos afanemos en explicarla con algo aparentemente nuevo que sea en realidad bien antiguo y aun más perfectamente construido que su repetición inadvertida e inconsciente. (O incluso la repetición de algo falso.) Para evitar malas repeticiones —aunque no siempre se podrá hacerlo—, por desconocimiento de lo "original" en otros, hay que extirpar este desconocimiento.

No es que se deseche la percepción de que nada se repite de la misma manera, sino que se apela a la también real percepción de que esa otra manera de repetir no es siempre más rica —como

podría parecer— en el sentido de la línea a la cual ampara un mayor apego a la realidad que llamaremos por ahora (sí, en terminología de nuestra tradición) "verdad objetiva".

Y conviene repetir, recalcitrantemente, que en esta búsqueda de lo anterior para llegar a lo nuevo, nos movemos siempre dentro de un contexto crítico. Es decir, no es nuestra actitud meramente pasiva-receptiva, sino, ante todo, activa y donante.

En este punto aparece un nuevo problema: toda crítica gnoseológica supone un criterio, según el cual medimos la verdad de lo que nos es presentado. ¿Cuál es nuestro criterio? Porque venimos usándolo, veladamente, y esto puede implicar cierta insinceridad. Pero no es así, ya que lo tratamos de explicitar poco a poco. Y, sobre esta crítica, ¿hasta dónde se extiende? ¿Solamente a las explicaciones ya tenidas, o también incluso a nuestra capacidad de explicar comunicativamente (o incomunicadamente), esto es, a nuestra capacidad de dar o darnos respuestas, de conocer?

Esto sigue al problema del punto de partida. Por ahora, bástenos con establecer una primera conclusión. Partimos de presupuestos en nuestra reflexión filosófica. Tales presupuestos son objetivos y subjetivos (el significado que damos a estos calificativos es el usual), y son condición de la conciencia, que es, en todos sus niveles (de lenguaje, de conocimiento y de ser) reflexiva.

Con esto no hacemos más que seguir a Aristóteles, quien declara: "Todo conocimiento racional, ya sea enseñado, ya sea adquirido, se deriva siempre de conocimientos anteriores".[5] Aquí alude a las dos fuentes de conocimiento a las que he aludido: la tradición y la investigación propia. Él añade: "La observación demuestra que esto es cierto respecto de todas las ciencias";[6] es decir, se trata de un dato

5 Aristóteles, *Analíticos posteriores*, I, 1, 71a.
6 *Ibidem*.

de experiencia, y ya sabemos el valor de verificación del que goza. "En efecto, de una cosa cuya existencia se ignora absolutamente, ¿cómo podría saberse en modo alguno que tiene sus ángulos iguales a dos rectos? Sin embargo, también es cierto que esto se sabía en el sentido de tenerse conocimiento de ello de una manera general, pero también lo es que no se tenía este conocimiento de una manera absoluta".[7] La segunda parte de esta afirmación, la del conocimiento primerizo y aún potencial de una cosa, adquiere aquí, para nosotros, una importancia máxima.

El camino de las redundancias: la explicación como desentrañamiento de implicaciones

Hacemos una reflexión, y la reflexión significa siempre una "*redundantia*". No sin motivo se ha elegido la imagen del círculo para representar de alguna manera la vuelta sobre lo mismo, en lo cual consiste la reflexión. En este recorrido reflexivo, de "vuelta sobre lo mismo", hay que reconocer como decisiva la existencia de supuestos.

La conciencia —según apunta con exactitud Bernard Lonergan—[8] se extiende a todas las operaciones cognoscitivas del hombre, y comienza desde lo sensorial hasta lo más elevado del intelecto y de la razón. Tenemos una conciencia empírica, una conciencia intelectual y una conciencia racional. Todo el conocer del hombre está permeado por la conciencia, cuyo constitutivo intrínseco y esencial es recaer sobre los contenidos y las operaciones, para caer en la cuenta de ellas.

7 *Ibidem*.

8 Bernard Lonergan, *Insight. A Study of Human Understanding*, New York: Philosophical Library – London: Darton, Longman and Todd, 1973 (reimpr.), pp. 320 ss.

Por otra parte, la explicación, que parece ser la propia del filósofo, pertenece ya a una conciencia avanzada. Y es que la explicación, como su nombre lo indica, no puede ejercerse más que a partir de cosas ya ocurridas, de presupuestos. Así como el hombre no puede avanzar en el ascenso de una colina sin dar por supuesta la tierra que pisa y que lo sustenta, el pensar reflexivo o consciente no puede progresar más que sosteniéndose en otros hechos de la naturaleza y en otros hechos del pensar.

Es imposible dar una explicación de cualquier cosa (hecho natural o hecho de conocimiento) en el mismo instante en que se vive; tiene que reconstruirse, aun sea en el momento inmediatamente posterior. El dato de experiencia es la base y el supuesto de la reflexión, y si es reconstruido, esto implica ya un cierto empobrecimiento y una cierta distancia. Pero esto es de la condición del hombre (cuya intuición es mediatizada): es imposible comenzar una reflexión sin presupuesto alguno. La riqueza consistirá en la reagrupación de las energías para recaer sobre lo reconstruido.

Esta precisión ha de sentarse previamente a todo trabajo, para excluir el equívoco y la pretensión de un punto de partida puro, es decir, sin ningún presupuesto. Ya al plantear esta postura, estamos reconociendo todos los presupuestos (lingüísticos-gnoseológicos-ontológicos) que la condicionan. Ciertamente el punto de partida tiene como requisito esto: ser lo primero en el sentido de no presuponer nada, y ser presupuesto por todo; pero cuando esto no puede lograrse, no queda más que buscar la postura que más se acerque a lo deseado como punto de partida, esto es, que contenga el menor número posible de supuestos.

A esta convicción se llega con sólo observar el proceso que sigue el hombre al dar explicaciones acerca de cualquier cosa. Parte de experiencias, y en ellas, al aceptarlas como tales, ya da por supuesto un buen número de condiciones que hacen posible su mismo "tener

experiencias" (esto es: el tener facultades, el vivir, el ser hombre, el existir, el ser sujeto de todo esto y el estar sujeto a ello…), y al tratar de interpretarlas, de explicarlas, da por supuesta la posibilidad de hacerlo, sin emprender una tarea desde todo punto de vista absurda —aunque se diga que se lanza a reflexionar, "a ver qué resulta".

Puede decirse, pues, que en toda empresa hay siempre la captación de cierta posibilidad y el abrigo de una esperanza.

Sentada la imposibilidad de comenzar una reflexión sin presupuestos, sino vista como un camino de "*redditiones*" o "*redundantiae*" (vueltas), podemos ir sencillamente ordenándolas en sus tiempos y lugares respectivos: las experiencias e intelecciones anteriores y las preguntas sucesivas sobre ellas, como pensamiento (conciencia) temporal, y, por lo tanto, histórico. Porque somos, siempre, pensamiento histórico, desde el momento en que no podemos negar que el hombre es eminentemente un ser situado.

El hombre, por su pensamiento vivo (y vivido), historializa lo metahistórico.

Relativa absolutización del punto de partida

La condición anteriormente expuesta había sido ya notada por Aristóteles: "…todo aprendizaje se realiza a través de conocimientos previos, totales o parciales, tanto si se procede por demostración como por definiciones (es preciso, en efecto, saber previamente y que sean conocidos los elementos de la definición). Y lo mismo el aprendizaje que procede por inducción".[9] Pero también dio a conocer otra condición del presupuesto: no puede proceder hasta el infinito. Esta observación se constituye para nosotros en otra precisión previa muy necesaria.

9 Aristóteles, *Metafísica*, I, 10, 992b30.

El presupuesto siempre se nos muestra como cierto fundamento, y parece ser también que la explicación en el hombre es una búsqueda del fundamento. Y ésta no puede ser infinita; debe descansar en algo para que sea posible ella misma. Tiene un término.[10]

Una precisión tal añade a nuestro punto de partida, considerado como relativo, una relativa absolutización, que debe entenderse como afirmativa —no paradójicamente, por cierto. Significa que en el orden real hay cosas o funciones que soportan el peso de este mismo "orden". Son sus principios.

Delimitación de los presupuestos-fundamentos

Hay varios fundamentos en los que se basa mi discurso. Los expondré según un orden de proximidad y remoción: fundamento próximo y fundamento remoto. Aclarando que el próximo se fundamenta en el remoto, y en él se resuelve; pues aquí, en un orden temporal, la anterioridad pertenece al próximo, pero es a la inversa en cuanto orden natural. Lo señalaré.

El fundamento próximo de mi discurso es la posibilidad de una relación expresiva con los demás, de otra manera no tendría sentido el iniciarlo. La relación expresiva entre varios seres dice capacidad de entenderse, de vincularse significativamente; y tal relación sería incompleta si no hubiera capacidad de intercambiar conocimientos-signos. No puede reducirse a recibir sin reaccionar. Y esto significa diálogo, cuyo significado es comunicación, y ésta tiene —entre nosotros—, como medio principalísimo de efectuarse, el lenguaje.

Tengo, pues, que aprovechar un contexto de comunicación para dialogar, engancharme en un lenguaje.

10 Martin Heidegger, "Esencia del fundamento (sobre el principio de razón suficiente)", en *Hoelderlin y la esencia de la poesía, seguido de Esencia del fundamento*, México: Ed. Séneca, 1944, pp. 92 ss.

Como el lenguaje es un presupuesto, lo señalo simplemente por ahora, y volveré sobre él, para descubrir su validez, en la perspectiva de lo que le sirve de fundamento.

Esto que sirve de fundamento al lenguaje es una posibilidad de relación cognoscitiva con la realidad global (cosas-personas), pues es algo de ella lo que transmito en mi lenguaje e intercambio en mi diálogo.

La vuelta sobre estas cosas será crítica. Y, como he dicho que tomaría el fenómeno del lenguaje primero, para explicarlo después por el fenómeno del conocimiento, como explicándolo con base en eso que lo funda, he manifestado un deseo que (tal vez) pertenece a todo hombre: la búsqueda de explicación como búsqueda de fundamento.

Partimos, como se ve, y esto está tomado de la tradición en la que me he insertado, de efectos a causas, y, en este caso, de actos, con el fin de encontrar el sujeto de inherencia. Pasando a resolver, a su turno, el sujeto en sus principios, para —alternando sujeto y objeto— llegar al núcleo de todo, para llegar a aquello "que hace ser".

Lugar del método u "órganon"

La formulación del método es posterior a la comprensión del actuar, pues consiste en las leyes del mismo actuar, buscando en él la manera de proceder más adecuada a su naturaleza, por la cual realizará su acción más fácilmente y con menos riesgo de errar.

Sin embargo, al tratar de examinar las leyes del pensar (acto que procede de una facultad y tiende a un objeto, al que recibe), sólo tenemos el pensar mismo, y seguimos en cierta medida sus leyes internas en la busca de las leyes mismas. Esto significa: buscamos el método con cierto método, ya que lo buscamos por una reflexión

posterior. Porque esta legalidad, esta normatividad se trasluce en el mismo errar, y de él mismo colegimos que no se siguió el proceso natural que le pertenece, y que, si esto es así, necesita de un arte para recobrarse (o preservarse) a sí mismo —pues el arte (o *techne*) siempre *debe ser* conservación y arreglo de lo natural.

En cuanto descubrimiento de leyes observadas en la propia naturaleza del pensar (de otra manera pensar sería por naturaleza vano), la lógica, ciencia del pensar, es como reivindica su carácter de ciencia, además del carácter de arte-instrumento. Esto es también explicitar lo implícito, como hemos establecido para toda reflexión (sobre acontecimientos exteriores e interiores al sujeto humano).

Sucede lo que Aristóteles había notado en la actividad del hombre (con esa extraña circularidad en que se encierra y se abre): "Se podría preguntar cómo decimos que los hombres tienen que hacerse justos practicando la justicia y morigerándose practicando la templanza, puesto que si practican la justicia y la templanza son ya justos y morigerados, lo mismo que si practican la gramática y la música son gramáticos y músicos. ¿O es que ni siquiera ocurre así con las artes? Es posible, en efecto, hacer algo gramatical o por casualidad o por indicación de otro; por tanto, uno será gramático si hace algo gramatical y gramaticalmente, es decir, de acuerdo con la gramática que él mismo posee".[11] En esto se constata la necesidad de hacer explícita y temática una cosa que se hace porque se lleva implícita, y casi se efectúa "por casualidad". Al hacerla temática, la atematicidad sólo puede ser soportada como provisoriedad que se autodestruye con su progresiva tematización. El hacerla temática equivale a tener conciencia de ella.

No es que falte a varias de nuestras acciones una cierta conciencia, pero hay que llevarla a un grado avanzado, plenamente reflexivo y

11 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II, 4, 1105a.

crítico. En esto se distingue el conocimiento científico-filosófico de aquel que lleva el nombre de "vulgar" y "directo".[12]

Si todo conocimiento tiene un objeto, debe atenderse a la consistencia de ese objeto y al modo como el conocimiento lo asimila. Esta consideración del objeto es tan necesaria como la del proceso de su asimilación cognoscitiva, pues el sujeto cognoscente sólo consigue conocimiento de aquello para lo que es apto, de aquello a lo que responde con una estructura isomórfica. Sólo en esta introspección (extrospectiva en cuanto mediación) podemos descubrir las leyes del actuar-padecer (asimilativo) de la cognición, y aprovecharlas en los subsiguientes actos cognoscitivos como cosa previa, como método. Y, de acuerdo a la naturaleza del conocimiento, la introspección adquiere una gran importancia, pues el conocimiento que tenemos de las cosas exteriores no se realiza fuera de nosotros: la relación mediadora se realiza adentro.

La actividad compleja del hombre: la des-involucración como proceso judicativo

Hay que añadir otra precisión o cautela nacida de la anterior. La mayoría de las acciones del hombre son complejas, es decir, llevan implicadas en una sola muchas actividades de diferente índole. Esta síntesis en lo humano (y en todo acaecer), una vez captada como tal, se descompone en elementos, complejos también, pero cada vez más simples, y después, ya explicados, se devuelven a la totalidad re-integrada, obteniendo además, en base a ellos, una explicación del conjunto. Pero, a su turno, el conjunto explica las partes.

12 Eugenio T. Toccafondi, *La ricerca critica della realtà*, Roma: Edizioni Comm. A. Arnodo, 1941, pp. 21 ss.

El hombre actúa complejamente, en cuanto compuesto; pero la inteligencia no puede explicar ni conocer perfectamente su actividad en bloque sin raciocinar y abstraer, y ha de distinguir sus actividades elementales. Por eso introduce distinción en dichas actividades, y las aborda separadamente para explicarlas, encontrando diversos fundamentos en los que va agrupándolas, hasta llegar a la unidad total que es el hombre mismo. De allí lo incorporará a él mismo en la totalidad completa.

Debido a su actividad analítico-sintética, el entendimiento, para conocer, separa. Y, después, en esas mismas separaciones, une o conserva separados los elementos, estableciendo juicios. (Por eso al juicio también se le llamaba composición-división).

El hombre es complejo en su ser y en su actuar, y su actuar cognoscitivo hunde raíces en regiones diversas de la complejidad, y su actuar cognoscitivo "científico" es, por lo mismo y ya inevitablemente, "interdisciplinar".

Conclusión

Nuestro recorrido nos ha mostrado que siempre hay presupuestos en nuestro filosofar. Es la condición reflexiva de la filosofía misma. Pero lo mejor es aceptar que los hay, ser conscientes de ellos. Poco a poco se irá avanzando hasta lo más básico, hasta el fundamento que dará la causa del ser, la razón suficiente de los fenómenos que estudiamos, como éste, tan complejo, del conocimiento humano. Lo importante es que nos lleva a ver que es objetivo, que llega a la verdad. Que es hacia lo que todos tendemos.

El análisis filosófico del conocer, o teoría del conocimiento, o crítica del mismo, posee presupuestos. No se puede ejercer en el vacío, o directamente, en primera instancia. Necesitamos tener

conocimientos y reflexionar acerca de su validez. Sólo si hemos tenido actos de conocimiento podemos valorarlos y establecer criterios para saber si unos son verdaderos y otros falsos. Lo importante es reconocer con honestidad los alcances y limitaciones de nuestro aparato cognoscitivo. Es posible conocer, pero nuestra posibilidad es limitada, y lo mejor es encontrarle esos márgenes, para no intentar neciamente traspasarlos y quedarnos en la mera ilusión.

Del conocer al ser: de la gnoseología a la ontología

Introducción

Conectaremos aquí la teoría del conocimiento con la metafísica, la gnoseología con la ontología. En efecto, alcanzada ya la objetividad del conocer, se puede pasar al acceso al ser. Se dará noticia de los procesos cognoscitivos que nos pueden conducir al saber metafísico. Es lo máximo que se puede conseguir en la filosofía.

De la subjetividad a la objetividad por el conocimiento del yo

Hay que partir del carácter relacional del acto cognoscitivo. Esto encuentra apoyo en Sto. Tomás,[13] quien demostró las propiedades metafísicas del alma a través del acto de inteligencia; se ve, además, en el proceso aristotélico-tomista hacia la percepción del sujeto: del conocimiento de los objetos al conocimiento de los actos, del conocimiento de los actos al conocimiento de las potencias, del conocimiento de las potencias al conocimiento de la esencia del alma;[14] si se parte de los datos cognoscitivos en lugar de partir de los principios ontológicos, se hace en atención a lo que es primero en cuanto a nosotros, no a lo que es primero de por sí, tratando de seguir un procedimiento inductivo. Por todo lo cual, la instancia cognoscitiva y la ontológica no sólo no son incompatibles, sino que son estrechamente interdependientes.

13 Tomás de Aquino, *Sum. Theol.*, I, q. 88, a. 2, ad 3m.
14 El mismo, *In II De Anima*, lect. 6, nn. 304-308.

El paso de la extrospección ingenua y espontánea hacia la introspección racional y crítica, que se da en la historia individual, tal vez no se puede trasladar con igual fuerza y validez a la historia colectiva, pero se ha hecho notar. Ha sido como un movimiento centrípeta del hombre que se recoge y repliega hacia sí mismo desde "lo otro". Esta actividad, por la naturalidad que ha manifestado, es necesaria. "Sólo hasta que se ha penetrado en el mundo externo, es dable otear la propia interioridad".[15] De hecho, los primeros filósofos empezaron a especular acerca del cosmos exterior, para pasar al cosmos interior; primero fueron la cosmología y la ontología, y después la crítica. Es que para que haya un "adentro" tiene que haber un "afuera", el cual es encontrado en los otros, tanto las cosas como las personas.

Se trata de la reflexión. Ésta puede tener un sentido lato y uno estricto. El primero es el simple volver sobre un conocimiento de algún objeto, sobre un juicio, para verificarlo. El segundo es volver sobre el propio acto de conocimiento, para ver si nos ha dado bien su objeto. Es la reflexión en sentido estricto la que nos interesa. "La conciencia tiene la condición de poder conocer cualquier objeto, de poder con ello conocerse también a sí misma. Este poder de ponerse como término y de ser el principio de un acto es lo que se llama REFLEXIÓN. Entra en relación consigo misma; el ser espiritual tiene la capacidad de volver sobre sí, de verse viendo. El Logos sobre sí mismo se describe a veces como tautología".[16]

Este acceso a la interioridad, a la subjetividad, se halla acompañado por el recurso a los primeros principios, pero también por la intencionalidad hacia el objeto externo. Pues el acceso del alma a su propia esencia se realiza a través de los contenidos, cosa que llama poderosamente la atención, pues "el Aquinate explícitamente apeló a la experiencia interna y, yo añado, a la explicación de Aristóteles

15 Miguel Bueno, *Las grandes direcciones de la filosofía*, México: FCE, 1957, p. 9.

16 Abelardo Lobato, "El hombre como subjetividad", en *Revista de Filosofía* (UIA, México), 13 (1972), p. 60.

de la inteligencia, de la intelección del fantasma, y del hecho de que el intelecto se conoce a sí mismo, no por una *species* de sí mismo, sino por una *species* de su objeto, tiene también algo misterioso: un cuidado de ser posible sin la más grande habilidad de introspección. Pero si Aristóteles y Santo Tomás usaron la introspección y lo hicieron tan brillantemente, queda pendiente el que no tematizaron su uso, no lo elevaron a una técnica reflexivamente elaborada, no construyeron un método apropiado para la psicología, y por ello dejaron el trabajo para las distinciones contemporáneas entre naturaleza y espíritu y entre las ciencias naturales y las humanas".[17]

Hay tres etapas en el proceso reflexivo hacia la intimidad subjetiva:

a) La primera es "la reflexión en sentido estricto".

Como su nombre lo indica, es un volver sobre lo dado, en este caso, sobre los actos cognoscitivos ya efectuados. Es un proceso circular, pero que busca salida hacia la trascendencia objetiva. Se le puede llamar "reflexión-consideración". Este proceso es típico desde Aristóteles, y fue recogido por Santo Tomás, quien lo expone así: "Sin embargo, nada se conoce sino en cuanto está en acto: de donde nuestro intelecto posible se conoce a sí mismo por la especie inteligible… pero no intuyendo su esencia directamente. Y por eso conviene que en el conocimiento del alma procedamos desde aquellas cosas que son más extrínsecas, de las cuales se abstraen las especies inteligibles, por las que el intelecto se entiende a sí mismo, a saber, para que por los objetos conozcamos los actos, y por los actos las potencias, y por las potencias la esencia del alma".[18] Si nuestra alma se conociera directamente, el proceso del conocimiento sería totalmente al revés, conociendo primero lo que está más próximo a su esencia, en una especie de intuicionismo-ontologismo.

17 Bernard Lonergan, *Verbum. Word and Idea in Aquinas*, Notre Dame: University of Notre Dame, 1967, pp. ix-x.

18 Tomás de Aquino, *In II De anima*, lect. 6, n. 304.

Es necesario, pues, recurrir a la reflexión. Ahora bien, esta primera reflexión nos hace patente nuestro interior; pero, en cuanto "intención primera", nos revela sólo un aspecto. Nos da la subjetividad todavía muy objetivizada, todavía no muy pura. "Este ir sobre los actos anteriores hace que el término de la reflexión sea un objeto y no el sujeto que se busca. La reflexión estricta nos da la subjetividad no como fundante sino como fundada, como secundaria, aunque respecto de sí misma. No captamos su ser de sujeto sino su permanencia a través de los actos y de los objetos que la manifiestan y en la que la encontramos actuando. Se nos da en el otro, está presente en el tiempo y mediante los actos; se nos escapa, por ende, el peculiar ser del sujeto, que debe darse en un presente inobjetivable, no en un pasado que se representa".[19] Nos brinda el sujeto con caracteres de objetivación: universalidad y espiritualidad. Se conoce al sujeto o la subjetividad como se da en todos los seres humanos, es su naturaleza en general. Pero esto no basta.

b) La segunda es "la reflexión llamada concomitante".

Una vez acostumbrados a considerar los actos cognoscitivos como ya efectuados, en tiempo pasado, entramos a considerarlos con un matiz de presente, en el propio actuar. "Es una consecuencia actual de las actividades del sujeto en cuanto son PRESENTES en la vida interior".[20] Éste es el momento más apto para captar la adecuación, la perfecta correspondencia entre el objeto (que se impone) y el sujeto (que soy), al observar el acontecimiento de su unión. Aprehende la naturaleza del ACTO cognoscitivo, lo cual revierte en conocimiento del principio activo (sujeto) y del fin intencionado (objeto). En este ir del sujeto al objeto se capta el acto como trascendencia, el objeto como trascendente y el sujeto como capaz de trascenderse. El acto hace que mi captación del ser sea concomitante a la captación del

19 Abelardo Lobato, art. cit., p. 63.
20 *Ibid.*, p. 64.

yo; me capto como existiendo, a través de mi actuar (*operari sequitur esse*); pero hago prevalecer todavía la existencia (*fieri*) sobre la esencia, y sólo la esencia es la que estabiliza mi conocimiento y lo hace científico, por su carácter universal. Hace falta, por tanto, avanzar hacia la esencia de mi subjetividad, cuyo camino he abierto.

c) La tercera es "la presencia inobjetivante".

Los anteriores pasos me han dado una subjetividad fundada, pero necesito ir hasta la misma subjetividad fundante del sujeto —su existencialización de la esencia, y viceversa—, actividad en la que él mismo funda su actividad, la sostiene en algo preciso y fijo. Esto "debe revelarlo la estructura de nuestros actos conscientes, debe consistir sencillamente en una dimensión de tales actos, en un aspecto estructural".[21] La intencionalidad del conocer objetiviza sus contenidos, les añade el carácter de alteridad, los presenta como "lo otro". Por eso, para que el sujeto aparezca con carácter de "sí mismo", debe perder la alteridad, debe perder su objetivación. "Este aparecer del sujeto en la conciencia, de modo totalmente inobjetivo e inobjetivable, tiene la deseada radicalidad. No se presenta como fundado en alguna cosa anterior sino como soporte de todo lo que se presenta y por lo mismo como fundamento".[22] El sujeto es el fundamento de la conciencia. Esta última no es una substancia, sino el órgano de la subjetividad. La subjetividad no es la conciencia, sino el sujeto aptitudinal de ella.

Santo Tomás había recogido de San Agustín el conocimiento del alma por presencia, como puede verse en *Contra Gent*., IV, 2 y en *Sum. Theol*., I, q. 87, a. 1. "La presencia es antes que nada solamente ontológica, deviene presencia consciente en tanto que el alma se capta como principio de un acto".[23] El Aquinate concebía esta

21 *Ibid*., p. 67.
22 *Ibid*., p. 68.
23 Jourdain Wébert, "*Reflexio*", en *Mélanges Mandonnet*, Paris: Vrin, 1930, vol. I, p. 318.

presencia como dependiente de una reflexión intelectual, y por eso llegó a desobjetivarla; lo cual se ve cuando no encontraba la precisión de ese *objeto*: "El principio fundamental es que siempre hay un acto psicológico que vuelve posible la percepción del alma. El contenido de esta percepción no es bien precisado: es la existencia, la función de fuente o de sujeto de los actos. Conciencia muy cierta, pero indeterminada y sobre la cual no es posible fundar una ciencia".[24] Creo que no debe entenderse esta "existencia" captada como aislada, sino, en sentido netamente tomista, como referida y aun sujeta a una esencia.

La razón de todo esto es que el hombre tiene un actuar complejo, es un modelo de complejidad; se ve en que la inteligencia no puede conocer ni explicar cabalmente su actividad de modo sintético, sino que tiene que analizar, raciocinar y abstraer; necesita distinguir sus actividades elementales. Por eso hace distinciones en tales actividades, y las aborda separadamente para explicarlas, hallando diversos fundamentos en los que va agrupándolas, hasta llegar a la unidad total que es el hombre mismo. De ahí lo incorporará a él mismo en la totalidad abarcadora del ser.

Tenemos que señalar la interdependencia de los actos cognoscitivos y de los principios ontológicos. Estos últimos actúan en silencio, como trasfondo del conocer, de los actos de conocimiento. Como lo ha señalado Lonergan, los actos cognoscitivos son primeros para nosotros (*quoad nos*), y los principios ontológicos son primeros en sí mismos (*quoad se*). Y ya el mismo Aristóteles aconsejaba empezar por lo más cercano a nosotros, como lo más sencillo: "Debemos, pues, acaso empezar por los [principios] más fáciles de conocer por nosotros".[25] Sin embargo, en el neotomismo, por motivos metodológicos, la explicación del conocimiento procedió siempre de

24 *Ibid*., pp. 318-319.
25 Aristóteles, *Eth. Nicom*., I, 4, 1095b3.

modo deductivo, reduciendo los actos cognoscitivos a los principios ontológicos de los que dependen.

Con todo, situando los principios metafísicos no como una serie de proposiciones verdaderas de las cuales se deducen otras y por las cuales se refutan sistemas filosóficos, sino en la propia estructura del conocimiento humano, llegaremos a una metafísica realista. A partir del auto-conocimiento filosófico, el sujeto, conociendo su propia naturaleza y potencialidades, puede orientar de nuevo sus conocimientos anteriores, distinguir entre descripción y explicación, etc. En una palabra, juzgar cualquier conocimiento, significación, sistema filosófico, porque los conoce, se conoce a sí mismo como sujeto inteligente, conoce las exigencias de conocimiento total y verídico de la inteligencia. De este modo cualquier teoría es juzgada no en función de otra teoría o principios, sino de *hechos cognoscitivos*.

Y la unidad de la metafísica provendrá de la condición común a todo hombre: que experimenta, investiga, entiende, formula, reflexiona y juzga en orden a obtener una comprensión total y verdadera.

Se manifiesta así un proceso inductivo en la explicación del conocimiento. Se parte de datos, lo que antiguamente se llamaba "*causae priores quoad nos*", y son lo que primero conocemos. Buscamos la explicación de los datos, radicada en las "*causae priores quoad se*", las causas ontológicas o "*causae essendi*". Lógicamente formulado, este proceso es equivalente a la búsqueda del término medio de un silogismo demostrativo, que es, a su turno el mayormente inventivo. Arturo Rosenblueth, al examinar el proceso que siguieron los principales científicos, llega a concluir que sus descubrimientos no fueron inducidos ni deducidos, sino "creados" o "retroducidos". Aunque afirma la superación de la lógica clásica, señala un isomorfismo entre ella y la metodología científica actual: "Las inferencias que, como sugirió Peirce, estoy llamando retroducciones son del mismo tipo que las que Aristóteles designó

como silogismos analíticos. Consisten en la búsqueda de una ley o teoría abstracta general que concuerde con un grupo específico de datos experimentales. …este método es el que ha sido empleado para la elaboración y formulación de todas las teorías científicas importantes, ya que obviamente estas teorías no fueron ideadas por inferencias inductivas, deductivas o analógicas".[26] Se trata más bien de una abducción (como también la denominó Peirce, y que figuraba en Aristóteles, como *apagogé*), que es un procedimiento inventivo que tiene algo de hipótesis y algo de analogía, precisamente porque la conjetura que se emite se saca de la analogía entre las cosas observadas.

La metafísica como fenómeno histórico-cultural

Una característica fundamental de todo hecho es su indemostrabilidad. Indemostrabilidad radicada en su evidencia inmediata, que no admite réplica. Un hecho se muestra, no se demuestra. Se lo acepta o se lo rechaza, pero teniéndolo delante. Sólo él mismo se prueba, constituye su propia demostración (si así puede hablarse).

Lo primero que salta a la vista en nuestro encuentro con la metafísica es que es un dato, algo dado. Nos la encontramos ya determinada en buena parte, por lo menos configurada y hecha, aunque siempre en proceso. Es por aquí por donde hemos de empezar. Lo que hay, en el mapa de las realizaciones humanas, recibe este nombre que he pronunciado. Por eso tenemos que atender al hecho de la misma, y a su proceso, es decir, a su historia.

No estamos inventando su definición; ésta ya existe y tenemos que aprenderla y sopesarla. Es decir, lo primero que sé es que me la encuentro ya configurada, como actividad y como resultados. Veamos cómo la encontramos.

26 Arturo Rosenblueth, *Mente y cerebro*, México: Siglo XXI, 1971 (2a. ed.), p. 103.

1) Es un conocimiento.

La metafísica se ve como un conocimiento. Lo cual implica que, al menos en cierta medida, se acepta la validez del conocer. No admite el supuesto contrario, el del escepticismo (ni en su forma de relativismo), pues eso sería auto-contradictorio. Se supone que es un hecho cognoscitivo que se ha dado en los seres humanos a través de su proceso individual y social.

2) El conocimiento en la historia.

La historia del hombre está íntimamente ligada a la de sus modos de conocer. Es la base de su progreso. En efecto, la historia del conocimiento ha regido el devenir humano. El conocer está influido por las circunstancias culturales, pero también influye en ellas. Hay una especie de equilibrio.

Por consiguiente, nuestra búsqueda de legitimidad para la metafísica consistirá por ahora en apreciar si el decurso que ha seguido el conocimiento es legítimo. Hay conocimientos vulgares, científicos, prácticos, teóricos, etc. Y hay que ver a cuál de ellos pertenece.

¿Cómo se produjo el acontecimiento cultural de la metafísica? Ciertamente el hombre ha seguido un proceso a la vez comprensivo y extensivo en su conocimiento de las cosas. Ha adquirido nuevos campos y ha profundizado en ellos. Es la imprescindible dialéctica de la generalización (o universalización) y la especialización.

Parémonos a considerar qué es el conocimiento; o, como se cuestiona Martin Heidegger, con un más fundamental inquirir: "¿Qué significa pensar?". Y dota a esta pregunta con una vivacidad más fecunda: "¿Qué significa pensar? Guardémonos del ciego afán que quiere apoderarse a toda costa de una respuesta a esta pregunta en forma

de fórmula. Quedémonos con la pregunta. Prestemos atención a la manera en que pregunta: '¿Qué significa pensar?'".[27]

Después de un largo recorrido por algún clásico del pensamiento, el mismo autor hace el siguiente balance: "Preguntamos: ¿qué significa pensar? Pero en su lugar hemos hablado de Nietzsche. Esta afirmación es exacta y, al mismo tiempo, equivocada. Pues, de esta manera, erramos el camino de lo que se ha dicho. Por lo tanto, aquello de que se habla y lo que se habla no son la misma cosa. Una idea exacta acerca de aquello de que se habla no garantiza que nos hayamos puesto en contacto con lo que se dice. Se dice lo que Nietzsche pensaba. Como pensador piensa lo que es, en cuanto es y como es. Piensa lo que es, o sea, el ente en su ser. Según esto, el pensar de los pensadores sería la relación con el ser del ente. Si vamos siguiendo, pues, los pasos de lo que piensa el pensador Nietzsche, nos estamos moviendo dentro de esta relación con el ser. Estamos pensando. Dicho con mayor cautela: intentamos ponernos en contacto con esta relación con el ser. Tratamos de aprender a pensar".[28]

Ir al ser del ente. Posesionarse de la subyacencia de lo que aparece. He aquí lo que constituye el conocer. Las esencias lucen en la existencia y ésta en ellas, porque a ninguna se la excluye. Si bien ésta es ya una formulación formalizada de lo que se busca, tiene la ventaja de ser generalísima. Es pasar del fenómeno al noúmeno, de los accidentes a la substancia, de la apariencia a la esencia o quididad. Santo Tomás diría que pensar es buscar la *quidditas rei*.[29]

27 Martin Heidegger, *Qué significa pensar*, Buenos Aires: Nova, 1958, p. 50.
28 *Ibid.*, p. 85.
29 Tomás de Aquino, *Sum. Theol.*, III, q. 28, a. 3, ad 3m.

3) El surgimiento de la filosofía.

Aceptando que ha habido pensamiento filosófico en todas las culturas, suele ubicarse en el mundo helenístico. Pues se ha tipificado en el Occidente, y seguiremos esa costumbre.

Se acepta que la filosofía sucedió a la mitología y a ciertas ciencias de la naturaleza, y que les es tributaria en varios aspectos. Las ciencias exactas, como la geometría y la astronomía, florecieron en el antiguo Oriente. Es sobre todo Dilthey quien reconoce el origen religioso de las ciencias.[30] Pero la filosofía surge para suplantar la explicación religiosa, el mito. Por eso brota del mismo impulso científico, pero con la idea de ir a lo más profundo y a lo más extenso o universal.

Es, por así decir, el conocimiento más ambicioso, el pensar más elevado, a la vez que hondo. Porque abarca lo universal, que explica, desde su altura abstracta, lo más particular y concreto. Ya de suyo las ciencias tienen universalidad, pues establecen leyes generales; pero la filosofía va más allá, quiere los principios de todas las cosas, de todos los entes, el misterio del ser.

El acceso al ser

Los cuantiosos puntos de partida que se han propuesto a la metafísica, por muy variados y distintos que parezcan en la presentación, puede decirse que se reducen a dos: intuición y abstracción, en diferentes modalidades. La intuición es la captación inmediata de algo real que se muestra por sí mismo. No es discursiva, sino directa e inmediata. Puede ser sensible o inteligible. Pero, claro está, la metafísica tendría como instrumento de acceso al ser la inteligible o intelectual.

30 Eugenio Ímaz, *El pensamiento de Dilthey*, México: El Colegio de México, 1946, pp. 108-109.

La intuición intelectual, presentada como judicativa, es decir, como un modo especial de juicio, se ha propuesto como instrumento de la metafísica. Ya Avicena, uno de los iniciadores de la ontología tal como la conocemos, reflexionaba de la siguiente manera: "Supongamos que uno de nosotros sea creado de una sola vez y perfectamente, pero sus ojos estén velados y no pueda ver las cosas exteriores; fue creado sosteniéndose en el aire, o, mejor aún, en el vacío, a fin de que la resistencia del aire que pudiera sentir no le impresionase. Sus miembros están separados para que no puedan encontrarse ni tocarse. Entonces reflexiona y se pregunta si su propia existencia está probada, sin tener duda alguna afirmará que existe. A pesar de esto, él no habrá experimentado sus manos, ni sus pies, ni lo íntimo de sus entrañas; ni un corazón, ni un cerebro, ni ninguna cosa exterior, sino que él afirmará que existe, sin establecer que tenga una longitud, una anchura y una profundidad".[31] Aunque es una mera imaginación, de alguna manera describe la situación procurada por los intuicionistas. Ciertamente se da una captación del existir como una cierta función desempeñada por los seres o entes. Este mismo pensador islámico dice de la ontología: "Por tanto, esta ciencia inquiere sobre las disposiciones del ser [*esse*] y aquellas cosas que son como partes y especies, hasta que llegue a la apropiación".[32] Es decir, se centra en el ser como existir, aunque, por lo demás, fue muy esencialista.

Santo Tomás conoció la postura de Avicena, y de ella da cuenta así: "Lo primero que el intelecto concibe como conocidísimo, y en lo cual se resuelven todas las concepciones, es el ente; como dice Avicena en el principio de su *Metafísica*, lib. I, cap. 9".[33] Pero está lejos de considerar que se lo conozca por una intuición inmediata, y que

31 Avicena, *Sobre metafísica*, selección de textos por M. Cruz Hernández, Madrid: Revista de Occidente, 1946, p. 53.

32 El mismo, *Liber de philosophia prima*, tract. I, cap. 1, en Avicena, *Opera philosophica*, Venise, 1508; réimpression en fac-similé agrandi, Louvain: Éditions de la Bibliothèque S. I., 1961, fol. 70.

33 Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 1, a. 1, c.

excluya todo proceso de elaboración para adecuarlo a la abstracción que requiere.

Es decir, no hay una intuición que capte el ser, el intelecto tiene que realizar la adecuación de los objetos que ha de apropiarse. Y esto sólo se logra mediante un proceso de abstracción.

Se trata de una abstracción penetrativa, que se cierne sobre los seres para llegar hasta el ser, el ente en cuanto tal. Es decir, pasa del nivel predicamental al trascendental, ya que el ente se da en ese nivel. La abstracción penetrativa, hablando pasivamente del ser, es despojamiento de toda materia, es sobrepujo del carácter predicamental para encontrar la trascendentalidad en el objeto; o, de modo activo, dejar que al objeto examinado le sobrevenga la cualidad de trascendente, la cual existe en él desde su propia inmanencia.

La abstracción deja de lado la materia y se queda con la forma; por eso es abstracción formal. Tiene tres grados: cuando se prescinde de la materia individual, se está en la física; cuando se prescinde de la materia sensible, se está en la matemática; y cuando se prescinde de toda materia y movimiento, se está en la metafísica. Esta abstracción formal de tercer grado se da por un juicio negativo, es decir, uno que niega toda materia, para quedarse con la forma pura, que es en la que se capta el ente en cuanto ente. Es, pues, más bien una separación. Por eso, en la física y la matemática se habla de abstracción, y en la metafísica es más propio hablar de separación de la materia.[34]

Es la *resolutio metaphysica*, o análisis metafísico, el cual es intelectivo, como contrapuesto al racional o raciocinativo.[35] En ese comentario a Boecio, Santo Tomás dice que el método raciocinativo es el de

34 El mismo, *In Boethii De Trinitate*, q. 5, a. 4, c. Ver C. Lértora Mendoza, "Estudio preliminar" a T. de Aquino, *Teoría de la ciencia*, Buenos Aires: Ediciones del Rey, 1991, p. 26.

35 Athanasius M. de Vos, *Prolegomena ad metaphysicam*, Romae: Institutum Angelicum, 1962, pp. 28 ss.

la física y de la matemática, mientras que el intelectivo es el de la metafísica. Pues ella versa sobre los principios comunes o más altos, y éstos se captan por intelección abstractiva. Pero no deja de lado el raciocinio, sólo que va más allá de él, a la intelección. La metafísica es más intelectiva que raciocinativa, porque capta muchas cosas en una sola, según es lo propio de lo común o más universal. Además, el raciocinio termina en una verdad entregada a la intelección, y es la máxima en la metafísica. Tanto la intelección como el raciocinio se unen en la metafísica en una resolución o término simple y primero. Y es que la intelección supera al raciocinio, en una sabiduría mayor, como es la metafísica.

Aquí el raciocinio se mezcla con la abstracción intelectiva. La abstracción puede ser positiva o negativa. La negativa prescinde de las condiciones individuantes de una cosa; la positiva no sólo omite esas condiciones individuantes, sino que sabe que prescinde de ellas. Santo Tomás lo explica diciendo que hay una doble abstracción: una es la del universal prescindiendo de lo particular, y otra es de la forma que es separada de la materia; la primera se queda con "animal" y omite "hombre", mientras que la segunda se queda con "círculo" y con "de oro".[36]

Además, la abstracción tiene que ver con la segunda operación del intelecto, que es el juicio. Procede por juicio negativo, que significa la separación de la forma con respecto de la materia.[37] Así, el método de la metafísica no es ni intuitivo ni demostrativo, sino resolutivo. Esa resolución tiene una intencionalidad de unificar y simplificar, de llevar a lo más común y universal. Ve que la esencia se fundamenta en el ser o existencia (*actus essendi*). Ésta es la manera como la metafísica supera el nivel predicamental y alcanza el trascendental.

36 Tomás de Aquino, *Sum. Theol.*, I, q. 40, a. 3, c.
37 *Ibid.*, I, q. 85, a. 5, ad 3m.

a) Predicamentalidad.

La predicamentalidad consiste en el nivel de los predicamentos, o categorías aristotélicas, que son las diez que aseguran al ente su carácter físico y matemático (cualidad y cantidad, sobre todo). De ellos dice Tomás: "…el ente se divide en diez predicamentos, no unívocamente como género en especies, sino según diverso modo de ser. Pero los modos de ser son proporcionales a los modos de predicar. En efecto, predicando algo de algo otro decimos que esto es aquello; de donde los diez géneros del ser se dicen diez predicamentos".[38] El propio Heidegger parece confirmar que hacer metafísica es pasar del nivel predicamental al nivel trascendental del ente: "Mas si, por otra parte, lo característico de la Realidad-de-verdad consiste precisamente en que, por la comprensión del ser, se trata con el ente, necesario será que este poder diferenciador, en el que se hace real de hecho la diferencia ontológica, haya enraizado su propia posibilidad en el fundamento mismo de la esencia de la Realidad-de-verdad. Anticipando, pues, las cosas demos al fundamento de la diferencia ontológica el nombre de *trascendencia* de la Realidad-de-verdad".[39]

b) Trascendentalidad.

En un acercamiento fenomenológico, encontramos que "trascendencia significa sobrepujamiento o traspaso".[40] Pero este traspaso no debe entenderse en sentido espacial, sobre todo como aquello "hacia lo que" tiene lugar el traspaso. "Con todo, la trascendencia es precisamente un sobrepujamiento o traspaso tal que hace posible nada menos que *existencia en cuanto tal* y, con

38 El mismo, *In III Phys*., lect. 5, n. 617.

39 Martin Heidegger, "De la esencia del fundamento", en *Hoelderling y La esencia de la poesía, seguido de La esencia del fundamento*, México: Ed. Séneca, 1944, p. 68. Las cursivas son mías.

40 *Ibid*., p. 73.

ella y por ella, mover-'se'-en-el-espacio".[41] No se trata, pues, de espacialidad, sino de alteridad involucrada en la inmanencia.

Sin embargo, hay que tener el cuidado de excluir cierta clase de trascendentalidad, como la kantiana, que sólo hace trascendente al sujeto y dador de trascendencia. Es una comprensión incompleta del fenómeno. Se presenta como mejor y más integral la interpretación tomista, que coloca la trascendencia como perteneciendo al sujeto y al objeto, en medidas proporcionales.[42]

Para precisar la alteridad percibida entre lo óntico y lo ontológico (que en Heidegger se entiende únicamente desde la perspectiva de la existencia o *esse*, sin aunarla a la esencia, y que yo hago envolver tanto la esencia como la existencia, constituyendo la razón completa de ente, en el sentido en que Santo Tomás habla del ente, y no del ser, como objeto propio de la metafísica), el tomismo ha acudido a la distinción entre lo predicamental y lo trascendental en el orden de lo más universal. Lo trascendental siempre será aquello que, desde la misma inmanencia de lo predicamental, la supera en extensión e intensión. Las propiedades trascendentales del ente, superan los predicamentos o categorías del mismo, y no constituyen géneros, sino modos de una perfección universalísima. Y, a pesar de ser varias, no son más que diferentes aspectos de una misma realidad, la del ser, y convertibles o intercambiables entre sí.

Conclusión

Tal ha sido nuestro recorrido por el conocimiento hacia el ser. Es el conocimiento del ser el más elevado que se puede alcanzar, es el máximum de la filosofía. Porque es lo más universal: los principios y causas de la realidad, así como lo más de fundamento. Es un proceso

41 *Ibid.*, p. 74. Las cursivas son mías.
42 Tomás de Aquino, *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3, c.

de fundamentación de la realidad, desde el ámbito predicamental hasta el trascendental, es decir, desde los entes colocados en los predicamentos hasta sus principios trascendentales en el ser mismo.

El conocer y el ser van de la mano. A veces se ha polemizado acerca de cuál es primero, si la ontología o la gnoseología. Quizá lo mejor sea proceder como se hizo en la historia, a saber, empezar con la ontología, con en conocimiento de la realidad, y después criticar, valorar y juzgar ese conocimiento, con lo cual tendremos la gnoseología como auténtica crítica, y satisfaremos lo que dicen algunos tratadistas, que la crítica del conocimiento forma parte de la metafísica misma. Así, la metafísica y la crítica de su conocimiento, esto es, de su posibilidad y validez, se juntan gracias al carácter reflexivo que tiene la filosofía ya de suyo, por su propia naturaleza.

Sentido común, realismo y conocimiento ontológico

Introducción

La ontología, que es el estudio profundo de la realidad, porque lo es del ser, tiene una base realista en lo que llamamos sentido común. Éste ha sido concebido de diferentes maneras, pero lo tomaremos en la acepción que tiene de conocimiento que posee todo ser humano. Es aquel del que decía Descartes —quizás irónicamente— que era el más repartido entre los hombres. Por eso es común.

Pues bien, este sentido común es una de las garantías del realismo, que ha sido visto, inclusive, como una filosofía del ser en estado primitivo, incipiente. Es un saber vulgar, pero confiable; en el que se basa el mismo conocimiento científico y filosófico. Es como el lenguaje ordinario, que para algunos filósofos analíticos, sucesores del "segundo" Wittgenstein, es la mayor fuente de significado y, por lo mismo, de conocimiento.

Por eso es importante atender al sentido común. En la hermenéutica, ha sido Gadamer quien ha llamado la atención hacia él. Todos vivimos en un contexto de comprensión, dado por nuestra cultura, por nuestra tradición y ya por nuestro mismo lenguaje. Nos da claves para obtener conocimiento. De ahí el que tengamos que volver la vista hacia él y hacerle algunas preguntas. Todo en orden a tener una ontología aceptable.

La ontología y el sentido común

Se ha dicho que la escolástica se precia de ser la filosofía del sentido común. Esto, dada la ambigüedad del término, se presta a confusión. Por otro lado, la ciencia en todos los tiempos se enorgullece de lo contrario: de haber desbancado al sentido común. Habría que ver a cuál sentido común y en qué medida.

Es preciso aclarar los términos. Es cierto que tanto la ciencia como la filosofía (incluso la metafísica) han destrozado numerosas concepciones vulgares acerca de la realidad. Los primeros filósofos fueron considerados por sus contemporáneos como una especie de "excéntricos" que se apartaban del común sentir de la gente. Y, opuestamente, George Edward Moore clamó contra los neohegelianos ingleses porque éstos se apartaban de muchos asertos del sentido común. Alfred Julius Ayer da algunos detalles de esta lucha: "¿Cómo puede la visión del mundo del sentido común efectuar su ataque? Al tratar de responder a esto, encontraremos de nuevo útil acudir a la distinción de Carnap entre lo que él llama cuestiones internas y externas. El aspecto sobresaliente de la técnica de Moore es que trata cuestiones metafísicas de manera interna, en cuanto que surgen en el marco del sentido común. De esa manera refuta al metafísico que hace el extraño reclamo de que el tiempo es irreal, dando impecables ejemplos de eventos que ocurren en el tiempo. De esta manera probó la existencia de objetos externos, simplemente mostrando sus dos manos".[43] Y, al hablar de la pareja destrucción que la ciencia ha hecho del sentido común, termina diciendo: "En filosofía, nada debe ser absolutamente sacrosanto: ni siquiera el sentido común".[44]

Atendiendo a la cuestión terminológica, vemos que el sentido común se entiende de maneras muy distintas: para Aristóteles, era el sentido

43 Alfred J. Ayer, *Metaphysics and Common Sense*, London: Macmillan, 1969, p. 71.
44 *Ibid.*, p. 81.

interior que estructuraba los datos de los sentidos externos. Para Descartes, Reid, Vico y Gadamer, es lo que comprende el común de la gente. Incluso ha habido escuelas que han hecho de él su máximo y casi único instrumento, como la de Reid. No es el *common sense* de la escuela escocesa, ni el *seny* de la catalana. Porque vemos que varía según los lugares y tiempos, incluso según las personas: "Husserl ha señalado muy bien los límites y los peligros de este 'psicologismo de la evidencia' que sirve de base a las filosofías del sentido común y que sólo es un sentimiento variable de individuo a individuo, e incluso en el mismo individuo es variable de un momento a otro según cambien las circunstancias de su situación".[45] Para Reid es una especie de instinto que nos hace reconocer la verdad objetiva.

Tal vez resulta más útil el sentido vulgar del término. Por "sentido común" se entiende comúnmente una inteligencia natural de las cosas. Se encuentra que el sentido común "para todos, no es más que la razón espontánea o primitiva…".[46] Un buen sentido del realismo, una captación congruente de los datos. La filosofía tradicional lo considera, mucho mejor, como una filosofía rudimentaria del ser.[47]

Éste es el significado que nos interesa, pues viene directa y únicamente a decirnos que la ontología no está construida en el aire; no es una ciencia engañosa que trate de entes ficticios y vacuos, nacidos de la inventiva del hombre, sino que está cimentada, en primera instancia, sobre lo que el ser humano tiene como fuente originaria de seguridad y coherencia.

A su función coordinadora debe el dicho sentido su consideración como cimiento del saber. Obtiene la significación y el valor de las cosas a partir del lenguaje. Participa a la vez de los sentidos y de la inteligencia; es una inteligencia no bien explicitada, en la que,

45 Régis Jolivet, *El hombre metafísico*, Andorra: Casal i Vall, 1957, pp. 39-40.

46 Reginald Garrigou-Lagrange, *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, Paris: Beauchesne, 1909, p. 7.

47 *Ibid.*, pp. 5 y 52.

sin embargo, se mueve una captación primordial del ser y de sus primeros principios. En este sentido es el germen de la filosofía del ser, ya que la única diferencia que guarda respecto de la filosofía es que capta *in actu exercito* lo que la inteligencia del filósofo capta *in actu signato*. Obtiene una definición nominal, con base en la cual la filosofía elabora la definición real.[48] Pero siempre irá esta definición sustentada por la realidad que el sentido común le descubrió en el solo nombre, por cuanto que el sentido común juzga primeramente del ser; y esto no de una manera alambicada, sino más bien primitiva, connatural: "Ya que el principio de los juicios no es el estudio, ni la reflexión, ni la misma experiencia de la vida (de la que salen los proverbios): pues estos medios no son comunes a todos, debe decirse que no es sino la misma naturaleza racional que es inherente a cada uno".[49]

Ni siquiera se apoya en la experiencia de la vida, ya que soluciona incluso problemas que no son de orden sensible, experimentable, tales como los grandes problemas de la metafísica: "Es así como, *sobre todo*, la filosofía del ser dividida en potencia y acto justifica el sentido común mostrando que lo que él afirma *lo ve en el ser mismo*, objeto formal de la inteligencia".[50] Esto nos capacita para afirmar que: "*La filosofía del ser justifica entonces las certezas inmutables del sentido común proyectando sobre ellas la luz del objeto formal de la inteligencia*: la *razón natural* afirma lo que ella ve en su *objeto natural*. El consentimiento universal tiene su razón en la evidencia *objetiva* de las verdades a las cuales se adhiere".[51] No cabe duda que el sentido común, correctamente entendido, es el principal resguardo de la objetividad de nuestro conocimiento de lo real. En cuanto natural, aprehende y juzga las cosas de acuerdo con la

48 *Ibid*., pp. 63-64.
49 Tommaso M. Zigliara, *Summa Philosophica*, Romae: Typographia Poliglota, 1876, vol. I, p. 208.
50 Reginald Garrigou-Lagrange, *op. cit*., pp. 69-70.
51 *Ibid*., p. 95.

naturaleza, en la cual se inserta y a la cual pertenece la naturaleza del hombre.

Si bien es cierto que en muchísimos detalles la ciencia desaprueba su dictamen, no puede afirmarse su ineptitud para entregarnos un primer resultado y como el fundamento de nuestra captación de lo real, sino todo lo contrario. "Seremos, así, llevados a concluir que el sentido común es, en estado rudimentario, no *una* filosofía, sino *la* filosofía, porque la filosofía del *ser*, opuesta a la del *fenómeno* y del *devenir*, es la única verdadera, ya que sólo ella respeta el principio de identidad y se rehúsa a admitir la posibilidad del absurdo".[52]

Bernard Lonergan hace ver que la ontología se basa en "la miríada de ejemplos del sentido común".[53] Y, según él, "el sentido común está sujeto a un sesgo dramático, a un sesgo egoísta, a un sesgo de grupo, y a un sesgo general que desatiende los temas teóricos complejos en los que se ve envuelto y desde las cuales sufre ciegamente sus consecuencias a largo plazo. Los científicos no son sólo científicos, sino también hombres de sentido común; ellos comparten su sesgo en la medida en que su especialidad no lo corrige; y en la medida en que su especialidad corre contra el sesgo del sentido común, se encuentran ellos mismos divididos y con pérdida de una visión coherente del mundo".[54]

Siguiendo en esta misma relación de la ciencia y el sentido común, Frederick Copleston critica la pretensión del cardenal Mercier de fundamentar la metafísica en los resultados de las ciencias: "Como el Aquinate, él [Mercier] creyó en principios auto-evidentes que el metafísico emplea en la construcción de su síntesis y en la explicación de la realidad empírica; pero enfatizó tanto la relación de la metafísica con las ciencias, que tendió a sustituir la distinción

52 *Ibid*., p. 52.

53 Bernard Lonergan, *Insight. A Study of Human Understanding*, New York: Longmans, 1965 (6th. ed.), p. 390.

54 *Ibidem*.

entre los datos de la experiencia ordinaria y la reflexión filosófica sobre esos datos con la distinción de los resultados establecidos por las ciencias y la reflexión filosófica sobre esos resultados".[55]

Él mismo había dicho que la labor del metafísico, sin despreciar los resultados de las ciencias, era trabajar sobre el significado lingüístico de las palabras metafísicas, analizando lo que ellas evocan al sentido común.[56] Las toma del lenguaje ordinario y hace un análisis lingüístico de ellas, como de la substancia, la causalidad, etc. En esos significados encontrará las esencias que busca.

Pero puede adoptarse una postura intermedia, que brota de nuestra comprensión del sentido común y de la comprensión de la ciencia, no como contradiciendo, sino como iluminando, los dictados de este sentido. De esta manera me arece exacto lo que concluye Lonergan: "…la dependencia de tal metafísica respecto de las ciencias y respecto del sentido común sería la dependencia no de una conclusión respecto de las premisas ni de un efecto respecto de su causa, sino respecto de un principio generador, transformador y unificador sobre los materiales que genera, transforma y unifica".[57]

El sentido común podrá no ser la instancia última y más valedera para el conocimiento, pero sí es como su punto de referencia y de apoyo. El sentido común, tal como lo entiendo aquí, es aquel que hace significativas las palabras del lenguaje ordinario; e, incluso, las palabras de la ciencia misma.

Los procesos del conocimiento realista

Para hacer ver cómo se cumple ese realismo, veamos cómo entendemos el proceso del conocimiento. Comienza con los sentidos

55 Frederick C. Copleston, *Aquinas*, Hardmondsworth: Penguin, 1970, p. 249.
56 *Ibid.*, pp. 43 y 81-82.
57 Bernard Lonergan, *op. cit.*, p. 393.

y pasa, por medio de la imaginación o fantasía, a la inteligencia, al intelecto. Después es llevado al razonamiento, a la argumentación.

El conocimiento es una relación, se da entre el sujeto y el objeto. Y el acto de relación se efectúa según el modo de los relativos o correlatos, a saber, el cognoscente y lo cognoscible. El conocimiento llega a ser ciencia, como acto, como proceso y como hábito. El conocimiento como acto se identifica con su objeto (es una relación inmediata); el conocimiento como proceso es el devenir del conocimiento en acto; y el conocimiento como hábito es la disposición de dicho conocimiento, es decir, se posee la aptitud para ese acto de manera virtual.

Hablemos ahora del método. La referencia que mantiene éste con el conocimiento es la de una ayuda para el acto natural del conocer. Lo más propio de la ciencia es llegar al conocimiento actual, que se efectúa de la mejor manera si es acorde con el método. El método tiene como objetivo conocer el mejor modo en que el cognoscente y lo cognoscible pueden relacionarse en el acto del conocimiento. Tiene sentido sobre todo en el conocimiento como proceso, ya que es cuando puede ejercer más plenamente su función directriz y dispositiva. Es para la ciencia habitual un pre-conocimiento del proceso que lo llevará de mejor manera a la apropiación actual de las inteligibilidades que busca en la realidad. Así, tiene carácter de sucedáneo, pero es de importancia máxima en cuanto a los resultados.

Aunque el conocimiento tiene ya trazado su curso natural, el método, en cuanto arte, completa la naturaleza, y facilita su operación. El conocimiento como acto puede revestir tres modalidades: simple aprehensión, juicio y raciocinio. Puede decirse que el método se acomoda a esos tres niveles de actuación cognoscitiva. En cuanto a la simple aprehensión, el método esclarece el modo de apropiarse la quididad o esencia de su objeto, en la *definición*; en cuanto al juicio,

el método esclarece el modo de establecimiento de esa quididad o esencia como existente, en la *afirmación*; en cuanto al raciocinio, el método esclarece el desarrollo de este primer conocimiento adquirido en vistas a la adquisición de nuevas verdades, o a la demostración de las mismas, en la *argumentación*. Así, el método se inserta en el hábito a modo de cualidad sobreañadida, como perfectivo del mismo.

Esto se plasma en el acto de la filosofía. En efecto, el conocimiento se origina en la experiencia sensorial. Pero ciertas experiencias, cuando tocan el nivel de la inteligencia, producen admiración. Dicha admiración, cuando no se deja agobiar por la angustia, se convierte en ocasión del filosofar: provoca preguntas.

Hay que insistir en este punto. El horizonte de mi conocimiento se ve delimitado por las preguntas que suscitan en mí interés, que me resultan significativas. La zona de luz o la de sombra en mi conocimiento están determinadas por el movimiento de mis *preguntas*. Hay 1) preguntas que puedo formularme, cuya respuesta conozco y doy de inmediato; 2) preguntas que puedo formularme, que encuentro significativas, cuyas líneas de solución conozco, pero que, de hecho, no puedo responder por el momento —sin embargo, puedo investigar para responderlas—; y 3) preguntas que ni siquiera puedo formularme, porque no tengo datos que las provoquen, o que carecen para mí de interés y significación, sencillamente las ignoro.

De entre las preguntas que surgen y que puedo investigar para contestar, hay unas que exigen respuestas no sólo empíricas, sino intelectivas y reflexivas. Algunas de estas preguntas son lo que podemos llamar preguntas filosóficas, y aun entre ellas hay preguntas metafísicas. Ahora bien, según la doctrina de Aristóteles, a las preguntas se responde asignando causas.

Las preguntas o cuestiones no son el conocimiento decisivo, sino la vía hacia el conocimiento: la *aporía*. Son el planteamiento del camino que hay que recorrer: *apo-rein*. Pues bien, a toda preparación del camino le corresponde un adecuado desarrollo del recorrido: *heu-rein*. Es decir, a la aporética le corresponde la heurística.

Ya que la aporética es importante en sí misma y casi decisiva, el plantear bien una cuestión es ya la mitad de la respuesta. Es conveniente cuestionar bien, preguntar adecuadamente. Aristóteles reduce a cuatro las preguntas que surgen del mundo y que se plantea el hombre, preguntas por las cuales el mundo se hace presente en el conocimiento humano, y que, por su carácter ampliamente reflejante del mundo, pueden contener virtualmente todas las demás preguntas.

Las cuatro preguntas son las siguientes:

1. el hecho o la facticidad: si x es tal (*to oti*, *si talis sit*);
2. la esencia: qué es x (*ti esti*, *quid sit*);
3. la existencia o el ser: si x es (*ei esti*, *an sit*);
4. la finalidad o razón de ser: por qué o para qué es (*to dioti*, *propter quid sit*).[58]

La pregunta introduce ya cierto orden en el conocimiento del objeto. Pero se observa también un orden en las preguntas. Conocer el qué (la esencia de una cosa) es asimismo conocer el hecho de que es. Y conocer el hecho nos lleva a la existencia, y la esencia nos lleva a la razón de ser.

El orden genético es así: "De cierta manera, conociendo el hecho, buscamos el porqué, aunque a veces nos sean conocidos simultáneamente; pero no es posible conocer el porqué antes de conocer el hecho; de manera semejante, es evidente que la esencia

58 Aristóteles, *Anal. Poster.*, II, 1, 89b20 ss.

no se da sin el hecho. Porque es imposible conocer la esencia de una cosa ignorando si ella existe".[59] Es que en todas nuestras investigaciones nos preguntamos si hay un término medio y cuál es; y ese término medio es la causa. Por ejemplo, conocer el qué es x equivale a conocer la causa del qué es de x. Y es que la pregunta no es aún conocimiento, sino búsqueda de ese conocimiento, la cual mueve a un descubrimiento inductivo de principios y causas propias. El conocimiento se da en la demostración; lo que se demuestra son las causas, y esto se hace a través del término medio. Y "la causa del ser, no de esta manera o de otra, sino de una manera absoluta, es la esencia".[60] Por eso la búsqueda más filosófica de las cosas es la de su esencia.

El método y el punto de partida para nuestro conocimiento acerca de nuestro conocer la realidad

Hemos enumerado algunos de los elementos e instrumentos de trabajo que se presentan a nuestro conocimiento ontológico del propio conocimiento. Podemos decir que la realidad es el *objeto material* de la ontología. Por eso es necesario investigar nuestras fuerzas aprehensivas de la misma. Para poder hablar de la realidad desde un punto de vista cualquiera, es preciso asegurarnos de poder hablar de ella fundados en un conveniente conocimiento que respalde nuestro discurso.

No sé por qué —tal vez sea algo nacido de las profundidades de la condición del ser humano en el mundo— el hombre ha gustado representarse todo proceso como un camino. En el camino, más concretamente en el andar afanoso y esforzado por donde se va abriendo brecha, se experimentan más al vivo todas las dependencias

59 *Ibid.*, II, 8, 93a17 ss.
60 *Ibid.*, II, 2, 90a9.

y relaciones de un proceso, las conexiones de sus etapas y la sucesión de las mismas. La imagen del camino suscita en nosotros, ante todo, muchas condiciones previas a la marcha: la disposición a una empresa, la voluntad de avance prolongado, la apertura de nuestra percepción para lo que acontezca, la importancia del instrumento de nuestros pasos y aun, quizás, la elección de un vehículo. Todo esto va antes de nuestra intromisión en un camino, es decir, en un método (palabra que viene de *metá hodos* = recorrer todo el camino).

Previamente a la elección del método estaba la determinación de un instrumento; por eso nos hemos detenido en el fenómeno espontáneo del conocer, para encontrarnos con que es él mismo (en su aspecto de *reflexión*) el que se bifurca en instrumento de trabajo y materia pasiva de nuestro estudio, conducente a la *realidad* (en cuanto conocida y, a través de ésta, en cuanto *tal*).

Porque ha sido la reflexión misma la que nos pondrá en contacto con el complejo: sujeto – acto de conocer – objeto – realidad. Ahora viene el método. No es lo mismo instrumento que método; como no es lo mismo el cuerpo, instrumento de nuestros pasos, que el camino por donde avanzamos. Pero, en el caso del conocimiento, vemos la recurrencia del pensar, omnipresente, en el pensamiento como instrumento y el pensamiento como camino. Si el método no es más que una modalidad del proceso cognoscitivo, es debido a la recurrencia que he mencionado, la cual cobra con esto mayor evidencia; si la reflexión es nuestro instrumento, nuestro método deberá ser la misma reflexión conducida, orientada, es decir, una modalidad peculiar de la reflexión (en su aspecto de "encaminada") que sea adecuada al objeto u objetivo que nos hemos propuesto, y que funge como meta.

Nada hay más esclarecedor para la actividad que explicita el conocimiento que retro-traer los fenómenos a su origen. Allí

adquieren la patencia luminosa de lo nativo, del nacimiento. Son alumbrados, es el alumbramiento. En vista de ello, la reflexión, nuestro instrumento, deberá ser colocada en la perspectiva de lo originario. Observaremos una actitud genética. Pero no quedará ahí todo; pues una de las necesidades estentóreas de nuestro ser es la aprehensión, el aferrar lo íntimo de los fenómenos en sobrepujo y traspaso: la búsqueda de la esencia. Por eso adoptaremos como método la reflexión analítica, de Roland-Gosselin, que, según él, espera "penetrar, a través de las manifestaciones individuales e históricas del pensamiento, hasta sus condiciones esenciales".[61] ¿Significa esto desechar lo histórico-existencial, material y concreto, como un "residuo"? De ninguna manera, sino que estará presente siempre, anulando el puro "potencialismo-esencialismo", de acuerdo con el principio de "incidencia" del universal abstracto sobre el singular concreto, para iluminarlo.[62]

A esta reflexión analítica —recalcamos lo de "reflexión", por ser una actividad compleja— se añade sin contradicción el realismo cognoscitivo, ya que es lo que en el fondo estamos buscando y queremos asegurar.

Todo acto involucra elementos de proceso, es decir, un "*terminus a quo*", un "*fieri*" y un "*terminus ad quem*"; en el caso del conocimiento, altamente relacional, se involucran asimismo un sujeto y un objeto que se relacionan en un acto; y en este mismo caso del conocimiento, ambas partes son activas y pasivas a su turno. Santo Tomás insta a considerar estas dos partes, para tener idea de la relación que efectúan, y esto resulta claro considerando que sigue a Aristóteles, quien dice de los relativos, en primer lugar, que son cosas de otras cosas, o que se refieren a otra cosa, distinta de ellas mismas, de

61 Marie-Dominique Roland-Gosselin, *Essai d'une étude critique de la connaissance*, I: Introduction et première partie, Paris: Vrin, 1932, p. 19.

62 Mariano Deandrea, "Incidenza dell'astrazione sulla conoscenza intellettuale umana dei singolari materiali", en *Angelicum*, 33 (1956), p. 11.

esta o de aquella manera;[63] y, en segundo lugar, que "se sigue evidentemente que, si uno conoce un relativo de una manera precisa, de un modo preciso conocerá también la cosa a que este relativo se aplica".[64] Es decir, el sujeto y el objeto deben ser encontrados en el análisis del acto de conocer.

Especificidad de la ontología

Esta realidad ambigua, en parte fija y en parte movediza, es el objeto *material* de nuestra ciencia metafísico-ontológica. Su objeto material es todo lo que hay, todo lo que existe, todo lo que es real de algún modo. Y la realidad no sólo abarca lo que estamos acostumbrados a considerar como tal, es decir: los objetos materiales. También se da una realidad intermedia, la de las entidades intra-mentales, de existencia lógica. Es la de los universales (entre los que se encuentra el ser), que se obtienen por abstracción a partir de lo sensible.

Pues bien, si esta realidad es el *objeto material* de nuestra ciencia, ¿cómo distinguirla de todas las demás, ya que todas versan sobre alguna *parcela* de la realidad? Esta distinción le vendrá de su *objeto formal*, que es a la vez punto de vista, el aspecto y la modalidad que se considera el objeto material. Añade la formalidad propia y distintiva a cada ciencia.

El objeto formal se divide en dos: *quod* y *quo*. El objeto formal *quod* de la ontología es el ente en cuanto ente, o el ser como ser, sin más. Tal es lo más abstracto del conocimiento, pero comienza en la realidad concreta que tenemos delante de nosotros. Y el objeto formal *quo* es la luz abstractiva gracias a la cual podemos captar el ente. Tal es la abstracción formal de tercer grado, la más perfecta, ya que prescinde de todas las condiciones materiales e individuantes

63 Aristóteles, *Categor.*, secc. 2, cap. 7, n. 1.
64 *Ibid.*, n. 26.

de la cosa que se estudia. Por eso el objeto formal *quo* comanda el método que se ha de emplear para conocer en nuestra ciencia, el cual es resolutivo o analítico, es decir, hace una inducción desde lo concreto hasta lo más abstracto, es decir, de los efectos a las causas, de los fenómenos a los principios. Y se trata de las causas últimas y los principios más elevados.

Ya Heidegger nos ha indicado que la ontología o metafísica es más amplia que las ciencias, porque éstas se dedican a una parcela del ser, mientras que la otra se hace la pregunta por el ser, en toda su extensión.[65] Es el saber más ambicioso. Y no por tener la máxima extensión es el concepto del ser el más abstracto en el sentido de más vacío de contenido, sino que, existencialmente, es el que más nos afecta, por nuestro mismo ser, por nuestra vida, siendo, entonces, el más concreto a la vez que el más abstracto, porque toca el fundamento de nuestro existir: el ser mismo. Casi diríamos que es el universal concreto de Hegel, el que siempre buscó y solamente pudo visualizar en lontananza.

Pero, también, el mismo Heidegger nos ha aclarado que el ente, el ser, lo que buscamos en la ontología, en la metafísica, es al mismo tiempo lo más abstracto y lo más concreto.[66] Lo más abstracto, porque es lo más alto de nuestro pensamiento; y lo más concreto, porque es lo que somos, lo experimentamos en nuestra propia esencia, en nuestra propia existencia.

Dado que la ontología cumple con la universalidad del objeto que pretende la filosofía (en contraposición con las ciencias particulares), la filosofía es eminentemente metafísica. Aplicando la analogía,

65 Martin Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, Buenos Aires: Siglo Veinte, 1967, pp. 77-80.
66 Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, México: FCE, 1971 (4a. ed.), p. 18.

podemos decir que la ontología metafísica es el "analogado principal" de la filosofía.[67]

Conclusión

De todos los saberes, por tanto, el ontológico es el que merece, más que el nombre de ciencia, el de sabiduría. Tiene un aspecto científico: el desarrollo del discurso, el desenvolver la pregunta sobre el ser; pero, también y sobre todo, tiene un aspecto de intelección o intuición intelectiva: el de la captación del ser en todas u amplitud y riqueza.

Por eso es el estudio de la realidad, porque ella está englobada en el ser, en la existencia. Nos abre un espacio, nos da un horizonte para nuestra comprensión. Es el contexto en el que se mueve nuestra vida y nuestro conocimiento. Porque es el ámbito en el que se da nuestra existencia.

67 Iacobus M. Ramírez, *De ipsa philosophia in universum*, en *Opera omnia*, vol. I, Madrid: CSIC, 1970, p. xix: "Por lo tanto, ésta, que se llama también 'filosofía primera', es el analogado principal de toda la filosofía".

Ontología y filosofía del lenguaje

Introducción

La filosofía del lenguaje sirve para edificar mejor la ontología o metafísica. Pero hubo un momento en el que se opuso a ella, en la etapa inicial, de neopositivismo o positivismo lógico. Sin embargo, poco a poco fue cediendo a la necesidad que el hombre tiene de estas materias, no por sutiles menos fundamentales.

Veremos aquí algunas de estas críticas, así como algunas de las soluciones que se le dieron, de modo que la otología o metafísica acabó siendo ampliamente aceptada y cultivada.

La filosofía analítica

La investigación semántica, considerada en general, es una de las tareas más necesarias para el estudio de la ontología. Se ha hecho esta labor de análisis lingüístico desde la Antigüedad, basta recordar la polémica de los presocráticos en torno a la palabra "*physis*". Alfred Julius Ayer, por su parte, estima que los grandes filósofos han sido analíticos del lenguaje, en el sentido de la llamada *filosofía analítica*.[68] Contrarresta la exageración de su aserto aquel otro de Whitehead, que también los ve como analíticos del lenguaje, pero en un sentido más amplio y abierto.[69] Sin embargo, Ayer insiste, no se contenta con acaparar para su analítica toda la validez, sino que ve en las confusiones lingüísticas la fuente primera de la metafísica. Se da, según él, la tentación de atribuir a todo nombre la correspondencia

68 Alfred J. Ayer, *Lenguaje, verdad y lógica*, Barcelona: Editorial Martínez Roca, 1971, pp. 58-59.

69 Alfred N. Whitehead, *Modos de pensamiento*, Buenos Aires: Losada, 1944, pp. 12, 47 y 52.

a una entidad real, lo cual es una superstición. Esto ocurre con los términos metafísicos "ser", "nada", "substancia", "causa", etc.[70]

Ya Wittgenstein hablaba de la superstición de que a las palabras metafísicas tenía que corresponderles algo en la realidad. Ayer resume así este fenómeno: "En general, la postulación de entidades reales no existentes es una consecuencia de la superstición, a la que acabamos de referirnos, de que para toda palabra o frase que pueda ser el tema gramatical de una oración tiene que haber, en alguna parte, una entidad real correspondiente. Porque, como en el mundo empírico no hay lugar para muchas de estas 'realidades', se invoca un mundo especial no empírico para alojarlas".[71] Lo único que puede aceptarse de una proposición no verificable por la experiencia es que no constituye "una proposición en absoluto; puede tener un significado emotivo, pero literalmente carece de sentido".[72] Añade que "la originalidad de los positivistas lógicos radica en que hacen depender la imposibilidad de la metafísica no en la naturaleza de lo que se puede conocer, sino en la naturaleza de lo que se puede decir; su acusación contra la metafísica es en el sentido de que viola reglas que un enunciado debe satisfacer si ha de ser literalmente significativo".[73]

Friedrich Waismann se suma a lo dicho acerca de la superstición de la correspondencia de entidades a todas las palabras. Lo expresa así: "Buscamos un 'ente' que convenga a la palabra en cuestión; poblamos el mundo con entes etéreos que sean a manera de sombras de los sustantivos. Ejemplo típico de entidades de esta naturaleza son sustantivos como 'ser', 'alma, el 'ego', etcétera. Ni siquiera los verbos escapan a este tratamiento; por ejemplo un verbo como 'existir' parece referirse a una especie de actividad umbrosa característica de todas las cosas. La ciencia que trata con estos seudo entes

70 Alfred J. Ayer, *op. cit.*, pp. 47-48.
71 *Ibid.*, p. 49.
72 El mismo, "Introducción" a su compilación *El positivismo lógico*, México: FCE, 1965, p. 16.
73 *Ibidem*.

puede, con toda propiedad, denominarse metafísica".[74] Bertrand Russell quiso sustituir la palabra "existir" con un símbolo lógico-matemático, para suplir esa deficiencia del lenguaje. Waismann concluye igual que Ayer: las proposiciones metafísicas sólo tienen valor emotivo. Parece que en ellas únicamente cabe una emoción, que trastoca el poder evocativo de las palabras, de "términos que tienen un uso trivial en la vida cotidiana pero que, posteriormente, se trascendentalizan y adquieren estatura metafísica".[75] Era algo que ya había señalado Rudolf Carnap, quien pensaba que los metafísicos debían dedicarse al arte.

En efecto, esto viene desde Carnap; él se esfuerza en demostrar que "las pretendidas proposiciones de dicho campo [la metafísica] son totalmente carentes de sentido".[76] No son proposiciones falsas, sino solamente sinsentidos, pseudo-proposiciones.[77] Y también él define "la metafísica como expresión de una actitud emotiva ante la vida".[78] Wittgenstein ya había delineado la actitud de todo neopositivista frente a la metafísica: "siempre que alguien quisiera decir algo de carácter metafísico, demostrarle que no ha dado significado a ciertos signos en sus proposiciones".[79] Bastaba con demostrar, a quien profiriera un enunciado de tipo metafísico, que no había manejado *significativamente* los términos de su proposición.

La escuela neopositivista desecha por este conducto lingüístico la metafísica. Pero el problema fuerte de la lingüística es el del significado. Es un problema de tipo cognoscitivo, por lo que se liga a la teoría del conocimiento. Algunos filósofos del lenguaje se dieron cuenta de esto, como Adam Schaaf, quien dice: "El análisis filosófico se limita (según el neopositivismo) al análisis del lenguaje, y el

74 Friedrich Waismann, *Los principios de la filosofía lingüística*, México: UNAM, 1970, p. 93.
75 *Ibid.*, p. 98.
76 Rudolf Carnap, "La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje", en Alfred J. Ayer (comp.), *El positivismo lógico*, ed. cit., p. 66.
77 *Ibid.*, pp. 67 y 75.
78 *Ibid.*, p. 84.
79 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.53, Madrid: Alianza, 1973, p. 203.

lenguaje se elige por virtud de una convención arbitraria: tales son sus tesis principales. Como ya he dicho, no me propongo discutir aquí esas tesis, pues ello exigiría ante todo la solución del problema de la relación lenguaje-pensamiento-realidad. Basta aquí para nuestro propósito demostrar el carácter idealista de la filosofía semántica, que no es antimetafísica de ningún modo. Todo lector objetivo debe admitir que esto queda hecho".[80] Y más adelante describe el estado actual de la semántica que se trabaja en los círculos por él admitidos, en contraposición con los neopositivistas: "Desde el punto de vista filosófico, la transición significa la presentación del problema de las relaciones de las expresiones con los objetos que denotan y, en consecuencia, del problema del *significado*. No obstante la falta de consecuencia en la adopción de la definición clásica de verdad y el punto de vista de la semántica *sensu stricto*, el problema de un correlato *objetivo* del lenguaje ha penetrado, no obstante, en la filosofía semántica. Naturalmente, la cuestión puede oscurecerse y embrollarse si no se adopta una posición consecuentemente realista… en epistemología".[81]

Utilísimas críticas y aun perspectivas de desarrollo encontramos en Luis Villoro, quien se detiene a medir la talla de la crítica positivista a la metafísica. Encuentra varios puntos débiles. Principalmente ataca la noción de *verificabilidad*, la cual, según Moritz Schlick, no posee un criterio totalmente empírico, sino ligado a la experiencia a través de reglas que se han establecido convencionalmente para el lenguaje. Se trata, pues, de una verificabilidad "lógica" o formal, dependiente del conocimiento de estas reglas. Pero esto —apunta Villoro— no es posible en todos los casos.[82] Las condiciones de verificación de los enunciados estarían restringidas al conocimiento de los *procedimientos de verificación* que se les han fijado (según Ayer, producto de una convención establecida por definición). Pero

80 Adam Schaaf, *Introducción a la semántica*, México: FCE, 1966, p. 92.

81 *Ibid*., p. 94.

82 Luis Villoro, "La crítica del positivismo lógico a la metafísica", en *Diánoia*, 7 (1961), pp. 218-219.

tales operaciones "son siempre diferentes de los actos de enunciar, comprender o juzgar acerca de un contenido enunciativo y consisten en una actividad por la que se pone el contenido enunciativo en relación con un valor de verdad".[83]

Villoro plantea al vivo el dilema que ya antes había yo señalado, de referirse al conocimiento o depender de una convención lingüística arbitraria: "si el criterio de verificación se deriva del análisis del lenguaje, sin una previa teoría de las condiciones de todo conocimiento válido, tiene que establecerse por definición; pero entonces no puede decidir de la validez de los enunciados metafísicos. Por lo contrario, si el criterio de verificación se deriva de una teoría de las condiciones de todo conocimiento válido, puede decidir de la validez del conocimiento metafísico; pero entonces debe renunciar a eliminar la metafísica por el mero análisis lingüístico".[84] Porque lo convencional no es precisamente lo más objetivo y real; en este sentido, tiene mayor ventaja la teoría del conocimiento.

Establece este autor una sostenible teoría de los niveles de significado,[85] según la cual, proposiciones que tienen sentido en un nivel superior (es decir, más primitivo) pueden carecer de él en un nivel inferior. Esto sucede con muchas proposiciones metafísicas. Incluso puede ocurrir que encubran sinsentidos en ambos niveles, y entonces deben ser purificadas. Entiende bien la metafísica, como rebasando y comprendiendo los límites del lenguaje; pero no puedo estar de acuerdo con él en que "su posibilidad dependerá del alcance significativo de *lenguajes no discursivos* y del *lenguaje negativo*",[86] porque la metafísica es discursiva, y, aunque encierra negatividades, su lenguaje no es totalmente negativo, sino analógico. Se la quiere reducir a filosofía negativa, a semejanza de la teología negativa de

83 *Ibid*., p. 219.
84 *Ibid*., pp. 221-222.
85 *Ibid*., pp. 225-230.
86 *Ibid*., p. 235.

los místicos, pero, a pesar de que Wittgenstein quería eso, lo hizo por desconocimiento de una teología analógica.

Lo que sí es cierto —y está de acuerdo con lo que anteriormente he señalado— es que "la suerte de la metafísica se encontraría ligada a una teoría general acerca de las relaciones del lenguaje con la realidad y a una crítica de las distintas especies de lenguajes significativos. Pero éstas *no* pueden levantarse sobre el supuesto de que *sólo una especie particular de lenguaje*, en un uso determinado, tiene significación. Únicamente a partir de una teoría y de una crítica semejantes, sin supuestos, surgiría la posibilidad de una metafísica como disciplina autónoma, liberada del equívoco secular —señalado por José Gaos— de emplear métodos y lenguajes de la ciencia, para tratar de objetos supraempíricos".[87]

Siguiendo por esta línea, resulta claro que la semántica debe ser un soporte esencial para la ontología (así como la sintaxis lógica), siempre en relación con la teoría del conocimiento. Lejos de acabar con la metafísica, la fortalece, y el que los neopositivistas la rechacen y otros la mantengamos, se debe, en el fondo, a que partimos de cuadros semánticos diferentes. Además, los positivistas observan los problemas y las soluciones metafísicas desde enfoques no del todo concordantes con nuestra metafísica; podría decirse que sólo muy accidental o remotamente se están refriendo a ella.

Alfred J. Ayer, por ejemplo, claramente ataca a la metafísica idealista, y busca el realismo en una especie de "ontología" no metafísica. En su artículo "What must there be?" se va contra el rechazo que los neohegelianos hacen del sentido común, y aun quiere interpretar con tolerancia su postura, llegando a afirmar: "No todos los metafísicos son locos o charlatanes. Sea lo que sea lo que están tratando de decir cuando niegan la existencia de la materia, o de la mente, o lo que pueda ser, es temerario asumir que es algo tan simple que es capaz

87 *Ibidem*.

de ser refutado meramente apelando a lo que todo mundo conoce. Pero, entonces, ¿cómo debemos interpretarlo?".[88] El camino de interpretación le viene indicado por un artículo de Carnap publicado en la *Revue Internationale de Philosophie* del año 1950; el título del artículo es "Empiricism, Semantics and Ontology". En él, Carnap distingue entre "cuestiones internas y externas de existencia".[89] La mayoría de las tesis metafísicas pertenecen a las cuestiones externas, pero puede construirse una ontología con expresiones internas al lenguaje científico y, por lo tanto, válidas. Su validez reside en ser adaptables a los dictámenes del sentido común y de la ciencia; así obtiene proposiciones "ontológicas" muy *sui generis*. De acuerdo con la distinción de Carnap, se dan "enunciados ontológicos"[90] que son en cierta manera concordables con los juicios sintéticos del sentido común y de la ciencia; por ejemplo "el enunciado de que hay sillas es sintético o empírico".[91] Pero reaparece el viejo conflicto entre sentido común y ciencia. Hay dos especies de realismo, el ingenuo y el fisicalista. La elección entre uno y otro debe hacerse, aunque, en última instancia, no es tan decisiva. La única ventaja del realismo fisicalista es que es científico. De él podrá tal vez surgir una ontología que nos aclare y delimite las regiones de la realidad que deben aceptarse como existentes. Ayer añade: "Bueno, entonces, si estamos dispuestos a tener una ontología, y si no vamos a marearnos con los candidatos más atractivos, ¿qué hemos de escoger, el realismo ingenuo o el realismo fisicalista? Y aquí déjenme decir de una vez que los estoy tomando como competitivos, en cuanto que no veo cómo es posible combinarlos".[92] Esto porque ambos realismos se disputan las mismas regiones de la realidad, y ontología sólo puede haber una. Él se inclina hacia el realismo fisicalista, por la razón ya aducida: simplemente porque es "científico".

88 Alfred J. Ayer, *Metaphysics and Common Sense*, London: Macmillan, 1969, p. 48.
89 Citado por Alfred J. Ayer, *Metaphysics and Common Sense*, ed. cit., p. 49.
90 *Ibid*., p. 51.
91 *Ibid*., p. 52.
92 *Ibid*., p. 60.

Pero, repito, ¿es esto justamente una ontología metafísicamente entendida? No parece serlo de ninguna manera, sino más exactamente un funcionalismo físico, en el cual interesa descubrir las funciones a través de las apariencias, pero no añade a esto ninguna cercanía al nivel *trascendental*, que es lo únicamente metafísico.

Éste es el sentido que dan a la ontología numerosos escritores afiliados a esa escuela, proveniente de una concepción de los universales tendiente al nominalismo. Esto se ve claro en un libro de Gerd Buchdahl, donde habla de Descartes, Locke, Berkeley, Hume, Leibniz, Kant y Newton como metafísicos. Leibniz es interpretado a través de su polémica con Locke, desde una perspectiva empirista. Se nota el influjo de la obra de Russell acerca de Leibniz.[93] Richard I. Aaron examina el clásico problema de los universales con el enfoque de la "teoría de las clases", es decir, desde el nominalismo de Locke, el cual impregna a otros teóricos de esa escuela.[94] Algo parecido se encuentra en Peter Frederick Strawson, devoto de Kant.[95]

No se equivocaba el viejo Zigliara cuando veía en la licitud de los conceptos universales la posibilidad y legitimidad de toda la metafísica, fundada en la abstracción: "…la cuestión de los universales está tan íntimamente conectada con la ontología, la cual tiene como propio tratar de los universales, que no sé por qué causa ese miembro le fue amputado e inserto en la lógica, como si dijera, contra natura. Más perspicazmente actuó Santo Tomás, quien copiosamente disertó sobre los universales en el opúsculo *De ente et essentia*, esto es, en una obra exclusivamente ontológica".[96]

93 Gerd Buchdahl, *Metaphysics and the Philosophy of Science*, Oxford: Basil Blackwell, 1969, pp. 439-455.

94 Richard I. Aaron, *The Theory of Universals*, Oxford: Clarendon Press, 1967 (2d. ed.), cap. XII, pp. 216 ss.

95 Peter F. Strawson, *Individuals*, London: Methuen, 1971 (3d. reprint), sobre todo en los capítulos 7 y 8, pp. 215 ss. y 226 ss.

96 Tommaso M. Zigliara, *Summa philosophica*, Romae: Typographia Polyglota, 1876, vol. I, p. 248.

Jean Wahl sólo vio un aspecto muy reducido de la solución al problema neopositivista, porque lo consideró desde el ángulo del conocimiento y expresión espontáneas, como con deseo univocista, de superación de la realidad ambigua en la completa claridad. Esto parece pensar cuando escribe: "…concluir que todas las proposiciones metafísicas carecen de significado es ir demasiado lejos, ya que Kant ha pensado que es posible una metafísica sólo a condición de que se conozcan precisamente las condiciones del pensamiento en general y del pensamiento metafísico. Y sigue Carnap: 'si alguna cosa existe por encima de toda experiencia posible, tal cosa no se puede decir, ni pensar, ni cuestionar'. Y es precisamente esta última palabra sobre la que podríamos plantear nuestra cuestión: si alguna cosa está por encima de toda experiencia posible, esta cosa no puede decirse; quizás pueda afirmarse, sin embargo, que existe alguna cosa del género de esta cosa, como dice Platón del Bien, ya que, si no puede pensarse plenamente, por lo menos podemos pensar que esta cosa es, existe".[97] Pero permanece el problema de la expresión, y yo creo en la posibilidad de pensar y expresar los conceptos metafísicos, acudiendo al pensamiento y la expresión analógicos. Es el lenguaje que se ha usado para expresar experiencias que de otro modo serían inefables.[98]

Sobre este problema de la expresión de la experiencia metafísica y del significado de los términos con que se dice, está más de acuerdo con mi postura el estudio de Guido Küng, sobre la ontología y el análisis lógico del lenguaje.[99]

Paul Gochet analiza la obra de Küng, buscando la teoría original del autor. Caracteriza de la siguiente manera su actitud: "Küng no se limita a *confrontar* las teorías contemporáneas sobre los universales. Los *sigue* igualmente en relación con la *tradición*, esperando

97 Jean Wahl, *La experiencia metafísica*, Alcoy (España): Marfil, 1966, p. 77.

98 Luis Cencillo, *Experiencia profunda del ser*, Madrid: Gredos, 1959, p. 12.

99 Guido Küng, *Ontology and the Logistic Analysis of Language. An Enquiry into the Contemporary Views of Universals*, Dordrecht: Reidel, 1967.

así descubrir la fuente de ciertas incomprensiones y disipar los malentendidos que estorban el establecimiento de un diálogo constructivo entre lógicos matemáticos y filósofos de formación tradicional. 'La razón de esos malentendidos y de esas críticas mutuas no pertinentes parece residir, escribe él, en el hecho de que… cada campo piensa en un cuadro semántico diferente. Mientras que los filósofos tradicionales distinguen tres cosas: el signo, la significación objetiva y la designación, la mayor parte de los lógicos sólo distinguen dos cosas: el signo y la realidad representada'".[100]

Küng detecta puntos importantes: el sentido de la palabra "platonismo" no conserva actualmente su significación tradicional. Por ejemplo, Quine entiende por ella una teoría que hace referencia a entidades abstractas aun sin existencia independiente, sino sólo designadas por los nombres, cosa que convierte a Aristóteles en un platónico. Además, "Küng acusa a ciertos lógicos contemporáneos y especialmente a Russell de no conocer suficientemente la tradición aristotélico-tomista y de pensar por esta razón las doctrinas metafísicas tradicionales tratando de hacerlas entrar en el molde de la lógica simbólica".[101] Russell ha entendido mal la idea de substancia que pretende atacar, pues desconoce la distinción escolástica entre forma accidental y forma substancial. Esto lleva a una incomprensión de la definición como esencia y de la esencia como forma de la substancia (no como forma de la *materia prima*). ¿Cómo poder distinguir, así, entre *propiedades esenciales* y *propiedades accidentales*, que originan sendos *predicados*? Otras cosas también deben ser entendidas por los nuevos lógicos, como la distinción entre materia y substancia. Resultan ser llamadas de atención que deben tenerse muy en cuenta.

Gochet encuentra la contribución personal de Küng al problema de los universales en la *semántica de los predicados*. Dice así:

100 Paul Gochet, "La ontología y el análisis logístico del lenguaje", en *Archives de Philosophie*, 34 (1971), p. 140.
101 *Ibid.*, p. 142.

"Küng rechaza la teoría platonizante en la que los predicados son asimilados a expresiones designativas, en otros términos, a nombres de propiedades; pero no es porque comparta con los nominalistas la creencia de que no existen más que individuos y que, por lo tanto, no hay más que propiedades que pueden servir de referencia a los predicados. Muy al contrario, Küng cree que existen propiedades, pero como además piensa que los predicados no son *nombres* y que por ello no pueden *nombrar* esas propiedades, explica de un modo diferente a los nominalistas o los platonizantes la manera en que los predicados representan las propiedades que les corresponden. Según Küng, *espejean*, *pintan*, en el sentido de la *picture-theory* [de Wittgenstein], las propiedades en cuestión. Esta concepción de la semántica de los predicados *es solidaria*, como vamos a mostrarlo, de una cierta ontología: *corre parejas* con la admisión de propiedades concretas".[102] De hecho, es el sentido que tienen las propiedades en el sistema aristotélico-tomista.

Los diferentes sujetos que pueden participar de un predicado no son numéricamente idénticos, sino genéricamente idénticos. "Inteligencia", por ejemplo, es genéricamente idéntica para Alberto y Bernardo; y las inteligencias que ambos poseen son entidades que no son substancias, sino propiedades. En cuanto es una, es propiedad genérica y, en cuanto que son dos, son propiedades concretas. "La idea de identidad genérica o específica, opuesta a la idea de identidad numérica, es tradicional. Küng cita a este respecto a Santo Tomás".[103] El sustrato, pues, de la argumentación de Küng reside en el estudio semántico de las propiedades comunes y el de las concretas, de las relaciones entre estos predicados con sus sujetos y la designación con la que todo esto es representado. Se abre el camino hacia la semántica de los universales.

102 *Ibid.*, p. 144.
103 *Ibid.*, p. 145.

De esta manera, Guido Küng ha colaborado a la justificación semántica de la ontología tradicional, concretamente la aristotélico-tomista. Lo hizo a través de su estudio de los universales a partir de la semántica lógica, la misma que utilizaban los positivistas lógicos. Yo recibí clases de Küng en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Frinurgo, Suiza, y también del que fuera su maestro, I. M. Bochenski, el cual seguramente le inculcó la importancia del problema de los universales para la filosofía actual, así como la solución aristotélico-tomista. De hecho, Bochenski tiene un debate sobre el famoso problema don dos preclaros representantes de la filosofía analítica; uno de ellos es Alonzo Church, platónico en la línea de Gottlob Frege, y el otro era Nelson Goodman, conocido nominalista, en la línea de Willard Van Orman Quine, su amigo.[104] Allí, Bochenski defendía la postura aristotélico-tomista, que prosiguió Küng en su justificación de la semántica de los predicados, sobre todo los correspondientes a las propiedades concretas, es decir, la que se dan en los individuos, no en sí, de modo platónico, pero tampoco reducidas a simples voces, de manera nominalista. Es lo que, en seguimiento de mi también maestro Bochenski, yo continué, en mi defensa de esa corriente en el tema de los universales.[105]

El prólogo a ese libro mío lo escribió mi amigo Carlos Ulises Moulines, connotado filósofo de la ciencia en la línea de la filosofía analítica. No lo vio como un seudo-problema, sino como uno auténtico, ya que su maestro en Múnich, Wolfgang Stegmüller, le había dedicado una obra.[106] En dicho prólogo, Moulines dice que no comparte mi solución, ya que él era platónico, seguidor de Frege, a quien había traducido, pero dice respetar la postura que adopto, la aristotélico-tomista, por los argumentos en los que trataba yo de sustentarla.[107] La atención

104 Innocentius M. Bochenski – Alonzo Church – Nelson Goodman, *The Problem of Universals. (A Symposium)*, Notre Dame: Notre Dame University Press, 1956.

105 Mauricio Beuchot, *El problema de los universales*, México: UNAM, 1981.

106 Wolfgang Stegmüller, *Das Universalien-Problem*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978.

107 Carlos U. Moulines, "Prólogo" a Mauricio Beuchot, *El problema de los universales*, ed. cit., pp. 4-5.

de Moulines a este problema se conecta con su propia defensa de la ontología, consistente en que la semántica de cada teoría tiene una ontología implícita, por lo que habla de una ontosemántica de las teorías científicas.[108]

Otro que me hizo ver la actualidad de la metafísica fue Mario Bunge. Acudí a sus clases en la Facultad de Filosofía y Letras en la UNAM, y lo visitaba en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la misma, donde mantuve ricas conversaciones con él, pues hablaba de una metafísica científica, en la línea de Charles S. Peirce. Así surgió mi interés en sus construcciones.[109] También me sirvió la obra de Peter Frederick Strawson, sobre todo *Indivuduals*, con quien tuve un diálogo en 1984 sobre el tema de la verdad, y que se publicó mucho más tarde.[110] A partir de finales de los 70 y principios de los 80, la filosofía analítica fue la más metafísica de todas, con una ontología muy boyante.

Conclusión

La filosofía analítica se fue haciendo metafísica. Los mismos que la atacaron duramente, como Carnap y Ayer, acabaron aceptándola. El primero, como cuestiones internas a las teorías, y el segundo como parte del sentido común, que es el de la ciencia. También hubo otros, como Quine, Strawson, Bunge y Moulines, que la hicieron explícitamente. Y hubo pensadores tradicionales, como Bochenski y Küng, que defendieron una ontología aristotélico-tomista, a cuya empresa yo me sumé.

108 Carlos U. Moulines, "Ontosemántica de las teorías", en *Teorema* (Valencia), X/1 (1980), pp. 25-42.

109 Mauricio Beuchot, "La metafísica científica de Mario Bunge", en *Revista de Filosofía* (UIA, México), 10 (1977), pp. 191-208.

110 El mismo, "La teoría de la verdad en Strawson", en Carlos E. Caorsi (ed.), *Ensayos sobre Strawson*, Montevideo (Uruguay): Universidad de la República, 1992, pp. 7-27. La respuesta del profesor Strawson se encuentra en las pp. 181-184.

Podemos decir que la ontología-metafísica, incluso en su versión aristotélico-tomista, fue respetada por los filósofos analíticos. De hecho ha habido una corriente, la del tomismo analítico, que se ha dedicado a hacer filosofía y, dentro de ella, ontología-metafísica, en línea tomista pero con las herramientas lógico-semánticas de la filosofía analítica. De modo que ahora la ontología-metafísica ha obtenido carta cabal de ciudadanía en esa corriente filosófica.

Accesos al mundo de la ontología

Introducción

La ontología ha recibido muchas críticas, incluso ataques masivos; pero también se le han abierto varios accesos. Uno de ellos proviene del estructuralismo, el cual, con su noción de estructura y función, con su idea de génesis y de organización adaptativa, ha contribuido a hacer ver la necesidad de la ontología y la posibilidad de acceder a ella considerando el conocimiento como función de la estructura humana. Trataremos de acercarnos a ello.

La ontología y el estructuralismo genético

Una tarea de análisis, que promete abundantes esclarecimientos en lo tocante al conocimiento, es la interpretación de éste a partir del desenvolvimiento de sus mecanismos. El conocimiento de la realidad exterior, a medida que se va incrementando, lleva consigo un avance en la autoconciencia del ser humano. A su vez, el mejor conocimiento de nuestros mecanismos cognoscitivos nos conduce a una más exacta apreciación de nuestro conocimiento de la realidad. Tenemos una confianza ilimitada pero provisoria y autofundante que hemos concedido a la inteligencia. Ella misma introduce cierta pauta en lo que tenemos por real.

El hombre es consciente de un doble objeto: el mundo exterior, que lo rodea, y el mundo interior, que está en él y que es él en cierta medida; se tiene en cuanto se objetiva, abandonando la mera subjetividad, su condición de sujeto (a esto se llega plenamente de una manera reflexiva). Macrocosmos y microcosmos. De múltiples modos se entrelazan, pues de los movimientos anímicos que detecta en su interior recoge el cognoscente formulaciones que aplica a los

movimientos del cosmos exterior, primer foco de movimientos él mismo; y de la realidad circundante, a la inversa, toma diversas figuras que aplica a sus vivencias internas, en un afán de interpretarlas. Todo en una inmensa metáfora.

Debido a este intercambio de estímulos, es necesario conocer el interior cognoscitivo con sus procesos, para observar de qué manera se adaptan a su objeto. No sólo por estar sus facultades dispuestas como receptáculos de su objeto, sino además por la viva tendencia que experimenta el hombre a correlacionar su mundo interno con el externo, e interpretarlo mediante la aplicación de la semejanza.

Tal interés por el proceso genético del conocimiento individual puede trasladarse al conocimiento colectivo, histórico. En especial, ¿qué ha ocurrido en el conocimiento científico?

Ha sido una de las cuestiones más interesantes la que pegunta cuál fue el primer foco de atención que atrajo la reflexión del hombre. ¿El cosmos o él mismo? La cuestión se aclara iluminando el planteamiento. Es evidente que ambas cosas atrajeron su interés, pero la pregunta recae sobre ese interés como actitud explícita por él aceptada. Se responde entonces que el proceso fue desde una actitud extrovertida —que le entregaba la conciencia de sí mismo a través de las cosas externas— hasta la actitud introvertida, y, mejor: introvertida-extrovertida, que le hace examinar desde dentro el exterior. La aprehensión de la subjetividad como resorte hacia la trascendencia sería la última fase.

El *genetismo* ha sido todo un movimiento, nacido de la concientización de esta última fase mencionada. Jesús Herrero nos da una idea de esta corriente —que abarca diversas disciplinas— centrada en la psicología: "La psicogenética se ha afirmado como ciencia a través del método genético. Este método ha obtenido grandes resultados en diferentes dominios psicológicos, como el de la psicología animal,

comparada, patológica y social; pero donde ha alcanzado éxitos más fértiles ha sido en el estudio del niño, de la infancia, como lo demuestran los estudios de Piaget, el cual ha pretendido establecer nada menos que toda una epistemología a partir del método genético aplicado a la infancia, pues es en la infancia 'donde se manifiestan más claramente las tendencias elaboradoras del ser humano a través de las tendencias para la adaptación en la asimilación y de la tendencia para la organización en la esquematización y en la operación', como afirma el mismo Piaget".[111]

Piaget insiste en la similitud del conocimiento humano con los procesos biológicos también humanos. Y éstos manifiestan una marcada tendencia a la adaptación y a la organización.[112] En este sentido, la primera función (organizadora-adaptativa) del conocimiento es una *asimilación* entre sujeto y objeto. En la historia se ha insistido en el objeto o en el sujeto como criterio de la asimilación, según nos muestra el siguiente parangón: "Aristóteles, cuya epistemología se esforzaba por coincidir con la del sentido común, descubría en el conocimiento una toma de posesión de las 'formas' de lo real dadas fuera de nosotros, y el tomismo, que prolonga el aristotelismo, insiste en este aspecto realista al sostener que en el arte de conocer el sujeto 'se convierte en' el objeto: no se convierte en él más que intencionalmente, sin duda, y no materialmente, pero la *intentio* no es sino el proceso que capta la 'esencia', de tal manera que, al convertirse en el objeto, el sujeto alcanza su forma esencial, o naturaleza exterior a la materia. Desde Kant, por el contrario, el conocer ha podido ser considerado como una incorporación o integración del objeto a formas interiores al sujeto (o 'formas' a priori), de manera que, conservando el vocabulario anterior y reteniendo, a la vez, este desplazamiento de las formas del objeto al sujeto, podríamos decir también que el

111 Javier Herrero, "Ortega, Freud y Piaget a la búsqueda del ser humano", en *Arbor*, 84 (1973), p. 198.

112 Jean Piaget, *La naissance de l'intelligence chez l'enfant*, Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1936; así como su *Introduction à l'épistémologie génétique*, Paris: PUF, 1950.

objeto 'se convierte' en el sujeto o se identifica con un sector de su actividad cognoscitiva".[113] La asimilación cognoscitiva es funcional-estructural; por tanto, no material. El propio Piaget menciona la funcionalidad;[114] y habla de que "las operaciones se conciben… como agrupándose en sistemas de conjunto, comparables a las 'formas' de la teoría de la *Gestalt*, pero que, lejos de ser estáticas y dadas desde el principio, son móviles, reversibles y no se encierran en sí mismas, sino al término del proceso genético a la vez individual y social que las caracteriza".[115] Y, si es funcional, es teleológica. Y, entre los esquemas finalísticos, adopta sobre todo el de la anticipación. Y con esto se puede establecer una génesis o progresión conformativa en las etapas históricas del conocimiento similar a las que encuentra en su realización individual. Según que esto avance (de un objetivismo a un subjetivismo, y de un subjetivismo a un sintetismo o equilibración), parejamente avanzan la metafísica y la ontología, en el sentido de la complementación interprocesal.

Al fin y al cabo, una de las funciones principales del ser humano con respecto a sus propias funciones es, según Piaget, la autointegración-equilibración.

Estas teorías de los "estadios" (estadio objetivo – estadio subjetivo) son muy relativas, y sólo indican la intensificación de tonalidades. Ambas tendencias estuvieron siempre presentes en el hombre, y se manifestaron en la medida que él les concedía (salvaguardando la inmensa cantidad de inconsciencia que había en esto), porque la metafísica la hace el hombre. Así vemos pensadores "subjetivistas" en la antigüedad y "objetivistas" a ultranza en tiempos más próximos (piénsese en Schelling y Whitehead).

113 El mismo, *Biología y conocimiento*, Madrid: Siglo XXI, 1969, p. 52.
114 El mismo, *Psicología de la inteligencia*, Buenos Aires: Psique, 1960, p. 19.
115 *Ibid.*, pp. 30-31.

Aprovechamiento del estructuralismo en el tomismo

Para la explicación de esta trayectoria, Lonergan se vale de la teoría "isomórfica" de Piaget y la convierte en heurística.[116] Precisa el sentido del isomorfismo, esto es, la correspondencia de un determinado contenido de conocimiento a un determinado tipo de actitud sobre las operaciones intelectuales: "Podemos establecer la comparación en estos términos: a tal concepción sobre las operaciones intelectuales corresponde tal tipo de teorías sobre la realidad".[117]

La ciencia y la filosofía han atravesado por diferentes etapas que corresponden a la maduración de la mentalidad humana y de sus relaciones con lo real. "Al ideal contemplativo del saber y a los comienzos de un conocimiento racional de la realidad, corresponde la 'toma de conciencia' de la capacidad de conocer racionalmente lo real; al ideal de una concepción total del universo, de una síntesis bien estructurada del saber, corresponde la 'toma de conciencia' de las operaciones de la inteligencia; al ideal crítico de una concepción racional y evidente, corresponde la 'toma de conciencia' de las estructuras y leyes operatorias de la inteligencia".[118]

Este isomorfismo, aplicado a la ontología o *Philosophia Prima*, se encuentra en la segunda parte de la obra de Lonergan *Insight*, que dedica a la elaboración de las estructuras heurísticas de esta ciencia. "A Lonergan le interesa, ante todo, establecer una relación de los conceptos y nociones fundamentales de la ontología y la teodicea con los actos de conocimiento de donde provienen. El autor explicita, en términos de estructura heurística, la metafísica implícita en las estructuras cognoscitivas".[119]

116 Giovanni Sala, "La métaphysique comme structure heuristique selon Bernard Lonergan", en *Archives de Philosophie*, 33 (1970), pp. 50 ss.

117 Francisco Quijano, "Nuevas perspectivas de la filosofía crítica", en *Revista de Filosofía* (UIA, México), 13 (1972), p. 44.

118 *Ibid.*, p. 46.

119 *Ibid.*, p. 49.

En una progresión de fases, de manera sistemática y explícita, se dio el paso desde una metafísica extrospectiva, atravesando por una metafísica introspectiva, hasta desembocar en una metafísica que sintetiza ambos aspectos. Esta dialéctica se da en dependencia de la teoría isomórfica.

Las edades antigua y medieval vieron inclinarse su interés marcadamente hacia el exterior, hacia el mundo circundante. Esto no significa que no se preocuparan del conocimiento interior del hombre; pero éste mismo se realizaba con categorías tomadas del exterior. Así, por ejemplo, la psicología de Aristóteles y de Santo Tomás está construida con fórmulas prestadas por la física. Por su parte, la ontología de ese tiempo, aunque se relaciona íntimamente con la física, ha sido la que mejor ha encontrado su identidad formal. Cualquier movimiento de desarrollo de la metafísica debe tomar en cuenta la actitud estabilizadora, por ejemplo, de un Santo Tomás.

Seguidamente, la Edad Moderna y gran parte de la contemporánea conocieron un cambio en sus intereses y proyecciones. Todo se centraba ahora en el sujeto. Interesaban su conducta y sus actividades, sobre todo cognoscitivas. Obtuvo primacía la filosofía crítica. El mismo ser no quería encontrarse ya sino en el sujeto, como creado por él, o, al menos, como estrechamente dependiente de su interioridad cognoscente. Desde la característica postura de Wolff, que atendía solamente al ser en cuanto esencia posible, es decir, únicamente como pensable, hasta el casi reciente psicologismo.

No es exactamente el actual un "nuevo" enfoque. Pero cataliza los elementos mediante la síntesis. Sobre todo, desarrolla las virtualidades contenidas en la actitud objetiva-subjetiva (*intencional*) de Santo Tomás. Es introspectivo, a la manera de los fenomenólogos, de André Marc y de Lonergan; pero avanzada respecto de ellos mediante una comprensión de lo tradicional y "regresivo", esto es, por el aprovechamiento de las mismas fuentes, que son los textos del

Aquinate. Buscamos una mayor cimentación en la realidad exterior. Ciertamente podemos esperar que la metafísica se enriquezca con el legado de la historia, que es el progreso de la misma. A esto quiso referirse Nicolai Hartmann, cuando intitula el primer capítulo de su ontología "Más allá del realismo y del idealismo", es decir, "Más allá del objetivismo y del subjetivismo", en una síntesis integral. Un mejor conocimiento de los ingredientes del hombre y de la realidad nos ha llevado a evitar lo que en términos clásicos podemos designar como "realismo exagerado" y "subjetivismo idealista", que en su raíz vienen a ser absurdos, y a centrarnos en lo que Peirce llama idealismo moderado y que yo prefiero denominar realismo moderado. En él se juntan los caracteres del cognoscente y de lo conocido.

Carácter del cognoscente

Según el enfoque que hemos impuesto a nuestra observación, vemos al hombre —sujeto cognoscente— bajo la modalidad de un supuesto facultativo (o substancia con facultades). Nos interesa el existir y el operar de sus potencias, en este caso, cognoscitivas.

Es cierto que las facultades se detectan por su acto, como las causas por sus efectos. Es cierto también que, siguiendo el mismo proceso etiológico, las facultades postulan la existencia de un sujeto, al que son inherentes como cualidades. Pero la realidad de los actos está a su vez fundada en el sujeto del que proceden. Hemos de aislar, por eso, al sujeto como entidad, e investigar sus operaciones para ver los objetos proporcionados que consienten. La teoría de Lonergan debe ser justipreciada, pero no puedo resistir la tentación de puntualizar que corre el peligro de permanecer siempre como una pre-metafísica condicional, o estudio de las condiciones de la metafísica, como un arte para hacer metafísica (sin abandonar los límites de la lógica), y no llegar a ser la sabiduría que buscamos.

Es cierto, como dice Giovanni Sala, que, "para llegar al conocimiento del ser en cuanto ser, debemos remontarnos hacia atrás, antes de todo contenido de concepciones particulares, y antes de los juicios correspondientes, para poner de relieve la orientación dinámica de la conciencia inteligente y racional hacia un objetivo ilimitado. El ser es el todo anticipado por esta orientación, y es cognoscible por analogía a partir de la estructura según la cual una tal orientación dinámica se actúa en los conocimientos concretos".[120] Pero esto no quita validez a la tesis de que el conocimiento de los procesos cognoscitivos desde dentro deba aflorar en el conocimiento neto de la realidad. No podemos quedarnos en la realidad referida al fenómeno, al *phantasma*; la existencia intencional padece un hambre intensa de trascendencia. El estudio del cognoscente como intencionalidad y como estructura intencional apropiada debe conducirnos a la consideración del sujeto como trascendencia inmanente, es decir, como llamado a la exterioridad desde la interioridad misma.

Debido a esto, el método trascendental es método de un trabajo previo a la metafísica, pero no es el de la metafísica en cuanto tal. Sin embargo, es un trabajo necesario. Lonergan va más allá que Husserl, pero hace falta aún un progreso ulterior. Se le pide lo mismo que Mariano Deandrea pedía a la escuela de Husserl: "Es claro que permaneciendo en el cuadro puramente fenomenológico, la instancia metafísica no puede pretender de la intencionalidad ni una solución ni una justificación. Para esto es necesario quitar los paréntesis, y permitir que la intencionalidad, superados los límites del noema, del posible, alcance la *res*, el existir. En otras palabras, se necesita dar a la intencionalidad un significado y un alcance no sólo fenomenológico, esencial y objetivo, sino existencial, estrictamente ontológico".[121]

120 Giovanni Sala, art. cit., p. 51.

121 Mariano Deandrea, "Intenzionalità e instanza metafisica", en *Angelicum*, 33 (1956), p. 315. En ese artículo aprecia y critica la postura de R. Lazzarini, en *Intenzionalità e istanza metafisica*, Roma: Bocca, 1955.

Conózcase, pues, la acogida que brindamos a Lonergan en este sentido. Nos ayuda a conocer el carácter del cognoscente. Este conocimiento se ve catalizado por el aporte de M. Deandrea; podríamos decir que la principal característica del sujeto cognoscente es ser un supuesto con actividad intencionada. Aceptamos la descripción de los procesos cognoscitivos que ofrece en *Insight*, la cual coincide, por vías diferentes, con la de Sto. Tomás, como el mismo Lonergan lo expresa.

Si la principal característica del cognoscente es la intencionalidad, ¿en qué se detiene y descansa su intención? Ella no puede detenerse sino en un contacto con la alteridad, en el grado más fuerte que pueda alcanzar. Lazzarini traza un proceso con tres direcciones: "*Descendente*: hacia el objeto, o hacia las alteridades propias de cosas subordinadas al sujeto; *colateral*: hacia las alteridades de otros yos correlativos a mi yo; *ascendente*: hacia las alteridades no correlativas. Itinerario correspondiente a las dos conversiones: *conversio ad phantasma*, y *conversio ad me o ad nos*".[122] Sin embargo, Deandrea encuentra que, a pesar de la excelencia de la meta propuesta (la existencia del ente), esta procesión de Lazzarini no es "la mejor, o al menos la más directa y segura".[123]

Lazzarini, como la escuela de Maréchal (a la que pertenecen André Marc y Lonergan) acepta lo básico de los principios críticos introducidos por Kant[124] como el único fundamento de una metafísica verdaderamente crítica (en vista de esto, se exagera el valor del método trascendental como propio de la metafísica). Esto da a sus resultados operativo-formales un carácter trascendental pero no trascendente: "Los principios del criticismo no pueden

122 *Ibid*., p. 316.

123 *Ibid*., p. 320.

124 No es afirmación gratuita; véase Joseph Maréchal, *El punto de partida de la metafísica*, Madrid: Gredos, 1957, vol. I, p. 126, vol. V, pp. 144, 151, 182, 189, 218; establece una relación muy estrecha entre Sto. Tomás y Kant, aunque reconoce que el Aquinate da más alcance al intelecto que Kant. Cf. José Aleu, *De Kant a Maréchal*, Barcelona: Herder, 1970, pp. 16, 22-33 y 184.

permitir al intelecto que está privado de intuición penetrar en el mundo trascendente: su mundo es y permanecerá siendo el de lo trascendental. De semejantes premisas no se puede concluir más que una metafísica hipotética y problemática".[125] La misma potencialidad puede atribuirse a la metafísica isomórfica.

Según Deandrea, en el realismo ontológico del tomismo clásico el *esse* o acto de ser recibe una posición central y centradora. Nos obliga a conjuntar la esencia y la existencia en el concepto de ser que desenvolvemos; y el considerar la concepción tomista como abstracta o estática procede de una interpretación equivocadamente "formalista", que no toma en cuenta la insistencia de Sto. Tomás, no precisamente en el "aspecto-*forma*" (como Aristóteles, todavía influido por su maestro Platón), sino en el "aspecto-*acto*" (propio del cristianismo). "El aspecto dinámico le es connatural y necesario; y el *actuar*, con el cual se explicita el proceso dinámico, permanece inexplicable sin y fuera de esta función energética del ser. Toda manifestación dinámica tiene su razón en el dinamismo profundo del ser mismo".[126] Se llega así a una concepción integral y sintética: estático-dinámica de la ontología.

Por todo lo cual, si aceptamos una heurística a partir del cognoscente, la aceptamos con ese matiz de trascendencia. No es la metafísica misma, sino una aprehensión del carácter del cognoscente que nos lanza a una comprensión de lo que es y de lo que "intenta" o a lo que tiende. De acuerdo con la concepción tomista (estático-dinámica) del ser (*esse*), el cognoscente no puede ser reducido ni a estructura ni a función: las reasume en una síntesis superior. En cuanto principio del acto, es plenamente una "forma", en el sentido clásico. Y la principal característica que lo inviste es la de estar proyectado a la trascendencia desde la inmanencia subjetivo-objetiva; todos los

125 Mariano Deandrea, art. cit., p. 320.
126 *Ibid.*, p. 329.

procesos que desarrolla están orientados hacia la adaptación de su forma de ser a la realidad en la que realiza su forma propia.

La existencia intencional del objeto en el sujeto es, por eso, diferente de la intencionalidad del sujeto cognoscente; es la mediación (dado su carácter de ente contingente) hacia la intención plena, radicada en la realidad existente. Pero, como tal es la condición del hombre que conoce en este mundo según sus capacidades, debe examinarse esta existencia intencional de la realidad como "objeto" en su interior, para descubrir el paso practicable hacia lo "real", centro de convergencia entre lo esencial-abstracto y lo existencial-concreto, posibilitado por el mismo conocimiento abstractivo del ser humano. Pues éste conoce lo real de esta doble manera: abstracta o participativa y concreta o participada, en función de la universalización y la analogía. Universalización, por su capacidad abstractiva, y analogía por su aptitud para concretizar.

Carácter del conocido: la realidad en cuanto conocida

Aún no podemos hablar de la realidad en sí, puesto que estamos todavía de paso entre la interioridad y la exterioridad, pasando de la inmanencia a la trascendencia. Si pudiéramos hablar de la trascendencia ya desde la inmanencia misma, podríamos considerar el objeto intencional como la realidad plena. En este caso, el carácter intencional será una propiedad común a todos los seres, puesto que sería convertible con el ente que, según sabemos, es el trascendental principal. (En el sentido de la metafísica tomista, del ente con sus propiedades trascendentales o más propias, como la unidad, la verdad y la bondad.) Pero Dandrea lanza la pregunta: ¿es en verdad la intencionalidad una propiedad trascendental del ser, de modo que sea el ser mismo?[127] Algunos, como A. M. Heimler responden

127 Mariano Deandrea, "L'intentio, nuova proprietà trascendentale dell'essere?", en *Angelicum*, 40 (1963), pp. 371 ss.

afirmativamente, en base a un posible acceso a la convertibilidad con el ser: la afirmación de que "*ens et imago convertuntur*".

Pero esto no se comprende, pues la imagen es un medio de acceso al ser, no el ser mismo: "…el fantasma [o imagen] es la semejanza de la cosa particular".[128] Además, "…esto cualquiera puede experimentarlo en sí mismo, que cuando alguien se esfuerza por entender algo, se forma algunos fantasmas [algunas imágenes] a modo de ejemplos, en los cuales casi mire lo que se empeña en conocer".[129] Hemos hablado de imagen como fantasma, el cual es designado aquí como "semejanza" de un ser, lo cual no puede oponerse a la imagen, que también es semejanza: "Cualquier imagen es una semejanza";[130] además, se corresponden en el plano del conocimiento: "Hay una triple diferencia entre la imagen y la semejanza; a saber, porque la imagen pertenece a la forma especial; empero, la semejanza a la natural; la imagen pertenece al conocimiento de la verdad, que es el principio que demuestra la naturaleza intelectual, en cambio la semejanza al amor de la virtud; la imagen pertenece a las potencias, esto es, a la memoria, la inteligencia y la voluntad, mientras que la semejanza a los hábitos consiguientes, a saber, la inocencia y la justicia".[131] Pero la imagen o semejanza no es el ser mismo. Heimler llega a decir que la esencia del ser no se comprende más que sobre la base de una metafísica de la imagen.[132]

Esto indica que la concepción del ser en ese autor está viciada por influjos idealistas: "La teoría del ser propuesta por el autor presenta un aspecto innegablemente platónico, quizá más que tomista. De hecho, la identificación del ser y de la imagen; la afirmación de que la esencia del ser no puede ser concebida más que sobre la base de de una metafísica de la imagen, parecen dirigirse hacia

128 S. Tomás de Aquino, *Sum. Theol.*, I, q. 84, a. 7, ad 2m.
129 *Ibid.*, I, q. 84, a. 7, c.
130 *Ibid.*, I, q, 35, a. 1, c.
131 *Ibid.*, I, q. 93, a. 9, c.
132 Mariano Deandrea, "L'intentio…", cit., p. 373.

una concepción platónica del ser. Dada la componente relacional, existencial de la imagen; que a su vez es esencial a la esencia del ser; lógicamente según el autor el ser no podrá ser constituido, más que según la relación ejemplar-imagen; *Urbild-Abbild*. Y esto, no hay duda, se da según la más perfecta ortodoxia platónica".[133] Santo Tomás, en cambio, no da de ninguna manera la prioridad a la imagen sobre el ser partícipe; y el ser no se explica en base a una metafísica de la imagen, sino al contrario: en base a una metafísica del ser es posible explicar la imagen.

Deandrea puntualiza bien: la erección de la intencionalidad en *trascendental* sólo puede efectuarse en el plano de los seres participados. Porque la intencionalidad, según Santo Tomás, delata un modo o estado de ser "que comporta inestabilidad, tendencialidad, vialidad, etc.; determinaciones que, en último análisis, suponen incompletud e insuficiencia ontológica".[134] Y unas características tales no competen al Ser Subsistente, perfectísimo; por lo tanto, no alcanzan a toda la realidad, haciendo, de ese modo, imposible erigir la intencionalidad en trascendental, como si habláramos de *toda* la realidad, del ser en cuanto tal.

¿Dónde se encuentra, entonces, la caracterización del cognoscente? El mismo Deandrea responde que basta el esquema tradicional, el cual establece lo verdadero (el *verum*) como la condición del ser en cuanto cognoscible o conocido. "Como *verum*, el ser es el inteligible, el manifestable, el expresable. La misma actualidad del ser es transparencia, luminosidad del ser: '*ipsa actualitas rei est quoddam lumen ipsius*' (*In I De causis*, lect. 6). Por esta luminosidad del acto, el ser no es y no puede ser el oculto, el ausente; sino que será presente a sí, en la manifestación a sí mismo".[135] Es el ser como verdad el que debe ser considerado por nosotros. En él se resume todo lo cognoscible: el objeto y el sujeto objetivado; es el único que

133 *Ibid*., p. 389.
134 *Ibidem*.
135 *Ibid*., pp. 389-390.

puede acercarnos a la realidad plena y limpia, al *ente*, con el cual es convertible.

Nuestro conocimiento de la realidad no se reduce a una captación inmanente de la misma. Llega a su propia exterioridad, la cual le confiere el alto valor de relación, de relación trascendente y trascendental inclusive.

Emprende la marcha, eso sí, desde la inmanencia; pero esta marcha no se entiende sin la apertura de la inmanencia misma a la trascendencia; la trascendencia, entendida aquí en su sentido más propio, de sobrepaso: nos sobrepasa a nosotros mismos, en diferentes distancias. Es la verdad que alcanzamos sobre nosotros mismos y sobre lo otro; en ambos casos estamos frente a lo objetivado, desde la realidad, también concreta, de lo subjetivo inobjetivable, que permanece como reducto de interioridad. Pero, en cuanto intimidad existente, se pone a la par de todo lo demás objetivo; tanto de la conciencia objetivada como de la cosa-objeto; y todo ello se reúne bajo una realidad más trascendente, una realidad mayor, de la que todas son partícipes: el ente o ser. A esta realidad se sienten llevados todos los entes, por ella atraídos, con la diferencia de que en los seres conscientes esta atracción se revela como amor. "El entendimiento se trasciende en el ente, que es su objeto, su horizonte, su dimensión correlativa. Estar ordenado al ser como tal le da la dimensión de pura apertura y por ello puede adoptar la actitud de distancia, de ponerse, de hacerse pura alteridad, de concretarse en las circunstancias de lo concreto. El movimiento del apetito que le sigue es de suyo estático, arrastra, por constitución, al sujeto más allá de sí mismo, lo lleva a la realidad trascendente. Conociéndolo, deja al ser manifestarse en la conciencia, amándolo, deja libremente al propio ser llegar a la trascendencia".[136]

136 Abelardo Lobato, "El hombre como subjetividad", en *Revista de Filosofía* (UIA, México), 13 (1972), p. 77.

Conclusión

El estructuralismo genético nos ha llevado a desembocar en la ontología, estudiando la estructura y la función del conocimiento, así como su génesis en forma de organización adaptativa del ser humano. Así, según hemos visto, esta corriente de pensamiento nos ha brindado herramientas que pueden usarse convenientemente en la edificación de la metafísica.

De hecho, la noción misma de estructura tiene supuestos ontológicos, como el tipo de ser que se le vaya a asignar. Asimismo, hay que distinguir y clasificar los entramados estructurales de acuerdo a diferentes modos de ser, ya que algunas serán meramente artificiales o arbitrarias, pero otras podrán tener más apego a la realidad y ser naturales, en mayor o menor medida. Todo eso nos remite al análisis ontológico y metafísico del estructuralismo. Hay mucho trabajo en esa línea.

El paradigma aristotélico-tomista del conocimiento científico: la inducción

1.- ***Introducción***. Un problema que presenta el paradigma aristotélico-tomista del conocimiento es el de la inducción, que muchos consideran periclitada, con el advenimiento del método hipotético-deductivo. Por eso, en lo que sigue trataré de elucidar el tema correspondiente. Es algo que frecuentemente se malentiende. Mi interés aquí será aclararlo lo más que me sea posible.

2.- ***El paradigma cognoscitivo***. Aristóteles fue el filósofo de la forma. Todo se lo adjudicaba a ella. Por eso, conocer es, para él, captar la forma de la cosa en cuestión. Y ése es el conocimiento científico. Es lo que significa la inducción aristotélica, a diferencia de la positivista. Para el Estagirita la inducción no depende tanto del número de casos que se consideren, sino de que se capte la forma; o, como diríamos ahora, la estructura, o el *eidos* del fenómeno. En esto consiste su paradigma científico.[137]

2.1.- ***Su base epistemológica***. Así, este paradigma o modelo del conocer científico tiene su fundamento epistemológico en la capacidad que tiene nuestro intelecto para captar la forma o esencia de la cosa. Es la causa formal, que aglutina las demás causas: la final, la eficiente y la material. Para Aristóteles el conocimiento se realiza por la captación de las causas.[138]

2.2.- ***Su base ontológica***. El fundamento ontológico de este paradigma es la metafísica de las causas. Principalmente la causa formal, ya que ella es la forma de la cosa, la cual, junto con la materia, constituye la esencia de la misma. La forma es la parte de actualidad

137 Utilizo el concepto de paradigma en el sentido de Thomas Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, México: FCE, 1971, pp. 33 ss.

138 Thomas Kuhn, "Las nociones de causalidad en el desarrollo de la física", en M. Bunge (ed.), *Teorías de la causalidad*, Salamanca: Sígueme, 1977, pp. 11-24.

en ella.[139] Y la materia es la parte de potencialidad. La forma da a la cosa la especie y la materia aporta la individualidad, ya que en ella reside el principio de individuación. El concepto aristotélico de materia ha sido reivindicado en la ciencia reciente, pues el hilemorfismo responde mejor a la estructura de la física actual que otros modelos, como el atómico.[140] Aquello que da el ser a una cosa le da su cognoscibilidad; y, ya que la forma da el ser a la cosa, también le da su cognoscibilidad. Pues la cognoscibilidad reside en la actualidad, y la forma actualiza a la cosa. Asimismo, la forma es el factor de universalidad y necesidad de las cosas. Es factor de universalidad porque, a diferencia de la materia —que es principio de individuación—, la forma es principio de especificación; contiene lo que determina a la cosa en el orden de lo universal. Es factor de necesidad porque da el ser, que es la mayor fuente de necesidad; pues la forma es una de las causas.[141] El estatuto ontológico de la forma es ser uno de los principios, causas y elementos del ente.

2.3.- ***Tal paradigma ha recibido objeciones***. El estatuto epistemológico de la forma es muy importante, como derivado de su estatuto ontológico. La forma aporta la universalidad y la necesidad. Y éste ha sido un ideal constante de la ciencia, nunca satisfecho cabalmente. Algunos han objetado que las causas formales son fantasmales. Sin embargo, poco a poco se han vuelto a aceptar en la ciencia. Sólo que en ese paradigma la forma se obtiene por inducción, y la inducción ha sido cuestionada. Por eso conviene esclarecerla.

---

139 Para una presentación diacrónica del término "forma", puede verse el trabajo histórico de Guillermo Fraile, "La forma en los seres no vivientes y vivientes", en Varios, *La forma. IV Semana Española de Filosofía*, Madrid: CSIC, 1959, pp. 77- 116.

140 Patrick Suppes, "Aristotle's Concept of Matter and its Relation to Modern Concepts of Matter", en *Synthèse*, 24 (1974), pp. 27-50; Jesús Mosterín, "Materia y atomismo", en M. H. Otero (comp.), *Materialismo y ciencias naturales*, México: UNAM, 1984, pp. 11-27; Mauricio Beuchot, "Sobre el conocimiento de la materia", en J. Esquivel (ed.), *La polémica del materialismo*, Madrid: Tecnos, 1982, pp. 146-153.

141 Mauricio Beuchot, "Necesidad y contingencia en Aristóteles, Tomás de Aquino y Saul Kripke", en *Revista de Filosofía* (UIA), 15 (1982), pp. 211-230.

3.- ***El conocimiento de la forma depende de una inducción especial: la inducción abstractiva***. La inducción es el paso de lo sensible a lo inteligible, como paso de lo singular a lo universal: a las definiciones y principios (conceptos, axiomas, leyes), que expresan la forma de las cosas. Es un proceso inventivo, que requiere, después, de confirmación o contrastación empírica. Aun para el establecimiento de definiciones y leyes, requiere de procedimientos complementarios.[142] Por eso, la inducción y la confirmación no deben ser confundidas. Este proceso se puede dar de tres modos, según las tres operaciones de la mente: hay una inducción de la simple aprehensión, que es abstractiva, por la que se forman los conceptos; hay una inducción judicativa (la más propia), por la que se forman los enunciados cualitativos inmediatos, evidentes debido a la simple aprehensión abstractiva; y hay, en sentido propio, una inducción racional o argumentativa, por la que se obtienen definiciones y principios (axiomas y leyes), la cual implica, también, la intelección o aprehensión abstractiva y se fundamenta en ella. Este elemento intelectivo-abstractivo es el que, a diferencia de la inducción positivista, permite postular no sólo el conocimiento probabilístico de las cosas, sino el conocimiento de su forma; teniendo, así, no sólo contingencia, sino además necesidad. La inducción racional o argumentativa sólo concluye lo probable o contingente; pero, al concluir, interviene un elemento intelectivo y abstractivo, que permite captar lo universal y necesario que se da en los datos contingentes. Ese elemento abstractivo acompaña y va vertebrando la inferencia inductiva, explicitándose en su culminación, como conocimiento no sólo de regularidades, sino de formas (esencias o naturalezas), al conocer definiciones y principios.

142 Marie-Dominique Roland Gosselin, "De l'induction chez Aristote", en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 4 (1910), pp. 30-48; Julius R. Weinberg, "Historical Remarks on Some Medieval Views of Induction", en el mismo, *Abstraction, Relation and Induction*, Madison and Milwaukee: The University of Wisconsin Press, 1965, pp. 121-153; Auguste Mansion, "L'induction chez Albert le Grand", en *Revue Néoscolastique*, 13 (1906), pp. 115-134 y 246-264; Miloslaw Krapiec, "Induction and Philosophy", en *St. Thomas Aquinas. 700th. Anniversary of his Death. Modern Interpretations of his Philosophy*, Lublin: Catholic University, 1977, pp. 43-68.

3.1.- ***La inducción racional tiene una estructura lógica***. Esta inducción aristotélico-tomista organiza en una estructura o forma lógica sus elementos o materia lógica, la cual es doble, a saber, próxima: proposiciones, y remota: términos. En cuanto a la materia próxima, se disponen varias proposiciones singulares de las que se infiere una proposición universal, implícita en ellas y a la que conducen por virtud de la intelección que se añade al proceso racional en su culminación. En cuanto a la materia remota o términos, se verifica la constancia de un predicado en convenir a diferentes momentos o casos singulares del sujeto, y de ello se infiere la conveniencia a todo el sujeto; esto es, de la conveniencia del predicado a todos los casos individuales del sujeto de manera particular, se infiere que conviene a todo el sujeto de manera universal. Pero sólo se capta lo propiamente universal por virtud de la intelección abstractiva. La comparación de los términos extremos con el término medio es distinta de la que se da en el silogismo (o deducción). El término medio de la inducción está formado por todos los casos singulares del sujeto que se enumeran. El término menor equivale a todos ellos, por contenerlos de manera universal. El término mayor es el predicado que conviene a todos los casos singulares o término menor, el cual, en vista de esta conveniencia, se convierte en universal, dándose así el paso o inferencia de lo universal que parte de lo singular. Y siendo propiamente universal y necesario por la intervención del intelecto abstractivo (inducción de la primera operación de la mente, que revierte sobre la tercera). Tiene como principios lógicos el *dictum de omni singuli* y el *dictum de nullo singuli*, especificación de los principios lógicos aristotélicos *dictum de omni* y *dictum de nullo*, principios que se obtienen inductivamente. Por todo esto se ve que es un procedimiento distinto del silogismo (deductivo), y que no se lo puede reducir a él.

3.2.- ***Hay diferentes tipos de inducción***. Dejando de lado la inducción dialéctica y la retórica, que es el *exemplum*, y atendiendo a la científica, se divide, según la enumeración de los casos singulares,

en completa e incompleta; esta última se subdivide en suficiente e insuficiente. La completa es de escasa importancia, porque se obtiene muy raramente. Se da cuando se tiene un conjunto pequeño y bien delimitado de objetos. Y, dado que los casos pueden multiplicarse indefinidamente, pues los singulares son infinitos en potencia, por tanto es imposible una enumeración completa de las partes singulares de un universal; por ello, la que interesa es la inducción incompleta. Es aquella en la que la enumeración no contiene a todos los particulares o singulares. Puede ser suficiente o insuficiente. El problema reside en cuándo es suficiente o insuficiente. Pues la insuficiente no basta para inferir con certeza la conveniencia o inconveniencia del predicado con los casos parciales, esto es, la conveniencia del predicado con el sujeto tomado en universal, porque no se legitima suficientemente la invariancia de esa conveniencia. Por lo tanto, no engendra certeza, sólo probabilidad. Como se decía tradicionalmente, es contingente *ut in pluribus*, no necesaria.

3.3.- ***La inducción en sentido propio es la incompleta pero suficiente***. Es aquella en la que los particulares o singulares enumerados bastan para inferir con certeza la conveniencia que guarda el predicado con todos los casos parciales del sujeto tomado como un todo, como universal, por convenirles esencialmente, o por naturaleza, o según la forma. Tiene un principio ontológico específico; se funda en el principio de causalidad —el cual, a su vez, es inductivo, con lo cual la inducción se funda en lo inductivo—; dicho principio se puede formular aquí de la siguiente manera: Un efecto constante postula una causa constante. Como la causa constante que se infiere a través de los efectos o manifestaciones constantes es la causa formal (forma, esencia o naturaleza), será suficiente el número de efectos o manifestaciones que nos conduzcan a la forma, esencia o naturaleza, para luego inferir que esa forma, esencia o naturaleza conviene al universal en cuestión por identificarse con él. Hay un ejemplo clásico: El fuego quema en este caso, en este otro, etc., …, luego el fuego quema por esencia o naturaleza. Pero

en este punto ya no interviene el raciocinio inductivo, que llevaría a una conclusión probable o contingente, sino que se ha añadido la intervención del intelecto abstractivo, que capta la forma esencial con universalidad y necesidad. Como se ve, hay un ingrediente abstractivo en el raciocinio inductivo, por el cual no sólo se postula algo probabilístico o estadístico, sino esencial: una forma.[143]

4.- ***Algunos filósofos han pretendido eliminar todo tipo de inducción***. Desde Hume se inicia la crisis de la inducción. Esta crisis se recrudece en William Whewell,[144] quien le concede sólo un carácter hipotético. Se excluye de la inducción la necesidad y sólo se admite la contingencia; con ello se le quita su carácter lógico, y se reduce a algo psicológico, tal como lo hace Wittgenstein,[145] quien insiste en su carácter hipotético. Solamente es lógica la deducción. La inducción no tiene validación lógica, y debe ser sustituida por el razonamiento deductivo, pues —como dice Bertrand Russell— para justificar la inducción se requiere un principio o premisa mayor implícita que, al ser explicitada, la convierta en deducción.[146] Pero sobre todo se la lleva a la deducción para ser susceptible de validación, en forma de proceso hipotético-deductivo. Se recalca el aspecto de confirmación sobre el aspecto de invención. Así, además de un carácter hipotético, se le añade el carácter deductivo; la inducción es suplantada por el método hipotético-deductivo.

---

143 La inducción parte de la *empirie*. Se ha objetado que ya desde el nivel empírico Aristóteles comenzó mal, por establecer su *dictum* de que los sentidos no engañan, a diferencia de los científicos actuales, que muy cuidadosamente tratan de la ampliación instrumental de los sentidos y del margen de error en el conocimiento sensorial. Pero esto es no tomar en cuenta que donde reside el engaño no es en la sensación, sino en el juicio intelectivo sobre ella. Como una respuesta a la objeción anotada, véase Alberto Moreno, "La observación en física", en *Estudios Filosóficos*, 15 (1966), pp. 125-135.

144 William Whewell, *The Philosophy of the Inductive Sciences Founded upon their History*, 1840; véase Pascual Martínez Freire, "Un problema filosófico en la ciencia: la inducción", en *Fragua*, n. 9 (1980), p. 7.

145 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid: Alianza, 1973, pars. 6.363-6.36311.

146 Bertrand Russell, *El conocimiento humano*, Madrid: Taurus, 1957, pp. 517-530.

4.1.- ***Para Popper, el problema de la inducción es un pseudoproblema***. Karl Popper cree que preguntarse por la justificación de la inducción es un pseudoproblema, porque asume que no hay inferencia inductiva ni reglas para llevarla a cabo. Según él, más bien, el problema de la inducción debe plantearse como el de la justificación de la postulación de hipótesis o teorías. El punto básico es el de tratarlo de manera lógica, no psicológica, y de manera lógica se trata en cuanto a la contrastación empírica. Es un problema de confirmación. En esta formulación surgen tres problemas lógicos: (i) "¿Puede la postulación de que una teoría explicativa universal es verdadera ser justificada por 'razones empíricas'; esto es, asumiendo la verdad de ciertos enunciados-tests o enunciados de observación (que, puede decirse, están 'basados en la experiencia')?".[147] A lo cual responde negativamente, porque ningún número de tales experimentos-tests sería suficiente. (ii) "¿Puede la postulación de que una teoría explicativa universal es verdadera o falsa ser justificada por 'razones empíricas'; esto es, puede la asunción de la verdad de enunciados-tests justificar la postulación de que una teoría universal es verdadera o la postulación de que es falsa?".[148] A lo cual responde afirmativamente, porque *algunas veces* puede suceder que la asunción de la verdad de enunciados-tests nos conduzca a justificar la pretensión de que una teoría explicativa *es falsa*. (III) "¿Puede una *preferencia* con respecto a la verdad o la falsedad de algunas teorías universales sobre otras competidoras ser justificada por tales 'razones empíricas'?".[149] A lo cual responde afirmativamente, pues, si se tiene suerte, *algunas veces* los enunciados-tests pueden *refutar algunas* teorías competidoras, aunque no todas. Y toda la cuestión se resuelve, porque preferimos las teorías cuya falsedad no se ha establecido, pues buscamos la teoría verdadera. Pero, como se ve, la inducción ha sido suplantada por el método hipotético-deductivo contrastable con la *empirie*.

147 Karl R. Popper, "Conjectural Knowledge: My Solution of the Problem of Induction", en el mismo, *Objective Knowledge*, Oxford: Clarendon Press, 1972, p. 7.

148 *Ibidem*.

149 *Ibid*., p. 8.

4.2.- ***Según Popper, la inducción debe sustituirse por el método hipotético-deductivo***. Popper declara lógicamente inválida la inducción, pues los enunciados singulares, de los que parte, no autorizan la inferencia de una ley universal. Para ello sería necesario tener un *principio de inducción*. Pero tal principio es inexistente. No puede ser un principio lógico o analítico, pues en ese caso todas las inferencias inductivas serían transformaciones de tautologías, como sucede en la deducción. Tampoco puede ser sintético, pues esto significaría que se puede justificar inductivamente; mas para justificar esta inferencia inductiva sería necesaria otra de nivel superior, y así al infinito. Esta incoherencia y dificultad del regreso infinito se aplica incluso a las "lógicas de la probabilidad", tales como las de Reichenbach y Carnap. Más bien propone eliminar la inducción y adoptar un método deductivo que la supla. Es una tesis deductivista: "La teoría que desarrollaremos… se opone directamente a todos los intentos de apoyarse en las ideas de una lógica inductiva. Podría describírsela como la teoría del *método deductivo de contrastar*, o como la opinión de que una hipótesis sólo puede contrastarse empíricamente —y únicamente después de que ha sido formulada".[150] De esta manera, se plantea la hipótesis, y se contrasta con la realidad empírica de manera deductiva, mediante un procedimiento que sigue la regla lógico-deductiva del *modus tollens*, por la cual se infieren enunciados que pueden falsificar o *falsar* la hipótesis; si revelan que la realidad empírica contradice a dicha hipótesis, queda *falsada* o falsificada; en caso contrario, la hipótesis quedará confirmada o *corroborada* (esto es, verificada, aunque Popper es más falsacionista que verificacionista).

4.3.- ***El método inductivo y el método hipotético-deductivo son dos perspectivas aplicables al mismo objeto***. En contra de la postura de Popper, podemos decir que la deducción hipotética y la inducción son dos visualizaciones metodológicas que se aplican en diversos niveles del conocimiento. La primera, en el científico; la segunda,

150 El mismo, *La lógica de la investigación científica*, Madrid: Tecnos, 1973, p. 30.

en el filosófico. Se han separado la inducción y la comprobación, y se quiere tratar a esta última en la lógica, relegando la primera (entendida como invención de hipótesis) a la psicología. Y es que la historia de la ciencia constata que la mayoría de las leyes físicas han sido descubiertas con base en muy pocas experimentaciones, y con una buena dosis de subjetividad por parte del científico. Más bien se ha dado una experimentación orientada por las teorías ya existentes y por las nuevas hipótesis. Estas hipótesis surgen libremente del científico, que selecciona los datos relevantes y los explica con base en ellas. Avanza deduciendo matemáticamente las conclusiones implicadas en los principios hipotéticos, que deben ser después comprobados de modo experimental. En la física, donde los principios son más restringidos que en la filosofía, no puede darse una inducción auténtica. "La complejidad y potencialidad de la naturaleza por un lado, y la dificultad de comprender intelectivamente la esencia de las cosas sensibles por otra, justifica el carácter apriorístico e inventivo de las hipótesis, y la consiguiente verificación experimental a posteriori. [Pero esto es distinto de la inducción filosófica, que es] la inducción espontánea originativa de los conceptos comunes. La metodología de la física y la de la filosofía son ciertamente diferentes, aunque el sujeto es común en ambas. Estudian la misma realidad siguiendo caminos diferentes".[151] Son dos métodos diferentes y complementarios. "El método científico y el filosófico son diferentes. La ciencia moderna por una parte y la filosofía por otra se caracterizan por proceder a la adquisición de la verdad siguiendo un proceso mental diferente. Un proceso mental científico nuevo es característica fundamental del nuevo saber. Y es nuevo porque la metodología de la ciencia, basada en el carácter inventivo de las hipótesis y teorías es esencialmente diversa de la metodología filosófica, que tiene su fundamento en una inducción auténtica".[152] De esta manera, se vuelven dos métodos

151 Alberto Moreno, "Inducción y filosofía de la ciencia", en *Estudios Filosóficos*, 15 (1966), p. 503.

152 El mismo, "Dos metodologías y una realidad", en *Estudios Filosóficos*, 18 (1969), pp. 322-323.

complementarios diferentes, uno propio de la ciencia y otro propio de la filosofía; y, así, ciencia y filosofía no se distinguen por el objeto, sino sólo por el método. "La física, por ejemplo, está basada en una invención ideal seguida de una deducción lógico-matemática que se justifica en la naturaleza posteriormente. El saber filosófico, en cambio, supone una inducción rigurosa de los principios seguida por una deducción lógica basada en esos principios. El elemento ideal y subjetivo dentro de lo posible está reducido a un mínimo".[153] Por tanto, no hay distinción de objetos, sino de métodos. El objeto es el mismo en ambas, pero la metodología es diferente y complementaria.

5.- ***Algunos filósofos han querido sostener cierto tipo de inducción***. En la lógica actual, algunos autores han mantenido la legitimidad de la inducción,[154] siempre con valor solamente probable: ya sea de manera estadística (R. von Mises, H. Reichenbach, etc.), sea de manera probabilística (R. Carnap, L. de Finetti, etc.). Entre estos autores, algunos han querido legitimar la inducción con base en la deducción, otros han querido hacerlo con base en la misma inducción. Me parece inadecuado el intentar la fundamentación deductiva, ya que son dos lógicas distintas, y, en todo caso, igualmente puede argüirse que el fundamento de la deducción es inductivo. En efecto, en el sistema aristotélico-tomista, los axiomas lógicos fundamentales se obtienen por cierta inducción, porque todo conocimiento se basa en los sentidos, a pesar de que los lógicos modernos pretenden que son simplemente postulados analíticos o indemostrables. Me parece más acertado el buscar la fundamentación de la lógica inductiva en el mismo proceso de inducción, con lo cual no hay petición de

153 *Ibid*., p. 324. Y este autor llega a decir: "El filósofo o el científico que abogue por una división radical de estas disciplinas, en el momento crítico de establecer la dicotomía será incapaz de determinar la línea de demarcación del saber filosófico y del saber científico. De hecho nadie lo ha logrado todavía. ¿Por qué? Porque no existe. La realidad es común y llegando a ella por caminos diferentes se encuentran en el término la filosofía y la ciencia". (*Ibid*., p. 329).

154 Son numerosos los nuevos tratamientos sobre la inducción. Véase Henry E. Kyburg, "Recent Work in Inductive Logic", en *American Philosophical Quarterly*, 1 (1964), pp. 249-387; Vicente Muñoz Delgado, "Inducción y conocimiento en una perspective actual", en *Estudios*, 28 (1972), pp. 109-123; Richard Swinburne (ed.), *La justificación del razonamiento inductivo*, Madrid: Alianza, 1976.

principio, y eso aunque ahora no preocupa tanto la parte de dicho proceso por la que se obtiene el enunciado general o la hipótesis, cuanto la contrastación o confirmación. Pero, en todo caso, para no reducirla a la deducción, es más viable buscar su justificación en la inducción misma, y no en la deducción.[155]

5.1.- ***Carnap explicita la semiótica de la inducción***. Dentro de este contexto probabilista de la inducción, interesa sobremanera el trabajo de Carnap, quien estudió metalógicamente la inducción, en relación con la metodología, buscando sus aspectos semióticos (según el esquema de Morris): sintaxis, semántica y pragmática. Para Carnap, la inducción tiene un aspecto sintáctico logocista, un aspecto semántico fisicalista-objetivista y un aspecto pragmático subjetivista. El aspecto sintáctico es la relación de implicación entre los enunciados de la lógica inductiva, para lo cual Carnap ha construido un modelo axiomático.[156] El aspecto semántico es el de la confirmación o contrastación empírica.[157] El aspecto pragmático consiste en la credibilidad o expectativas del sujeto.[158] Se recalca el aspecto semántico, porque la inducción tiene una especial referencia a la empirie, que no tiene la deducción; es una semántica formal del grado de confirmación. Lo que establece la lógica inductiva es el grado que se alcanza en la confirmación de una hipótesis basándose en datos empíricos; pero como una relación lógico-semántica, no simplemente empírica, de modo que la inferencia inductiva es una

155 Ya hacía esto Juan de Santo Tomás, en su comentario a los *Analíticos posteriores* de Aristóteles, aclarando que en ello no había petición de principio ni regreso al infinito, ya que la razón no tiene otra cosa en qué fundarse más que en ella misma, es decir, en alguna de sus funciones, y ésta puede ser la inducción misma. (Juan de Santo Tomás, *Teoría aristotélica de la ciencia*, intod. y trad. de M. Beuchot, México: UNAM, 1993, pp. 86-90).

156 Rudolf Carnap, "A Basic System of Inductive Logic", en Rudolf Carnap y Richard C. Jeffrey (eds.), *Studies in Inductive Logic and Probability*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 1971, pp. 33-165.

157 El mismo, "Remarks on Induction and Truth", en *Philosophical and Phenomenological Research*, 6 (1946), pp. 590-602.

158 El mismo, "Inductive Logic and Rational Decisions", en Rudolf Carnap y Richard C. Jeffrey (eds.), *op. cit.*, pp. 5-31.

noción semántica de índole cuantitativa, expresable en valores numéricos.[159]

5.2.- ***Carnap fundamenta la lógica inductiva en la inducción***. A pesar de que otros autores han sustituido la inducción por la deducción (Popper), diciendo que la probabilidad tiene muy poco que ver con la lógica, o la han justificado en la deducción (Russell), Carnap la fundamenta de manera igualmente inductiva, cosa que han intentado —con algunas diferencias— M. Black y R. Braithwaite.[160] Carnap busca la fundamentación o justificación de la inducción intuitiva en la inducción lógica, que sería una reflexión sobre la primera.[161] Así, la inducción directa, intuitiva o vulgar se fundamenta y justifica en la inducción refleja, abstracta o lógica; y siempre de manera inductiva, sin introducir una base deductiva: "Piensa Carnap que no es posible evitar el círculo vicioso en la justificación de la inducción; pero lo mismo sucede con la deducción. Para él un argumento inductivo se justifica con otro argumento inductivo; pero hay una inducción *intuitiva* y *vulgar* que da la base para la justificación *refleja*. Es decir, la intuitiva y directa se justifica desde la refleja".[162]

5.3- ***La inducción intuitiva y la inducción lógica son distintas de la inducción intelectiva***. Pero la diferencia radical entre la justificación carnapiana y la aristotélico-tomista radica en que esta última, a pesar de que concede sólo un valor probabilístico a la inducción, permite el paso a lo necesario, basado en la intelección abstractiva. Pues también la fundamenta en la inducción, ya que, aun cuando acude a principios ontológicos como el de causalidad, sin embargo, estos principios son obtenidos por inducción. Sobre todo la

159 El mismo, *Logical Foundations of Probability*, Chicago: University of Chicago Press, 1950, pp. 19 ss.

160 En Richard Swinburne (ed.), *La justificación del razonamiento inductivo*, Madrid: Alianza, 1976, pp. 125 ss.

161 Max Black, "Inductive Logic and Intuitive Induction", en Imre Lakatos (ed.), *The Problem of Inductive Logic*, Amsterdam: North-Holland Publ. Co., 1968, vol. II, pp. 258-267.

162 Vicente Muñoz Delgado, *Lecciones de lógica*, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1974, vol. II, p. 216.

fundamenta en la inducción abstractiva del intelecto. Y, ya en el nivel epistemológico y lógico, la fundamenta en el propio conocimiento inductivo y en los procedimientos lógicos de la inducción misma. No en la aceptabilidad de la deducción. Por tanto, la diferencia no se da en el grado de certeza que se le conceda; tanto para Carnap como para el aristotelismo-tomismo, es sólo probable (contingente), pero la diferencia radica en la intervención del intelecto además de la razón (proceso discursivo).

6.- ***La inducción aristotélico-tomista es diferente de la positivista y puede justificarse***. La inducción aristotélico-tomista se distingue de la positivista, como hemos visto, en que no se queda en una generalización probabilística y cuantitativa, sino que da paso a una intelección abstractiva de la forma o esencia de las cosas. Fundamentar la inducción en la deducción es la verdadera manera de incurrir en un círculo vicioso, pues la deducción, según Aristóteles y Santo Tomás, se funda en la inducción.[163] Igualmente, fundamentar la inducción en la misma inducción es a todas luces otro círculo vicioso; pero, ya que el aristotelismo-tomismo la fundamenta en la inducción intelectiva (del *nous* o *intellectus*), el problema de la inducción se vuelve, sin más, el problema del conocimiento mismo; no tiene demostración directa, hablando en sentido lógico-formal. La inducción produce certeza, aunque también se aceptan las inducciones probables, que tienen lugar en las ciencias empíricas. No sólo la deducción produce certeza. Por lo demás, la inducción clásica no se plantea tanto en el ámbito de la demostración cuanto en el plano del descubrimiento. Y, así, "la cantidad de casos observados no tiene valor demostrativo en la inducción, sino sólo orientativo, en cuanto está en función del acto intelectual de percibir una esencia universal particularizada, para lo que a veces bastarán sólo pocos casos, y otras, en cambio, habrá que acudir a una mayor cantidad de observaciones, ya que no todas las esencias se presentan al hombre

163 Tomás de Aquino, *In VI Ethicorum*, lect. 3; *In I Analyticorum Posteriorum*, lect. 30; *Summa Contra Gentiles*, l. II, c. 88.

con la misma inmediatez, y ello depende además del grado de inteligencia de las personas. Si se pretende que sólo la enumeración exhaustiva tenga valor, se desnaturaliza la auténtica inducción".[164] Incluso un solo caso puede dar lugar a una abstracción correcta. Así, pues, la inducción no se puede justificar directamente en sentido lógico.

6.1.- ***Sólo tiene una justificación indirecta***. Pues argumentar a favor de la licitud del paso de la mera generalización a la forma es argumentar a favor de la legitimación de la inducción de la primera operación, o intelección abstractiva. Y, así, encontramos como fundamento lo mismo que hemos de demostrar, a saber, un doble fundamento, subjetivo y objetivo. El subjetivo es la capacidad que asignamos a nuestro intelecto para captar lo universal, la forma, esencia o naturaleza. Y el objetivo es la existencia que concedemos a las formas, esencias o naturalezas en las cosas, según las cuales son las propiedades y comportamientos constantes, de los que pasamos a su universalidad y necesidad. Por eso el problema de la justificación de la inducción se convierte en el problema de la justificación del conocimiento. Ya se ha dicho que en la concepción aristotélico-tomista del conocimiento se postula que el conocimiento de la forma se da por una intelección abstractiva, culminante de la inducción. Y entonces el problema es acerca de la validez de la intelección abstractiva. La justificación indirecta de la inducción se dará reduciendo al absurdo a quien niegue el proceso del intelecto humano, por el que llegamos a los conceptos, definiciones, principios, axiomas y leyes que dan inicio a la deducción. Proceso que involucra la intelección abstractiva, y se plantea ella misma como problema.

6.2.- ***Frente a la intelección caben dos posturas: intuitiva y abstractiva***. La intuitiva postula que la intelección alcanza el núcleo gnoseológico de las cosas de manera directa, pasiva y sin necesidad de mediación o

164 Juan J. Sanguineti, *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás*, Pamplona: Eunsa, 1977, p. 228.

elaboración.[165] Ésta se da sobre todo en los platónicos y nominalistas. La abstractiva postula que la intelección alcanza dicho núcleo de manera mediatizada, indirecta, a a vez activa y pasiva, con cierta elaboración que prepara el alcance de ese núcleo cognoscitivo para ser asimilado por el intelecto. Pero también hay diversas interpretaciones de la abstracción. La abstracción aristotélico-tomista consiste en captar la inteligibilidad esencial de la cosa.[166] Para ello asigna dos aspectos en el intelecto, uno de intelecto agente, que actúa sobre el dato empírico y lo procesa en forma intencional conceptualizable, a lo que se llama "especie impresa", que recibe el otro aspecto del intelecto, el intelecto posible, a manera de "especie expresa", que es el concepto.[167] La especie o *species* constituye, entonces, el vehículo del conocimiento, mediador entre el intelecto y la cosa. Por ella se distingue de la abstracción empirista, que sólo se presenta como disección de cualidades, y a la que Frege justamente atacó.[168] Los platónicos han rechazado la abstracción —concebida a la manera aristotélica— por creer que se puede dar un conocimiento directo de lo universal,[169] y entonces la *species* es redundante. Los nominalistas han rechazado la abstracción por considerar que se puede dar un conocimiento intelectivo del individuo y, además, un conocimiento directo del universal o concepto del conjunto de individuos, sin necesidad de que medie la *species*, que sería también vana y redundante.[170]

---

165 Mario Bunge, *Intuición y ciencia*, Buenos Aires: Eudeba, 1965, pp. 141 ss.

166 Un ejemplo de tomista clásico en este punto lo es Francisco de Araújo; véase Mauricio Beuchot, "Universales y abstracción en Francisco de Araújo", en *Diánoia*, 26 (1980), pp. 214-228.

167 Octavio N. Derisi, *La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, Buenos Aires: C.C.C., 1945; Joseph Moreau, *De la connaissance selon Saint Thomas d'Aquin*, Paris: Beauchesne, 1976.

168 Gottlob Frege, "Los fundamentos de la aritmética", en el mismo, *Conceptografía. Los fundamentos de la aritmética. Otros estudios filosóficos*, México: UNAM, 1972, p. 158.

169 Véase Mauricio Beuchot, "El problema de los universales en Gottlob Frege", en *Crítica* (UNAM), vol. IX, n. 26 (1977), p. 82.

170 Esto se da principalmente en Ockham y sus seguidores. Véase George Lindbeck, "Nominalism and the Problem of Meaning as Illustrated by Pierre d'Ailly", en *Harvard Theological Review*, 52 (1959), pp. 43-60; también Mauricio Beuchot, "John Mair", en *La Ciencia Tomista*, 103 (1976), pp. 213-230, quien fue un seguidor de Ockham e influyó en Nizolius y en Hobbes. La negación de la *species* fue lo que propició el surgimiento del empirismo; véase Faustino A. Prezioso, *La "species e i prodromi del fenomenismo moderno*, Padova: Cedam, 1963.

6.3.- ***La abstracción es el proceso propio del conocimiento***. Por lo que se ve, *prima facie*, tanto el platónico como el nominalista tienden a simplificar las cosas. Tienden a omitir pasos de un proceso, así como facultades o elementos necesarios para realizarlos. El atender a exigencias del conocimiento obligó a los aristotélicos a postular el intelecto agente y el intelecto paciente o posible, además la especie impresa y la especie expresa. ¿Cuál es el apoyo argumentativo de esto? Evidentemente, en primera instancia, su concepción del encuentro entre hombre-mundo. Si el intelecto es en parte pasivo y en parte activo, esto obliga a postular un doble aspecto en el intelecto: agente y paciente o posible, que elaboran el objeto del conocimiento en forma de *species* (semejanza) impresa y expresa, como resultado de su operación. En el concepto se da la aprehensión abstractiva de la forma de las cosas. Son elementos de la estructura teórica que pretende cubrir el acto de conocimiento de acuerdo con la experiencia que del conocer tenemos. La cuestión se vuelve ahora saber si con esta explicación se da cuenta de la experiencia del conocimiento mismo. Pero estamos entonces al nivel de la interpretación del hecho. Y entonces todo depende del marco de interpretación, del modelo epistemológico elegido.

6.4.- ***La interpretación de Peirce***. Viene a nuestra mente la reconstrucción que de esto hizo Ch. S. Peirce, quien hablaba de la abducción, la cual es el lanzamiento de hipótesis, se justifica con la deducción y ésta con la inducción. Es decir, el científico establece hipótesis, luego deduce de ella consecuencias que la puedan verificar o falsar, y después realiza pruebas experimentales para contrastarla con la experiencia.[171] Peirce reunía los tres movimientos metodológicos, como buen conocedor que era de Aristóteles y de los escolásticos. Él mismo decía que la abducción era la *apagogé* aristotélica, y la inducción la *epagogé* del Estagrita. Con ellas y la deducción hacía el círculo perfecto, que es como se hace en el aristotelismo-tomismo.

171 Charles S. Peirce, *Deducción, inducción e hipótesis*, Buenos Aires: Aguilar, 1970, pp. 65 ss.

7.- ***Conclusión***. Diferenciando la inducción científica y la filosófica, podemos salvaguardar la que se da en el ámbito aristotélico-tomista. El problema que se veía es el de qué número de casos bastan para justificar el universal que se obtiene. Pero sabemos que en el método hipotético-deductivo subsiste el mismo problema. ¿Con cuántos casos, con cuántos experimentos-tests queda justificada una hipótesis para que se convierta en ley? Igualmente, en cuanto a la demarcación popperiana, ¿con cuántos casos queda falsada una teoría? Por eso creo que, con su planteamiento, Peirce ratifica la inducción clásica. Inclusive, ha habido algunos, como Max Black, que consideran que la inducción no requiere justificación, y le dan un apoyo lingüístico, es decir, sostienen que se basa en nuestra capacidad de lenguaje, esto es, se trata de algo que hacemos de modo tan connatural como hablar una lengua.[172]

172 Max Black, *Inducción y probabilidad*, Madrid: Cátedra, 1979, pp. 67-76.

Conocimiento y hermenéutica en el tomismo

Introducción

Aquí expondré cómo se ha aplicado la teoría tomista del conocimiento en la hermenéutica, es decir, en la interpretación. Comenzaré por Santo Tomás, y pasaré a algunos de sus seguidores más connotados. Hasta hacer ver cómo se puede aplicar su doctrina en la actualidad.

La filosofía reciente es muy hermenéutica, pero también lo fue en la Edad Media, en la que todo era interpretar: la Biblia, Aristóteles y Pedro Lombardo. Esto siguieron haciéndolo los tomistas post-medievales. Y en la actualidad es posible hacerlo.

De hecho, la teoría de la interpretación contenía una gnoseología o epistemología; no en balde se la colocaba en los manuales escolásticos en la crítica del conocimiento. Por eso nos interesa aquí, desde la perspectiva de lo cognitivo, que se distiende hasta lo interpretativo.

La hermenéutica es un tipo de conocimiento, que busca especialmente la comprensión de los textos, pero se aplica a más cosas. Interpreta inclusive la realidad. De ahí su importancia. Pero necesita ser un pensamiento analógico, por lo que trataré de hacer ver eso.

En Santo Tomás

El Aquinate ejerció una práctica de la hermenéutica muy intensa y profunda.[173] En una de las plegarias que se le atribuyen le pide a Dios: "Dame sutileza para interpretar".[174] Lo cual muestra que sabía qué se necesitaba para ser un buen hermeneuta, esa sutileza que recientemente Gadamer pone como la virtud principal del intérprete.

Tomás interpretaba, por supuesto, la Biblia. Además, a Aristóteles y a Pedro Lombardo, entre otros. De la Sagrada Escritura hizo diversos comentarios, como a Job, a San Juan, etc. Del Estagirita comentó varias obras, como la *Metafísica*, la *Ética*, la *Política*, etc. También comentó a otros, como a Proclo y a Boecio. Asimismo, comentó las *Sentencias* de Pedro Lombardo, colección de dichos de los Santos Padres, que todos los profesores de teología exponían en ese entonces. Así, su trabajo principal fue de comentarista, además de componer sus escritos personales. Fue sobre todo hermeneuta, y en todos sus comentarios e interpretaciones fue excelente.

Por eso vale la pena examinar la práctica del comentario que realizó Santo Tomás, porque allí podemos ver la teoría que estaba detrás.

En sus comentarios exegéticos a la Sagrada Escritura, hay que tomar en cuenta que entonces se laboraba con los famosos cuatro sentidos de la Biblia, a saber, el literal y el espiritual, que se subdividía en tres: el alegórico, el tropológico o moral y el anagógico o místico. El primero era histórico; el segundo hablaba del Antiguo Testamento y tenía que interpretarse como referido al Nuevo Testamento; el tercero decía cómo tenía que comportarse el fiel cristiano; y el cuarto hablaba de lo que le esperaba en la otra vida, en el cielo; o incluso en la tierra, si tenía éxtasis místicos.

---

173 Mauricio Beuchot, "La hermenéutica en Santo Tomás de Aquino", en *Seminarios de Filosofía* (Santiago de Chile), 10 (1997), pp. 15-26.

174 S. Tomás de Aquino, "Piae preces", en *Opera omnia*, ed. F. Fretté et P. Maré, Parisiis: apud Ludovicum Vivès, 1889, t. 32, p. 822a.

Santo Tomás realizó una interpretación predominantemente literal, como buen escolástico que era; pero algo se permitía del sentido espiritual, que era más bien el de los monjes. A él le interesaba la exposición científica y menos la mística. Era un profesor universitario, y estaba acostumbrado a plantearse cuestiones interpretativas, como lo hacía en sus sumas.

Allí se ve la austeridad del científico que poseía Santo Tomás; procuraba declarar el sentido de los pasajes bíblicos, para instrucción de sus lectores, principalmente de sus alumnos, pues él comenzó en la Universidad de París como bachiller bíblico, encargado de explicar la *sacra pagina*, y con ello, a su vez, enseñaba a interpretarla. Inclusive en sus sermones, que suelen ser exposiciones de la Escritura, se ve ese interés didáctico, que le exigía claridad y sencillez, por lo cual prefería explicar el sentido literal de los textos, y no volar hacia el sentido espiritual de manera excesiva, sino solamente lo necesario para inflamar a sus oyentes.

Por lo que hace a la interpretación de Aristóteles, también se esforzaba Tomás por ser muy claro y preciso; pero, igualmente, no se quedaba en la mera letra, sino que tendía a buscar la intención del autor (*intentio auctoris*), y con ello muchas veces mejoraba las doctrinas del Estagirita. Dividía el texto muy bien y lo exponía claramente. De la excelencia de sus interpretaciones nos habla el testimonio de Alasdair MacIntyre, famoso neoaristotélico, que se había enfocado al texto de Aristóteles, por lo que fue a los comentarios del Aquinate, y éstos lo convencieron tanto, que acabó pasándose al tomismo.[175] La interpretación de Tomás era muy sutil, y sus comentarios tan agudos, que alcanzaba a discernir libros espurios que se atribuían a Aristóteles (como el *De causis*) o a San Agustín (como el *De spiritu et anima*).

175 Ricardo Yepes Stork, "Después de *Tras la virtud*. Entrevista con Alasdair MacIntyre", en *Atlántida*, IV (1990), p. 454.

En sus comentarios a Aristóteles, el Aquinate procuraba no añadir sus pensamientos propios, sino apegarse a las doctrinas del Estagirita; pero, aun así, dejó caer muchas opiniones novedosas y que incrementaban el interés de las teorías aristotélicas. Muy conocida es su teoría del *actus essendi*, que va más allá de la esencia, en la que se quedaba Aristóteles, y Tomás lo encontró, dándole un sesgo más existencialista y menos esencialista a su metafísica.[176]

Por lo que hace a sus comentarios a las *Sentencias* de los Santos Padres, recopiladas por Pedro Lombardo, Tomás fue bachiller sentenciario, es decir, profesor que exponía el contenido de ese texto.[177] De hecho, escribió dos comentarios a esa obra, muy extensos; se ve que no quedó satisfecho con el primero y elaboró un segundo. Aquí no podía aspirar más que a un sentido literal, igual que con Aristóteles. Tenía más acceso al sentido espiritual en algunos pasajes de la Biblia. En todas partes se veía su austeridad hermenéutica. Trataba más bien de hacer esclarecimientos y aplicaciones de las sentencias de los santos padres.

También en esos comentarios a Pedro Lombardo ha sido elogiado Santo Tomás, por la superioridad de sus interpretaciones sobre la mayoría de sus contemporáneos. Combinaba el aristotelismo con el platonismo, y llegaba a una claridad que iba más allá del texto que comentaba. De hecho, aumentó los contenidos de la teología con sus elucubraciones. Lo han elogiado grandes conocedores de su doctrina, como Scheeben y Grabmann, que valoraron mucho sus obras personales, pero también sus comentarios a las *Sentencias*, pues las hacía muy comprensibles.[178]

176 Marie-Dominique Philippe, "Quelques remarques sur les divergences philosophiques de saint Thomas et d'Aristote", en Abelardo Lobato (ed.), *Littera, sensus, sententia. Studi in onore del Prof. Clemente J. Vanteenkiste, O.P.*, Milano: Massimo, 1991, pp. 495-508.

177 Battista Mondin, *L'ermeneutica metafisica di S. Tommaso nel Commento alle Sentenze*, Caltanissetta: Edizioni del Seminario, 1977, pp. 19 ss.

178 Martin Grabmann, *Historia de la teología católica. Desde fines de la era patrística hasta nuestros días*, Madrid: Espasa-Calpe, 1940, pp. 95-96.

Tomás había estado, de niño, con los monjes benedictinos. Seguramente allí aprendió la *lectio divina*, esa hermenéutica mística que se cultivaba en el monacato. De joven prefirió la orden dominicana; y fue un gran escolástico; pero murió en una abadía cisterciense, cuando enfermó en el camino al Concilio de Lyon. En el tiempo en que estuvo hospedado allí, hizo un comentario al *Cantar de los cantares*, texto poético que era el preferido de la exégesis monástica, por su interpretación mística. De modo que cerró el círculo perfecto, pues se inició con los monjes, salió para ser escolástico universitario, y murió con los monjes, haciendo un comentario que debió ser de sentido espiritual, aunque no podemos saberlo con certeza, pues se ha perdido. Con todo, aunque no se conserva, ya que lo hizo para obsequiarlo a los monjes, es presumible que tuviera ese sentido espiritual que era el de ellos, y al cual volvía.

Así, pues, el conocimiento interpretativo, en Tomás, es la comprensión cognoscitiva; se distiende a todos los ámbitos de su actividad académica. En su exégesis bíblica, en su comentario al Filósofo, en su esclarecimiento del maestro de las sentencias. También lo fue, de alguna manera, en su obra personal, pues fue un gran expositor. Trabajó incesantemente como hermeneuta. Buscaba, como se decía entonces: *littera, sensus, sententia*, es decir, la letra, el sentido y el contenido profundo del texto, a saber, lka intención del autor.

Al mismo tiempo profesor universitario y meditador místico (recuérdense sus poemas y cánticos al Santísimo Sacramento), su hermenéutica no se queda en lo literal, sino que accede a lo espiritual. Tiene su carga simbólica. No en balde en uno de los artículos de la *Summa Theologiae* acepta que se puede hablar de Dios con metáforas y que es válido hacer interpretación espiritual (alegórica, tropológica y anagógica).[179] Tuvo su carga de simbolicidad, fue un

179 S. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 1, aa. 9 y 10.

espíritu abierto, a la vez que serio y exigente. Su interpretación se valía de la analogía, era altamente analógica.[180]

En el tomismo posterior

Tomás de Vío (1469-1534) fue un dominico italiano del Renacimiento, que llegó a Maestro General de la orden y también a cardenal de la Santa Iglesia. Fue un gran comentarista de Santo Tomás, pues (quitando algunos detalles) se aprecian sus comentarios a la *Summa Theologiae*. Pero, además, como obra propia y personal, dejó una exposición de la analogía de los términos.

Fue, pues, uno de los mejores conocedores de la doctrina tomista de la analogía, aunque cayó en deficiencias, como no aceptar la analogía de atribución intrínseca, sino solamente la extrínseca. Esto lo ha señalado Ralph M. McInerny.[181] La intrínseca es muy necesaria, para explicar la participación del ser que Dios da a las creaturas. Sin embargo, Cayetano hizo mucho por la clarificación de la analogía.[182]

Una de esas cosas fue explicar el conocimiento que nos proporcionan los conceptos analógicos. No son conceptos claros, pero dan conocimiento suficiente. Son universales análogos, conjuntos borrosos, pero que brindan una comprensión que nos basta para captar lo que significan.[183]

Lo analógico tiene su modo propio de conocerse. El concepto análogo representa de manera difusa; no tiene la claridad y precisión de lo unívoco, pero tampoco la dispersión de lo equívoco. Se coloca

180 Battista Mondin, *Ermeneutica, metafisica e analogia in S. Tommaso d'Aquino*, volumen especial de *Divus Thomas* (Bolonia), 12/3 (1995), pp. 73 ss.

181 Ralph M. McInerny, *L'analogia in Tommaso d'Aquino*, Roma: Armando Editore, 1999, pp. 19 ss.

182 Thomas de Vio, card. Caietanus, *De nominum analogía*, Romae: Institutum "Angelicum", 1953, p. 39.

183 *Ibid.*, p. 50.

en medio. Es muy propio del conocer humano, que no alcanza la intuición pura de los ángeles.

Se trata de conceptos borrosos, pero capaces de alcanzar un conocimiento a la medida del hombre. Son producto de una razón impura, no de esa razón pura con la que habrán de soñar los idealistas modernos. Sin embargo, los conceptos y términos análogos llegan a hacernos conocer la realidad en lo que necesitamos para movernos en ella, para habitarla.[184]

Eso nos recuerda nuestra finitud, nuestra contingencia, nuestra falibilidad de seres humanos. Pero también nos hace ver que tenemos las facultades aptas para brindarnos una lucidez suficiente ante los fenómenos a los que nos enfrentamos. Borroso y todo, el conocimiento analógico no basta para lo que necesitamos y, además —y tal vez es lo más importante—, tiene un rostro humano, es el peculio del hombre, porque es como conoce las más de las veces. En pocas ocasiones alcanza lo claro y distinto de la univocidad, pero no le sirve de mucho el conocimiento oscuro y confuso de la equivocidad; tiene que colocarse en la analogía, vivir en el horizonte.

En efecto, el concepto análogo contiene a sus analogados de manera imperfecta, porque debe atender a sus diferencias; no posee la claridad y la distinción del concepto unívoco.[185] Sólo de manera proporcional unifica sus inferiores y se refiere a ellos.

Eso se debe al tipo de abstracción del concepto análogo, que no prescinde perfectamente de todos sus inferiores, sino que abstrae de los analogados de manera proporcional y significa lo común de ellos de ese modo. Sin embargo, gracias a la proporción, "la cosa análoga puede entenderse sin que se entiendan conjuntamente los analogados; y, por consiguiente, puede abstraer de ellos".[186] Como

184 *Ibid.*, pp. 79 ss.
185 *Ibid.*, p. 27.
186 *Ibid.*, p. 41.

se ha dicho, abstrae de ellos sólo de manera imperfecta, con algo de ambigüedad.

También la predicación del análogo a los analogados es proporcional, tiene que ser diferenciada. Y, "ya que el análogo es intermedio entre lo unívoco y lo puramente equívoco, se sigue que el análogo se predica de algún modo igual y de algún modo no igual de sus analogados".[187] Por eso la definición de los análogos es clara proporcionalmente; y su división no se efectúa en especies, sino en modos. Por la imperfección de su abstracción.

Así, Cayetano escribe un tratado bastante completo sobre la analogía de los términos. No se queda en lo puramente lógico-semántico, sino que avanza a la gnoseología o epistemología de la analogicidad, es decir, al modo del conocimiento que proporcionan los conceptos análogos. Y eso nos ayuda mucho en la interpretación, en la hermenéutica.

Todavía en el siglo XVI, otro gran tomista, Domingo de Soto (1494-1560), dejó una relección sobre los cuatro sentidos de la Sagrada Escritura, tema que ya conocemos. En ese escrito se dedicó a justificar la lectura espiritual además de la literal, porque a veces las cosas significan algo, y no solamente las palabras; y, como Dios fue el autor de ellas, hay que buscar su significado.[188] También Soto fue un buen conocedor de la doctrina de la analogía, como excelente lógico que era. Pero iremos a otros tomistas más próximos a nosotros, que han practicado la hermenéutica en el cauce de la analogía.

187 *Ibid.*, p. 52.

188 Juan C. Martín de la Hoz, "Domingo de Soto, *Relectio de sensibus Sacrae Scripturae*", en *Archivo Dominicano*, XI (1990), pp. 275-318.

En el tomismo reciente

Uno de esos tomistas fue el célebre teólogo dominico Edward Schillebeeckx (1914-2009), de origen belga, pero que trabajó en Holanda. Adquirió fama por su intervención en el Concilio Vaticano II y por sus ideas acerca del sacramento de la Eucaristía. Fue sobre todo un buen filósofo tomista que, además, estudió la hermenéutica contemporánea y la aplicó, en una línea analógica, a la teología.

Su interés por la hermenéutica y su conocimiento de la misma se ven en su idea de una teología basada en la interpretación; pero, sobre todo, crítica.[189] Tenía que aplicar los conceptos teológicos al hombre en la historia del momento. Su manejo de la analogía se percibe en que a los principales conceptos teológicos les daba un sentido múltiple, abierto, para ser aplicados a partir de Jesucristo en la historia de la salvación.[190]

Este teólogo dice que "nuestro lenguaje sobre Dios nunca es *unívoco*, sino, a lo sumo, *análogo*, es decir, indirecto: partiendo del mundo y de nuestro ser humano, decimos algo sobre Dios, pero en categorías y expresiones que sólo están contrastadas con nuestra realidad mundana".[191] Por eso aplica un discurso analógico a las categorías que surgen de Dios, como la de salvación, la cual no se queda en lo espiritual, sino que pasa a lo material, como realización personal y liberación social.

Nuestro teólogo es fiel a la tradición tomista, pero en diálogo con la cultura del momento histórico que le tocó. Por eso estudió la filosofía analítica del lenguaje y la corriente de la hermenéutica. Ambas le sirvieron para su reflexión teológica. Principalmente se

189 Edward Schillebeeckx, *Interpretación de la fe. Aportes a una teología hermenéutica y crítica*, Salamanca: Sígueme, 1973, p. 218.

190 Hernán Y. Rivera Roberto, *La salvación cristiana en Edward Schillebeeckx*, Bogotá: Biblioteca Dominicana, 2011, p. 45.

191 Edward Schillebeeckx, *Jesús. Historia de un viviente*, Madrid: Cristiandad, 1981, p. 589.

destacó entre los teólogos como hermeneuta, como representante de esa vertiente en el pensamiento católico.

Por eso interpretó la salvación y la redención también como autoliberación y emancipación. Estaban en ese tiempo presentes las corrientes personalistas y las de la liberación; y por eso tuvo que pensar esas categorías reveladas aplicándolas al pensamiento de su tiempo; y, además, le sirvió el concepto de analogía para hacer esa aplicación.[192]

A esas categorías de salvación y redención no les dio un sentido equívoco, al modo de algunos teólogos de la liberación, que las aplicaron como una emancipación solamente económico-política, sino que les dio una vida analógica, de modo que se pudieran aplicar sensatamente a las aspiraciones personales y sociales de los pueblos.

De esta manera, en línea perfectamente hermenéutica, Schillebeeckx se preocupó por dar un sentido cristiano al sufrimiento. Tomó como paradigmas a Job y a Jesucristo, ya que, después del dolor viene la glorificación.[193] Y, retomando la herencia de Santo Tomás, insistió en que la gracia supone la naturaleza, por lo que hay que liberar primero al hombre individual de sus frustraciones y al social de sus opresiones. Sólo así puede venir la gracia divina al ser humano.[194]

Otro pensador tomista que aplicó la hermenéutica a la filosofía y a la teología fue Battista Mondin (1926-2015), sacerdote italiano de los misioneros javerianos, que estudió a fondo la hermenéutica, así como el concepto de analogía.

Conocedor de la filosofía y la teología del Aquinate, se preocupó por familiarizarse con las corrientes contemporáneas, sobre todo

192 Hern+an Y. Rivera Roberto, *op. cit*., pp. 85 ss.

193 *Ibid*., pp. 124 ss.

194 Edward Schillebeeckx, *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación*, Madrid: cristiandad, 1982, p. 677.

con la filosofía analítica y la hermenéutica. Se ve que aplicaba constantemente la analogía en sus escritos. Por eso resulta sumamente interesante para nuestro estudio.

Un ejemplo de esto son sus trabajos sobre el lenguaje, los cuales se sintetizan en un libro que establece el modo en que se ha de hablar acerca de Dios. En él hace un resumen de la filosofía del lenguaje de su momento,[195] y también de la corriente de la hermenéutica.[196] Además, establece que el lenguaje sobre el Absoluto tiene que ser analógico, por lo cual hace una excelente exposición del concepto de analogía en su historia.[197]

En especial, Mondin no deja de insistir en que la hermenéutica tiene que ir acompañada por la ontología, por la metafísica, pues así es como puede ser tomista de verdad. Es algo que aportó a las investigaciones más recientes.

Ha habido otros tomistas que han usado la hermenéutica y la analogía, como Jean-Hervé Nicolas,[198] pero quise recordar a los dos anteriores, porque fueron importantes. Veamos ahora lo que creo que será el rendimiento que puede dar la analogía en la hermenéutica para el tomismo de hoy y de mañana.

Para el tomismo del presente y del futuro

Santo Tomás practicó el comentario, y la *quaestio*, de los escolásticos; pero no dejó la *lectio* de los monjes; además, siempre mostró la sutileza o *subtilitas interpretandi* del hermeneuta. Ahora bien, la sutileza se adjudicaba al que era bueno para distinguir. Por

195 Battista Mondin, *Cómo hablar de Dios hoy. El lenguaje teológico*, Madrid: Ediciones Paulinas, 1984 (2a. ed.), pp. 19 ss.

196 *Ibid*., pp. 105 ss.

197 *Ibid*., pp. 161 ss.

198 Jean-Hervé Nicolas, *Dieu connu comme inconnu. Essai d'une critique de la connaissance théologique*, Paris: Desclée de Brouwer, 1966.

eso a Duns Escoto lo llamaban "doctor sutil", porque introducía demasiadas distinciones. Pero hay una sutileza adecuada, la de la prudencia, que tenía distinciones relevantes y necesarias. No en balde Peirce decía que el verdadero método o argumento de los escolásticos no era el argumento de autoridad, sino la *distinctio*, el distinguir.[199] Por eso se tenía el adagio siguiente: "*Concede parum, nega nunquam, sed distingue semper*", esto es: "Concede poco, no niegues nunca, y distingue siempre". Porque si se concedía demasiado se perdía la discusión; pero negar completamente era peligroso; por eso convenía más distinguir siempre, porque así se evitaban los dilemas, que llevaban a consecuencias indeseables en sus dos opciones, y había que encontrar una tercera.

Distinguir es lo que, precisamente, hace a las ideas claras y distintas. No en el sentido puramente cartesiano, que era más bien univocista y que se coloca en la línea de Escoto, como lo ha señalado André de Muralt.[200] Hay que "distinguir para unir", como decía ya Maritain.[201] Y la distinción es lo propio de la analogía, de un pensamiento analógico. En efecto, la distinción sirve para ponerle límites a la univocidad y a la equivocidad. Evita la cerrazón de una interpretación unívoca, y la dispersión de una interpretación equivoca. Por eso, al interpretar, hay que distinguir los sentidos que se le pueden dar al texto, para evitar la rigidez del univocismo y la ambigüedad del equivocismo, y colocarse en el medio prudencial del analogismo. Es lo que se hace en una hermenéutica analógica.

Una hermenéutica analógica recoge las enseñanzas de Tomás y del tomismo.[202] Adopta esa actitud prudencial que es la propia de la

199 Charles S. Peirce, "La crítica de los argumentos" (1892), en *Escritos lógicos*, ed. Pilar Castrillo, Madrid: Alianza, 1988, p. 202.

200 André de Muralt, *La apuesta de la filosofía medieval. Estudios tomistas, escotistas, ockhamistas y gregorianos*, Madrid: Marcial Pons, 2008, pp. 67 ss.

201 Jacques Maritain, *Los grados del saber o distinguir para unir*, Buenos Aires: Club de Lectores, 1983, pp. 5-13.

202 Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, México: UNAM, 2015 (5a. ed.), pp. 37 ss.

analogía. Analogía es proporcionalidad, y lo que se requiere es un sentido de la proporción, que sortee los extremos, que se beneficie de ellos, pero sin caer en ellos; que aprenda de la univocidad el afán de precisión y de la equivocidad la búsqueda de apertura. Que viva en esa tensión.

Por eso la hermenéutica tomista tiene que ser una hermenéutica analógica. En efecto, lo distintivo de Tomás fue su aprecio por el concepto de analogía, por su actitud analógica, mesurada y prudente ante los problemas; su aportación de soluciones con equilibrio proporcional, surgidas o nacidas de su espíritu analógico.

Una hermenéutica analógica, a diferencia de la unívoca, no admite una sola interpretación del texto como válida, sino varias, pero, a diferencia de la hermenéutica equívoca, no las admite todas ni indiscriminadamente; admite algunas y, además, jerarquizadas. Es el aprovechamiento de la analogía de proporcionalidad y la de atribución. La de proporcionalidad permite aceptar varias interpretaciones, y la analogía de atribución establece grados de aproximación entre ellas a la verdad del texto.

De esta manera, el tomismo ha tenido una interpretación adecuada, la cual puede enseñar mucho a la hermenéutica de la actualidad, que se debate entre posturas univocistas, como la del positivismo, y posturas equivocistas, como la del posmodernismo. Ya es preciso salir de ese empantanamiento y hacer que la hermenéutica, e incluso la filosofía, avancen.

De la teoría tomista del conocimiento surge toda una racionalidad analógica. Más allá de una hermenéutica analógica, se puede pensar en una filosofía analógica, que beneficie con la generosidad de la analogía a sus distintas ramas: la ontología, la epistemología, la antropología, la ética, etc.

Tal es la potencialidad de la gnoseología o epistemología tomista. Al saber que yo estaba proponiendo una hermenéutica analógica, un querido amigo, ya finado, Luis Villoro, me dijo que no me quedara allí, sino que avanzara hasta una racionalidad analógica. Y es lo que se puede hacer, pues él señalaba los aprietos de la filosofía analítica, muy criticada por la posmodernidad, que acusaba una crisis de la razón prepotente, pero que tampoco había que caer en el cuasi irracionalismo de la mayoría de los posmodernos. Resultaba necesaria esa racionalidad analógica, para que salvaguardara la razón, y la sacara de su crisis, pero sin recaer en el monolitismo prepotente de la modernidad.[203]

Se trata de establecer un realismo, pero analógico, pues la filosofía ya está cansada del relativismo excesivo de los posmodernos, que es un equivocismo, y, sin embargo, no es deseable recaer en el absolutismo pretencioso de los analíticos, sino colocarse en una postura intermedia y mediadora.

Conclusión

La interpretación es una forma de conocer, es comprender un texto. Y los textos son de muchas maneras. Por eso la hermenéutica estuvo asociada con la crítica, es decir, con la teoría del conocimiento, gnoseología o epistemología, y aquí la hemos considerado.

La teoría tomista del conocimiento puede aportar a la hermenéutica de hoy el concepto de la analogía, para que surja una interpretación analógica, la cual vaya más allá de la hermenéutica unívoca y la equívoca. Creo que es una aportación que se puede hacer y que es necesaria.

203 El mismo, *Epistemología y hermenéutica analógica*, San Luis Potosí: Instituto de Investigaciones Humanísticas de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2011, pp. 52 ss.

Por eso vimos algunos de los rasgos que puede tener esta hermenéutica, la cual tiene que desembocar, de modo natural, en toda una racionalidad analógica, que parece ser que es lo que está buscando la filosofía actual.

Conocimiento e interpretación: la hermenéutica analógica

Introducción

Este capítulo será una breve exposición de la hermenéutica analógica. Es una hermenéutica que trata de aprovechar la noción de analogía, de gran tradición en la historia de la filosofía, para evitar los extremos de la univocidad y de la equivocidad y, así, sortear la hermenéutica unívoca y la equívoca. Es, por tanto, una hermenéutica intermedia y mediadora, que pretende la proporción y el equilibrio, como el de la *phrónesis* aristotélica; pero que se aplica a los textos y a las cosas configuradas como textos. Es decir, tiene mucha relación con la ontología, con el estudio no sólo de lo escrito, sino de la realidad. Por eso comenzaré exponiendo la noción de hermenéutica, luego la de analogía y, finalmente, lo que entiendo por hermenéutica analógica.

La hermenéutica analógica puede tener muchas ventajas, a la hora de interpretar un texto. Escapa a la univocidad, así como a la equivocidad; evita el absolutismo y el relativismo excesivo, y se coloca en el medio, sirve de mediación, y nos da una postura interpretativa en la línea de la *phrónesis*, que es la que en verdad le sirve de esquema o modelo. En efecto, la *phrónesis* es a la ética lo que la interpretación a la hermenéutica, pues es un saber contextuado, siempre exige contextuación, y un punto medio virtuoso que es difícil de encontrar y alcanzar. Pero eso es lo propio de la analogía, que es proporción, precisamente la de la virtud.

La hermenéutica

La hermenéutica es la disciplina de la interpretación de textos, forma parte de la filosofía, como una de sus ramas. Es, pues, interpretación crítica de textos, y los textos son muchos: el escrito, el diálogo y la acción significativa.

Lo principal que pretende la hermenéutica es, como dice Jean Grondin en seguimiento de Gadamer, la fusión de horizontes.[204] Interpretamos un texto para fundir nuestro horizonte de comprensión con el del autor. Es decir, se lo hace desde una perspectiva de la comprensión; por ello, como dice Vattimo, es un pensamiento débil, atento y respetuoso, y no impositivo o violento.

En un principio la hermenéutica era una técnica interpretativa, para la comprensión de textos. Poco a poco fue pasando a ser toda una postura filosófica, como lo vemos en Schleiermacher, que tiene ya una filosofía hermenéutica. Esto se ve sobre todo con Dilthey, quien orienta su filosofar desde la hermenéutica y la pone como fundamento (en lugar de la ontología o metafísica) de las ciencias del espíritu, sobre todo de la historia. Heidegger llega a poner la hermenéutica como la manera de hacer filosofía, junto con la fenomenología, que habría de llevar a la ontología fundamental, entendida como hermenéutica de la facticidad. Dentro de ella, el conocer, el comprender, y, por lo tanto, el interpretar (la hermenéutica), es un existenciario del ser ahí, o una característica propia de la existencia del hombre. Su discípulo Gadamer elabora una hermenéutica filosófica, que recupera la ontología, es una hermenéutica ontológica. En cambio, su alumno Vattimo habla de una ontología hermenéutica, esto es, debilitada por el sentido de la interpretación.

Pero en la actualidad la hermenéutica se debate entre corrientes unívocas y equívocas. Es una hermenéutica unívoca la que pretende una interpretación completamente clara y distinta del texto, rescatar plenamente la intención del autor, llegar al sentido literal del texto

204 Jean Grondin, *¿Qué es la hermenéutica?*, Barcelona: Herder, 2008, pp. 83 ss.

mismo. A diferencia de ella, una hermenéutica equívoca desespera de encontrar siquiera la aproximación a esa intencionalidad del autor; casi abandona la interpretación en manos del lector, para que diga lo que se le antoje sobre el significado del texto. Por eso hace falta rescatar la analogía, la analogicidad, que nos dé la mediación entre esos extremos opuestos y permita una interpretación abierta, pero seria.[205]

Se ha pensado, con el mismo Vattimo, que la hermenéutica tiene que debilitar la ontología, y también, como agrega Rorty, la epistemología, de modo que no tengamos que preocuparnos por la verdad ni la objetividad, sino por la fecundidad y la creatividad. Pero no dejaremos de lado la ontología, sino que será debilitada como nos piden Vattimo y otros pensadores de la posmodernidad, y tampoco dejaremos de lado la verdad y la objetividad, sólo que les restaremos las pretensiones que tenían en la modernidad. Al fin y al cabo, Vattimo sostiene que no es relativista, y Rorty llega a decir que no niega la verdad ni la objetividad, solamente no las considera, pues su pragmatismo lo lleva a interesarse más en la filosofía práctica que en la teórica.

Pero sabemos que la praxis no anda bien si no tiene una adecuada teoría que la respalde. Por eso nosotros sí aceptamos esa reflexión epistemológica, y tratamos de alcanzar lo más que podamos de verdad y objetividad en las interpretaciones. A pesar de que algunos, como Derrida, llegan a sostener que hay infinitas interpretaciones y que no tenemos criterios para decidir cuáles son válidas y cuáles no, por lo menos los tenemos para ver cuáles son mejores y cuáles peores, lo cual nos acerca a ver cuáles son verdaderas y cuáles falsas.

La hermenéutica no tiene, pues, por qué ser subjetivista o relativista, lo cual la llevaría, a la postre, al escepticismo. Es posible y válida

205 Mauricio Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México: UNAM-FCE, 2008 (5a. ed.).

una hermenéutica que tenga una pretensión moderada de verdad y objetividad, de adecuación de las interpretaciones a los textos que se interpretan. Esto redunda en lo que podemos llamar una ética de la interpretación y una política del reconocimiento de las pretensiones de los autores de los textos.

Y es que, en efecto, en la situación hermenéutica se reúnen el texto, el autor (pues todo texto supone un autor; si no, no es texto, sino cualquier otra cosa aleatoriamente surgida) y el lector (que es el intérprete de ese texto). No podemos dar toda la preferencia al autor, pues siempre se mete la subjetividad del lector, pero tampoco podemos dar toda la preferencia al lector, so pena de perder toda objetividad y hacer injusticia al autor. Tenemos que tratar de recuperar la intencionalidad del autor (*intentio auctoris*) sabiendo que va a predominar la intencionalidad del lector (*intentio lectoris*), pero no demasiado, en esa intencionalidad del texto, como la llama Umberto Eco (*intentio operis*, a la que podríamos llamar *intentio textus*).[206]

La hermenéutica, que ha llegado a ser la *episteme* de la actualidad posmoderna, es una disciplina de la comprensión, y se requiere mucho para esta época en la que hay tanta falta de comprensión y en la que hay tanta crisis de la cultura, de las culturas, incluso en la que tanto se trata la multicultura y la interculturalidad, el pluralismo cultural. Es, sobre todo, cuando hay crisis cultural, o dificultad para la comprensión y la comunicación entre culturas, cuando más florece la hermenéutica.

206 Umberto Eco, *Los límites de la interpretación*, Barcelona: Lumen, 1992, pp. 30-31

La analogía

La de la analogía es una idea antiquísima.[207] En la filosofía griega, fue introducida por los pitagóricos, geniales presocráticos que fueron al mismo tiempo grandes matemáticos y profundos místicos. Ellos metieron la analogía, como proporción, en las cosas donde no se puede alcanzar la exactitud, pero que, a fin de no caer en el desorden, son llevadas a una reducción u orden intermedio. Así resolvieron su encuentro con la infinitud. Ellos, que como buenos griegos, tenían terror al vacío, a lo indeterminado e infinito, se toparon con lo infinito, con los infinitésimos, los que se van hasta el infinito. Lo hicieron a través de los números irracionales y la inconmensurabilidad de la diagonal, en la que siempre quedaba un resto, un pequeño desfase que impedía la exactitud. Pero lo afrontaron y lo superaron.

Platón adopta, de sus maestros pitagóricos, la analogía o proporción como ideal de virtud, de excelencia, pero también por el uso que hace del mito, y no solamente de la razón, en filosofía. Aristóteles aporta a la analogía una aceptable sistematicidad. Recoge la analogía de proporción de los pitagóricos, y le añade una más de tipo platónico, jerárquica y ordenada según grados de aproximación a un paradigma primero y principal. Es la predicación *pròs hén*, esto es, de acuerdo a un término principal, lo que después sería llamado analogía de atribución.

Los estoicos la tomaron como simpatía universal, como armonía cósmica, que ha de reflejarse principalmente en la sociedad. Todas las cosas tienen semejanza; sobre todo con nosotros, por lo que las podemos conocer. Y esa analogicidad se refleja en los hombres, los cuales son todos ciudadanos del mundo, en una sociedad cosmopolita. Los neoplatónicos le imprimieron un sesgo simbólico, pues eran muy dados a encontrar símbolos en las cosas, como en

207 Iacobus M. Ramírez, *De analogia*, Madrid: CSIC, 1970, t. 1, pp. 76 ss.

una escritura cifrada. De todas formas, la analogía se coloca entre la univocidad y la equivocidad, trata de llegar a un significado proporcional entre ambas, y favorece la iconicidad o la simbolicidad.

En la Edad Media, la analogía fue usada para el conocimiento de Dios, sobre todo, pero también para el conocimiento de las cosas humanas.[208] Fue usada para mediar la alegoricidad, tanto de las Sagradas Escrituras como del cosmos, ya en san Agustín y, en seguimiento de él, en San Buenaventura. Pero el campeón del conocimiento analógico y del ser como análogo fue Santo Tomás de Aquino. Se le opuso Juan Duns Escoto, que hablaba del ser como unívoco a Dios y las creaturas. Pero otros salieron en defensa de la analogía. Por ejemplo el gran místico Juan Eckhart, que usó principalmente la analogía de atribución, para poner de relieve la gran excedencia de Dios por encima de las creaturas. En el renacimiento, el cardenal Cayetano (Tomás de Vio) dio una estructuración lógica muy consistente a la analogía, con dos principales: la de atribución y la de proporcionalidad, tanto propia (o metonímica) como impropia (o metafórica). Los tomistas privilegiaron la analogía de proporcionalidad. Y Francisco Suárez prefirió la de atribución, aunque no faltaron casos, como el de Francisco de Araújo, en que se unieron y conciliaron las dos formas de la analogía.

De hecho, *analogía* es lo mismo que proporción, proporcionalidad.[209] Con esto ya se implica que a cada cosa se le respete su porción, su *portio*, para obtener y guardar una *pro-portio*. Dar a cada quien lo que le compete o le es conveniente, tanto a nivel ontológico-antropológico como a nivel ético-político. Es un término que se origina en la matemática griega, y después pasa a la filosofía, para designar un modo de significación y de predicación. Es, sobre todo, un modo de predicación o atribución. En efecto, hay tres modos fundamentales de predicar: unívoco, equívoco y análogo. En la univocidad, un

208 Mauricio Beuchot, *La hermenéutica en la Edad Media*, México: UNAM, 2002, pp. 151 ss.
209 Philibert Secretan, *L'analogie*, Paris: PUF, 1984, pp. 7-8.

término se aplica como predicado de sus sujetos de manera completamente igual. Por ejemplo "hombre" se aplica de manera igual o unívoca a todos los hombres. En la equivocidad, un término se predica de sus sujetos de manera completamente diferente. Por ejemplo, "gato" se aplica de manera diferente o equívoca al animal y al instrumento. En la analogicidad, un término se predica de sus sujetos de manera en parte igual y en parte diferente, predominando la diferencia. Por ejemplo, "sano" se predica del organismo y del clima, pero sólo de manera proporcional o analógica.

La analogía es proporción, y puede serlo de manera simple o de manera compuesta. A la primera suele llamársele analogía de atribución, e implica una marcada jerarquía entre un analogado principal y otros analogados secundarios. Así, "sano" se predica primeramente del organismo, y después (o secundariamente) del clima, del alimento, de la medicina o de la orina. El primero recibe la atribución con mayor propiedad que los segundos, los cuales reciben esa atribución precisamente por relación con él. La analogía de proporcionalidad es una proporción compuesta. En ella lo que se compara no es un analogado con otro, sino que se comparan dos proporciones simples. No se comparan correlatos, sino relaciones. Aquí no se ve tanto la jerarquía como en la otra, pero hay un cierto orden, ya que toda analogía implica un más y un menos. La analogía de proporcionalidad puede ser propia o metafórica. Ejemplo de la propia es "la razón es para el hombre lo que el instinto para el animal", por eso entendemos la expresión "el animal se adapta (instintivamente) al medio ambiente". Ejemplo de la metafórica es "la risa es al hombre lo que las flores al prado", por eso entendemos la expresión metafórica "el prado ríe". Esta última es de singular importancia, pero no es el único tipo de analogía. Por eso, como decía Octavio Paz, los poetas románticos, y aun los filósofos de esa corriente, usaban la analogía;[210] pero era ésta, la de proporcionalidad impropia, la metáfora, la cual es sólo una parte de la analogía, y

210 Octavio Paz, *Los hijos del limo*, Barcelona-Bogotá: Seix Barral, 1990, pp. 85-86.

la más cercana de todas a la equivocidad. Eso hace pensar que es conveniente recuperar todos los modos de la analogía para el pensamiento contemporáneo.

Además, la analogía ha encontrado un trabajo muy importante en la semiótica actual. Gracias a Charles S. Peirce, que la conectó con la iconicidad, la analogía se coloca en el signo icónico. Peirce dividía el signo en tres: el índice, que es unívoco, porque es el signo natural, que tiene una relación de causa-efecto con su significado, y no se puede equivocar; el símbolo, que es equívoco, porque depende de la cultura, y, por ejemplo, el lenguaje es distinto según cada entorno cultural; y el ícono, que es el signo analógico, pues es en parte natural, en cuanto requiere de semejanza con su significado, y en parte cultural, pues es interpretado con diferencias según la cultura en la que se lo toma.[211] Asimismo, el ícono se divide en tres: la imagen, que nunca es completamente unívoca, aunque tiende a la univocidad, el diagrama, que sería el más propiamente analógico, y la metáfora, que nunca es equívoca, aunque se inclina hacia la equivocidad. También aquí vemos la oscilación de la analogía o iconicidad entre la metonimia y la metáfora, pues la imagen es metonímica, en el otro polo se coloca la metáfora, y el diagrama va en medio. Por eso hemos dicho que sería el más analógico. Esta idea de la iconicidad enriquece la analogicidad.

De esta manera la analogía se nos presenta como un modo de significar intermedio entre la univocidad y la equivocidad, salvándose de sus deficiencias y aprovechando sus ventajas, y que abarca tanto la metonimia como la metáfora, teniendo la posibilidad de oscilar entre una y otra. Esto le da una notable versatilidad, pero también seriedad.

211 Charles S. Peirce, *La ciencia de la semiótica*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1974, pp. 45 ss.

La hermenéutica analógica

Una hermenéutica vertebrada a través de la analogía evita los inconvenientes que tendría una hermenéutica unívoca y una equívoca. La hermenéutica unívoca se excede en su exigencia de rigor en la interpretación, pretende llegar a una interpretación clara y definitiva, completamente adecuada. La hermenéutica equívoca se excede en la apertura, en el relativismo o falta de objetividad en la interpretación. En cambio, una hermenéutica analógica no se queda en la estrechez de la univocidad; es abierta, pero con límite; no cae en la deriva de la equivocidad, o no es una equivocidad excesiva, sino una equivocidad con límite (y univocidad con límite, también).[212]

Una hermenéutica unívoca sólo da lugar a una única interpretación como válida, siendo todas las demás inválidas. En cambio, una hermenéutica equívoca da lugar a prácticamente todas las interpretaciones como válidas. Una hermenéutica analógica supera el absolutismo de la unívoca, y el relativismo de la equívoca. Permite varias interpretaciones como válidas, pero ordenadas y, de preferencia, observando cierta jerarquía.

Además, una hermenéutica analógica aprovecha los dos modos principales de la analogía, la de atribución y la de proporcionalidad. La de proporcionalidad reúne y aglutina, conecta y aproxima, crea cierta igualdad (proporcional) entre los análogos. La de atribución jerarquiza e introduce grados, tiene un analogado principal y varios analogados secundarios. De esta manera, aplicada a la interpretación, la analogía de proporcionalidad, en la hermenéutica analógica, nos permite mediar y acercar diferentes interpretaciones de un texto, que tengan semejanzas entre sí. En cambio, aplicada a la interpretación, la analogía de atribución, en la hermenéutica analógica, nos permite

212 Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, México: UNAM, 2019 (6a. ed.), pp. 51 ss.

aceptar varias interpretaciones como válidas, pero guardando un orden jerárquico, según el grado de aproximación a la verdad textual. Llegará a un punto en el que las interpretaciones ya dejen de ser válidas y comiencen a ser inapropiadas.

También, una hermenéutica analógica aprovecha que la analogía tiene un polo metonímico y otro metafórico, lo cual permite interpretar textos científicos y textos literarios. Preservar el sentido literal y el sentido alegórico, predominando el último. Además, según se dijo, para Ch. S. Peirce, la analogía es iconicidad, la cual se divide en imagen, diagrama y metáfora. Por eso podemos ver las interpretaciones como imágenes, diagramas o metáforas del texto, en una gradación de lo más ajustado a lo más libre de la comprensión del mismo.

Encontramos allí la misma polarización entre la metonimia, que tira a la univocidad, pero sólo tendencialmente, y la metáfora, que se inclina a la equivocidad, pero sin ser nunca de ella. Son sólo cercanías. Y, así, hay una cara metonímica y otra cara metafórica en la analogía, lo cual permite que una hermenéutica analógica tenga un extremo metonímico y otro metafórico, permitiendo oscilar entre ambos según lo requiera el texto. A veces será más científico, pidiendo una interpretación de tipo más metonímico, y a veces será más literario, pidiendo una interpretación de tipo más metafórico.

Es una hermenéutica que sirve de mediación, que ejerce de mediadora. Lo hace entre extremos, como los de la univocidad y la equivocidad, los de la metonimia y la metáfora. Pero también lo hace con los contrarios, con los opuestos. Sólo que no encuentra propiamente una síntesis o reconciliación plena, sino una dialéctica inconclusa, que más bien vive de la tensión, que hace que los contrarios convivan o coexistan, y se ayuden mutuamente, que trabajen para fomentarse, para enriquecerse. En esta colaboración y cooperación podrán encontrar la fórmula que necesitan, a saber,

afanarse la una por la otra, y, en lugar de destruirse, ayudarse mutuamente a seguir adelante.

En efecto, la hermenéutica analógica tiene, gracias a la noción de analogía, un aspecto dialéctico. La analogía tiene una dialéctica detrás de ella, o que la acompaña. No es una dialéctica como la hegeliana, que llega a una síntesis, asunción y superación de los opuestos, sino una dialéctica que no concluye, que no lleva a los opuestos a una síntesis perfectamente conciliadora. Tiene una conciliación frágil y hasta trágica.

No es como la dialéctica de Hegel, sino como la de Heráclito, Empédocles, Cusa, Bruno, Kierkegaard, Nietzsche y Freud. Es decir, Heráclito plantea la coexistencia de los opuestos, como el fuego y el leño, el arco y la lira; y no hay reconciliación. Los opuestos viven de su propio conflicto, en la tensión; conservan sus propiedades antitéticas, y de su propia lucha va surgiendo su mutua colaboración. Acaban por trabajar el uno parta el otro. Así, para Heráclito, el fuego vive del leño y, si se acaba el leño, se acaba el fuego; la armonía surge de la oposición del arco y la lira, etc. En el caso de Nietzsche, que tanto invoca a Heráclito y a Empédocles, se muestra esta dialéctica inconclusa y de conflicto. Así, Apolo y Dioniso, según Nietzsche, tienen que ser reconciliados; pues, a pesar de que son hermanos, viven en disenso, en oposición. Pero no hay síntesis posible entre ellos, de ambos no surge una superación (por más que se haya pensado que es Sócrates músico, en *El origen de la tragedia*). Nietzsche llegó a pensar en un Jano bifronte, con la cara de Dioniso, por una parte, y la de Apolo, por la otra.[213] Algo parecido ocurre con Freud. Opuestos como el ello y el superyó, dentro del aparato psíquico, atosigan al yo con sus demandas y sus prohibiciones. No hay una síntesis, pero sí una negociación, con una especie de

213 Luis Enrique de Santiago Guervós, *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*, Madrid: Trotta, 2004, p. 604.

acuerdo o pacto (de no agresión); eso evita la angustia y la mera pugna sin sentido.

Esta dialéctica, además, tiene un sentido trágico. Pero no de una tragedia absoluta, unívoca, sino equilibrada y moderada, analógica, y con ello se plantea una posibilidad de vivir la crisis y aprovecharla para avanzar, para que haya dinamismo y movimiento. Es una tragedia mediada, normal, la que pertenece a la vida misma.

La analogía es la dialéctica entre los extremos opuestos de la univocidad y la equivocidad. La analogía consiste no en la síntesis de una y otra, sino en la concordancia de ambas; tal es el tercer término en esta dialéctica. También tienen un rasgo trágico, pues la univocidad es el destino fatal e inapelable, mientras que la equivocidad quiere ser la libertad omnímoda (que es inexistente); pero la libertad ganada por el héroe es analógica, es lo que cabe humanamente entre el azar y la necesidad. Así, entre la ciega univocidad y la vacía equivocidad, la analogía es una conquista del hombre. Hay que luchar por ella.

Ya que la iconicidad está muy asociada a la analogía, se puede hablar de una hermenéutica analógico-icónica. El ícono es un signo que, según Peirce, se divide en imagen, diagrama y metáfora. Por eso el ícono (o la iconicidad) nos hace ver que hay un polo metafórico y otro metonímico, que es el de la imagen, y otro intermedio entre ambos. Eso permite que la interpretación oscile entre la metáfora y la metonimia, según lo requiera el texto por su contexto. A veces necesitará que la interpretación sea más literal, o metonímica (esto es, tendiente a la literalidad) y otras veces una interpretación metafórica, o alegórica (esto es, tendiente a un sentido simbólico). Asimismo, permite que las interpretaciones sean a veces imágenes de los textos (cuando se pueda), o diagramas de los mismos o, en último caso, metáforas suyas.

En la historia de la hermenéutica se ha dado la lucha entre los que privilegian demasiado el sentido literal de los textos y los que lo hacen con el sentido alegórico de los mismos. El sentido literal es unívoco, de modo que los que lo procuran promueven una hermenéutica univocista. El sentido alegórico tiene el peligro de equivocidad, de falta de límites; por eso quienes lo desean en realidad están apoyando una hermenéutica equivocista. En cambio, una hermenéutica analógica trata de conservarse en el medio, en la mediación; no pretende una interpretación literal del texto, pero tampoco se lanza a una interpretación puramente alegórica; se esfuerza por hacer una interpretación abierta pero seria.

Con esto tendremos, para la actualidad, una hermenéutica que no se quede en el precepto incumplible de una comprensión unívoca y definitiva de un texto, pero que tampoco se abandone a la comprensión equívoca e interminable del mismo, porque es acabar con la interpretación misma. Nos queda el camino analogista, de una hermenéutica analógica, la cual nos podrá asegurar un terreno más fructífero. Sobre todo uno que no deseche la ontología, que es la que la ayuda a tener límites.

Hacia una racionalidad analógica

Hemos comenzado con una hermenéutica analógica, pero el concepto de la analogía puede rendirnos hasta lograr una racionalidad analógica. Es lo que necesitamos en la filosofía actual, tan falta de equilibrio proporcional, pues todo se nos va a los extremos: univocismo en la filosofía analítica de corte positivista lógico y equivocismo en la filosofía posmoderna, que propicia un relativismo extremo. Necesitamos un analogismo, que nos haga evitar el racionalismo pretencioso e incumplible, así como el relativismo excesivo que lleva al escepticismo. Una postura intermedia, con la

seriedad hacia la que tiende lo unívoco y la apertura que desea lo equívoco, pero con el equilibrio de lo analógico.

Esto nos dará un realismo analógico también, el cual se reflejará en la epistemología y en la ontología. En la epistemología, evitando el "realismo científico", pretencioso e ingenuo, que es el de los positivismos, y también evitando el "relativismo nihilista", constructor de escepticismo, que es el de los posmodernismos; y nos dará un realismo no ingenuo, sino crítico, pero también abierto a la creatividad y la imaginación. En el campo de la ontología, nos dará un mapa de la realidad no exhaustivo, pero sí suficiente, para manejarnos en el mundo, principalmente con nuestra razón práctica, con la *phrónesis*.

En estos tiempos, el pensamiento posmoderno está de salida; los discípulos de los grandes posmodernos están separándose de sus maestros, cansados ya de tanta ambigüedad y dispersión. Se presenta una nueva corriente filosófica, la del "nuevo realismo", con exponentes como Maurizio Ferraris, Markus Gabriel, Queintin Meillassoux, Graham Harman y otros. Pero sigue vigente el peligro de que se retorne al realismo unívoco de la modernidad cientificista, o al realismo equívoco de la posmodernidad relativista; hace falta un realismo analógico, el cual ya forma parte de esa vertiente del "nuevo realismo" y así la ha reconocido Ferraris, que la incluye como una parte de ese movimiento. Nos dice: "El Décimo Coloquio de Hermenéutica Analógica llevado a cabo en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) del 14 al 16 de octubre de 2014 se llamó 'Una nueva hermenéutica para un nuevo realismo'".[214] Inclusive, más allá de la ontología, se busca la recuperación de la metafísica, por ejemplo gracias a los trabajos de Jean Grondin, uno de los hermeneutas más prestigiados.

214 Maurizio Ferraris, "Realismo por venir", en M. T. Ramírez (coord.), *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, Siglo XXI, México 2016, 66, nota 82.

Se trata, pues, de usar el concepto de analogía para el bien del pensamiento filosófico. Ya se nota un cansancio de los dos polos extremos, del univocismo y el equivocismo. Hace falta encontrar una salida a ese impasse que ha empantanado la discusión y la investigación en la filosofía actual.

Sobre todo se necesita el analogismo para la filosofía latinoamericana, ya que ella se ha caracterizado por buscar la integración de lo teórico y lo práctico, de la razón y la emoción, de la justicia y la paz. Una filosofía analógica es la que podemos ofrecer al mundo, y es la que ha estado presente en nuestras tierras, desde Bartolomé de las Casas, pasando por Octavio Paz, hasta Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone.

Conclusión

Después de haber considerado la hermenéutica, y en seguida de ella la analogía, llegamos a una hermenéutica analógica, que se beneficia de varias características de la analogicidad o iconicidad. Conjunta extremos y aun opuestos, acerca la univocidad y la equivocidad, sin caer en sus inconvenientes, sino sacando lo mejor de cada una. Reduce la dicotomía entre la metonimia y la metáfora, y oscila entre ellas, enriqueciendo el texto con perspectivas de una y de otra. Abre el abanico de las interpretaciones, sin hundirse en una interpretación que no termina. Se trata de enriquecer la interpretación, de hacerla más fina y adecuada, más comprensiva y explicativa. Pero sin renunciar a cierta verdad y objetividad, que no será la pretenciosa del univocismo ni la derrotada del equivocismo, sino equilibrada y situada, como es propio del analogismo.

Ahora que estamos atorados (y ya llevamos tiempo así, y ya se siente el cansancio) entre el univocismo de los positivismos y el equivocismo de los posmodernismos, se necesita una salida a un campo diferente,

en el que el diálogo filosófico pueda prosperar. Esto lo podremos hacer con una hermenéutica analógica así, que sea mediadora entre esos dos extremos y que ayude a rebasarlos y encontrar una manera diferente de interpretar y de hacer filosofía. Es preciso dinamizar la actividad filosófica, pues ya ha durado mucho en el impasse, y no puede seguir así, hay que buscar terrenos más promisorios.

Conclusiones

Podemos decir que el resultado de nuestro trabajo es un fruto bueno. Se trata de cosas esenciales de la filosofía, como son la gnoseología o teoría crítica del conocimiento, y la ontología, o teoría del ser, metafísica. Todo el afán que pongamos en nuestro estudio de esas disciplinas filosóficas será muy provechoso, para dotar nuestra existencia de sentido. Después de algún tiempo en el que la ontología-metafísica era menospreciada, tanto por positivistas como por posmodernos, ahora en ambas corrientes se ha desembocado en un aprecio por esta disciplina, conscientes de su necesidad. Igualmente, después de un tiempo de relativismo en gnoseología o epistemología, ahora se ha derivado a un realismo nuevo, que se está cultivando en varias partes. Ha sido, pues, necesario reflexionar sobre estos temas.

Comenzamos nuestro recorrido por los presupuestos del conocer, y luego transitamos por sus principales tramos. Vimos allí cómo la gnoseología tomista es capaz de reivindicar su realismo, para desembocar en una metafísica.

Por eso avanzamos del conocer al ser, es decir, de la gnoseología a la ontología. Nuestra labor de exploración del conocimiento nos fue guiando hasta lo que constituye su intención, la de la realidad. Realismo, entonces, epistemológico y ontológico.

En este proceso fue de mucha utilidad el sentido común, el cual nos reveló la importancia de la evidencia para tener certeza y una epistemología adecuada para llegar al puerto buscado, el de la ontología.

Por lo demás, también nos asomamos a la filosofía del lenguaje, la cual sirvió en algún momento para negar el acceso a la ontología, pero se ha abierto, y a nosotros nos sirvió inclusive de llave para abrir su puerta y trasponer sus linderos.

Ensayamos otros accesos, que también nos permitieron el ingreso a esa tierra prometida que es la metafísica, por ejemplo el estructuralismo, entendido de una manera un tanto distinta a como lo fue en su momento. Asimismo, la misma noción de intencionalidad nos recuperó el camino de una teoría del conocimiento adecuada para llegar a ese destino.

Y ya que hablábamos de conocimiento, examinamos el tema de la inducción, que forma parte del paradigma científico del tomismo, la cual ha sido declarada muerta, pero hemos visto que se levanta de sus cenizas y sigue funcionando.

Pasamos a un cierto tipo de conocimiento, que es el de la interpretación. Vimos cómo en el tomismo tiene excelente acogida y un respaldo en el realismo y en la ontología, pues la hermenéutica va de la mano de la metafísica, tanto para abrir camino hacia ella como para fundamentarse en algo sólido y que no la haga disolverse en el vacío. Lo cumple, por lo demás, con esa doctrina tomista que es la de la analogía, que nos asegura una hermenéutica abierta pero firme.

Y, finalmente, nos asomamos a la hermenéutica analógica y a algunas de sus aplicaciones. Ella resultó, de manera natural y casi espontánea, de nuestra teoría del conocimiento. Una hermenéutica tomista, apoyada en el concepto de analogía, tan propio de esa escuela.

Con esto podemos darnos por satisfechos del fruto que hemos recogido de nuestra labor. Nos basta para ser más conscientes de la intencionalidad que anima a nuestras facultades cognoscitivas, que tienden hacia la realidad y se plenifican en ella.

Además, hemos transitado por las disciplinas o ramas más importantes y esenciales de la filosofía, como son la teoría del

conocimiento y la teoría del ser, la gnoseología y la ontología. Según la tradición, ambas se reúnen en la metafísica, que es la dimensión filosófica más elevada y profunda a la vez, porque trata de los principios que son más universales y abstractos, pero, al mismo tiempo, los que fundamentan todo.

Bibliografía

Aaron, Richard I., *The Theory of Universals*, Oxford: Clarendon Press, 1967 (2d. ed.).

Aleu, José, *De Kant a Maréchal*, Barcelona: Herder, 1970.

Aquino, Sto. Tomás de, *Opera omnia*, ed. F. Fretté et P. Maré, Parisiis: apud Ludovicum Vivès, 1889, t. 32.

Aquino, Sto. Tomás de, *Opera*, Taurini-Romae: Marietti, 1950 ss.

Aristóteles, *Opera*, ed. I. Bekker – O. Gigon, Berlin: Walter de Gruyter, 1961.

Avicena, *Sobre metafísica*, selección de textos por M. Cruz Hernández, Madrid: Revista de Occidente, 1946.

Avicena, *Liber de philosophia prima*, tract. I, cap. 1, en Avicena, *Opera philosophica*, Venise, 1508; réimpression en fac-similé agrandi, Louvain: Éditions de la bibliothèque S. I., 1961.

Ayer, Alfred J., "Introducción" a su compilación *El positivismo lógico*, México: FCE, 1965, pp. 9-34.

Ayer, Alfred J., *Metaphysics and Common Sense*, London: Macmillan, 1969.

Ayer, Alfred J., *Lenguaje, verdad y lógica*, Barcelona: Editorial Martínez Roca, 1971.

Beuchot, Mauricio, "John Mair", en *La Ciencia Tomista*, 103 (1976), pp. 213-230.

Beuchot, Mauricio, "La metafísica científica de Mario Bunge", en *Revista de Filosofía* (UIA, México), 10 (1977), pp. 191-208.

Beuchot, Mauricio, "El problema de los universales en Gottlob Frege", en *Crítica* (UNAM), vol. IX, n. 26 (1977), p. 82.

Beuchot, Mauricio, "Universales y abstracción en Francisco de Araújo", en *Diánoia*, 26 (1980), pp. 214-228.

Beuchot, Mauricio, *El problema de los universales*, México: UNAM, 1981.

Beuchot, Mauricio, "Necesidad y contingencia en Aristóteles, Tomás de Aquino y Saul Kripke", en *Revista de Filosofía* (UIA), 15 (1982), pp. 211-230.

Beuchot, Mauricio, "Sobre el conocimiento de la materia", en J. Esquivel (ed.), *La polémica del materialismo*, Madrid: Tecnos, 1982, pp. 146-153.

Beuchot, Mauricio, "La teoría de la verdad en Strawson", en C. E. Caorsi (ed.), *Ensayos sobre Strawson*, Montevideo (Uruguay): Universidad de la República, 1992, pp. 7-27.

Beuchot, Mauricio, "La hermenéutica en Santo Tomás de Aquino", en *Seminarios de Filosofía* (Santiago de Chile), 10 (1997), pp. 15-26.

Beuchot, Mauricio, *La hermenéutica en la Edad Media*, México: UNAM, 2002.

Beuchot, Mauricio, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México: UNAM-FCE, 2008 (5a. ed.).

Beuchot, Mauricio, *Epistemología y hermenéutica analógica*, San Luis Potosí: Instituto de Investigaciones Humanísticas de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2011.

Beuchot, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, México: UNAM, 2019 (6a. ed.).

Black, Max, "Inductive Logic and Intuitive Induction", en I. Lakatos (ed.), *The Problem of Inductive Logic*, Amsterdam: North-Holland Publ. Co., 1968, vol. II, pp. 258-267.

Bochenski, Innocentius M. – Alonzo Church – Nelson Goodman, *The Problem of Universals. (A Symposium)*, Notre Dame: Notre Dame University Press, 1956.

Buchdahl, Gerd, *Metaphysics and the Philosophy of Science*, Oxford: Basil Blackwell, 1969.

Bueno, Miguel, *Las grandes direcciones de la filosofía*, México: FCE, 1957.

Bunge, Mario, *Intuición y ciencia*, Buenos Aires: Eudeba, 1965.

Burnet, John, *La aurora del pensamiento griego*, México: Argos, 1944.

Carnap, Rudolf, "Remarks on Induction and Truth", en *Philosophical and Phenomenological Research*, 6 (1946), pp. 590-602.

Carnap, Rudolf, *Logical Foundations of Probability*, Chicago: University of Chicago Press, 1950.

Carnap, Rudolf, "La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje", en Alfred J. Ayer (comp.), *El positivismo lógico*, México: FCE, 1965, pp. 66-87.

Carnap, Rudolf, "A Basic System of Inductive Logic", en R. Carnap y Richard C. Jeffrey (eds.), *Studies in Inductive Logic and Probability*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 1971, pp. 33-165.

Carnap, R., "Inductive Logic and Rational Decisions", en R. Carnap y Richard C. Jeffrey (eds.), *Studies in Inductive Logic and Probability*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 1971, pp. 5-31.

Cencillo, Luis, *Experiencia profunda del ser*, Madrid: Gredos, 1959.

Copleston, Frederick C., *Aquinas*, Hardmondsworth: Penguin, 1970.

Davidson, Donald, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon Press, 1984.

Deandrea, Mariano, "Incidenza dell'astrazione sulla conoscenza intelletuale umana dei singolari materiali", en *Angelicum*, 33 (1956), pp. 3-36.

Deandrea, Mariano, "Intenzionalità e instanza metafisica", en *Angelicum*, 33 (1956), p. 315-332.

Deandrea, Mariano, "L'intentio, nuova proprietà trascendentale dell'essere?", en *Angelicum*, 40 (1963), pp. 370-390.

Derisi, Octavio N., *La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, Buenos Aires: C.C.C., 1945.

Eco, Umberto, *Los límites de la interpretación*, Barcelona: Lumen, 1992.

Ferraris, Maurizio, "Realismo por venir", en Mario T. Ramírez (coord.), *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, Siglo XXI, México 2016, pp. 66.

Fraile, Guillermo, "La forma en los seres no vivientes y vivientes", en Varios, La forma. IV Semana Española de Filosofía, Madrid: CSIC, 1959, pp. 77- 116.

Frege, Gottlob, *Conceptografía. Los fundamentos de la aritmética. Otros estudios filosóficos*, México: UNAM, 1972.

García Bacca, Juan D., *Metafísica natural estabilizada y problemática. Metafísica espontánea*, México: FCE, 1963.

Garrigou-Lagrange, Reginald, *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, Paris: Beauchesne, 1909.

Gochet, Paul, "La ontología y el análisis logístico del lenguaje", en *Archives de Philosophie*, 34 (1971), p. 140-147.

Grondin, Jean, *¿Qué es la hermenéutica?*, Barcelona: Herder, 2008.

Heidegger, Martin, *Hoelderling y la esencia de la poesía, seguido de Esencia del fundamento*, México: Ed. Séneca, 1944.

Heidegger, Martin, *Qué significa pensar*, Buenos Aires: Nova, 1958.

Heidegger, Martin, *¿Qué es metafísica?*, Buenos Aires: Siglo Veinte, 1967.

Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, México: FCE, 1971 (4a. ed.).

Herrero, Javier, "Ortega, Freud y Piaget a la búsqueda del ser humano", en *Arbor*, 84 (1973), pp. 182-199.

Ímaz, Eugenio, *El pensamiento de Dilthey*, México: El Colegio de México, 1946.

Jolivet, Régis, *El hombre metafísico*, Andorra: Casal i Vall, 1957.

Krapiec, Mileslaw, "Induction and Philosophy", en *St. Thomas Aquinas. 700th. Anniversary of his Death. Modern Interpretations of his Philosophy*, Lublin: Catholic University, 1977, pp. 43-68.

Kuhn, Thomas, *La estructura de las revoluciones científicas*, México: FCE, 1971.

Kuhn, Thomas, "Las nociones de causalidad en el desarrollo de la física", en M. Bunge (ed.), *Teorías de la causalidad*, Salamanca: Sígueme, 1977, pp. 11-24.

Küng, Guido, *Ontology and the Logistic Analysis of Language. An Enquiry into the Contemporary Views of Universals*, Dordrecht: Reidel, 1967.

Kyburg, Henry E., "Recent Work in Inductive Logic", en *American Philosophical Quarterly*, 1 (1964), pp. 249-387.

Lazzarini, Renato, en *Intenzionalità e istanza metafisica*, Roma: Bocca, 1955.

Lértora Mendoza, Celina, "Estudio preliminar" a T. de Aquino, *Teoría de la ciencia*, Buenos Aires: Ediciones del Rey, 1991, pp. .

Lindbeck, George, "Nominalism and the Problem of Meaning as Illustrated by Pierre d'Ailly", en *Harvard Theological Review*, 52 (1959), pp. 43-60.

Lobato, Abelardo, "El hombre como subjetividad", en *Revista de Filosofía* (UIA, México), 13 (1972), pp. 53-86.

Lonergan, Bernard, *Verbum. Word and Idea in Aquinas*, Notre Dame: University of Notre Dame, 1967.

Lonergan, Bernard, *Insight. A Study of Human Understanding*, New York: Philosophical Library – London: Darton, Longman and Todd, 1973 (reimpr.).

Mansion, Auguste, "L'induction chez Albert le Grand", en *Revue Néoscolastique*, 13 (1906), pp. 115-134 y 246-264.

Maréchal, Joseph, *El punto de partida de la metafísica*, Madrid: Gredos, 1957.

Maritain, Jacques, *Los grados del saber o distinguir para unir*, Buenos Aires: Club de Lectores, 1983.

Martín de la Hoz, Juan C., "Domingo de Soto, *Relectio de sensibus Sacrae Scripturae*", en *Archivo Dominicano*, XI (1990), pp. 275-318.

Martínez Freire, Pascual, "Un problema filosófico en la ciencia: la inducción", en *Fragua*, n. 9 (1980), p. 6-15.

McInerny, Ralph M., *L'analogia in Tommaso d'Aquino*, Roma: Armando Editore, 1999.

Mondin, Battista, *L'ermeneutica metafisica di S. Tommaso nel Commento alle Sentenze*, Caltanissetta: Edizioni del Seminario, 1977.

Mondin, Battista, *Cómo hablar de Dios hoy. El lenguaje teológico*, Madrid: Ediciones Paulinas, 1984 (2a. ed.).

Mondin, Battista, *Ermeneutica, metafisica e analogia in S. Tommaso d'Aquino*, volumen especial de *Divus Thomas* (Bolonia), 12/3 (1995).

Moreau, Joseph, *De la connaissance selon Saint Thomas d'Aquin*, Paris: Beauchesne, 1976.

Moreno, Alberto, "La observación en física", en *Estudios Filosóficos*, 15 (1966), pp. 125-135.

Moreno, Alberto, "Inducción y filosofía de la ciencia", en *Estudios Filosóficos*, 15 (1966), pp. 493-503.

Moreno, Alberto, "Dos metodologías y una realidad", en *Estudios Filosóficos*, 18 (1969), pp. 319-331.

Mosterín, Jesús, "Materia y atomismo", en M. H. Otero (comp.), *Materialismo y ciencias naturales*, México: UNAM, 1984, pp. 11-27.

Moulines, Carlos U., "Ontosemántica de las teorías", en *Teorema* (Valencia), X/1 (1980), pp. 25-42.

Moulines, Carlos U., "Prólogo" a M. Beuchot, *El problema de los universales*, México: UNAM, 1981, pp. 1-6.

Muñoz Delgado, Vicente, "Inducción y conocimiento en una perspective actual", en *Estudios*, 28 (1972), pp. 109-123.

Muñoz Delgado, Vicente, *Lecciones de lógica*, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1974, vol. II.

Nicolas, Jean-Hervé, *Dieu connu comme inconnu. Essai d'une critique de la connaissance théologique*, Paris: Desclée de Brouwer, 1966.

Paz, Octavio, *Los hijos del limo*, Barcelona-Bogotá: Seix Barral, 1990.

Peirce, Charles S., *Deducción, inducción e hipótesis*, Buenos Aires: Aguilar, 1970.

Peirce, Charles S., *La ciencia de la semiótica*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1974.

Peirce, Charles S., *Escritos lógicos*, ed. P. Castrillo, Madrid: Alianza, 1988.

Philippe, Marie-Dominique, "Quelques remarques sur les divergences philosophiques de saint Thomas et d'Aristote", en Abelardo Lobato (ed.), *Littera, sensus, sententia. Studi in onore del Prof. Clemente J. Vanteenkiste, O.P.*, Milano: Massimo, 1991, pp. 495-508.

Piaget, Jean, *La naissance de l'intelligence chez l'enfant*, Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1936.

Piaget, Jean, *Introduction à l'épistémologie génétique*, Paris: PUF, 1950.

Piaget, Jean, *Psicología de la inteligencia*, Buenos Aires: Psique, 1960.

Piaget, Jean, *Biología y conocimiento*, Madrid: Siglo XXI, 1969.

Popper, Karl R., *Objective Knowledge*, Oxford: Clarendon Press, 1972.

Popper, Karl R., *La lógica de la investigación científica*, Madrid: Tecnos, 1973.

Prezioso, Faustino A., *La "species e i prodromi del fenomenismo moderno*, Padova: Cedam, 1963.

Quijano, Francisco, "Nuevas perspectivas de la filosofía crítica", en *Revista de Filosofía* (UIA, México), 13 (1972), pp. 35-52.

Ramírez, Iacobus M., *De ipsa philosophia in universum*, en *Opera omnia*, vol. I, Madrid: CSIC, 1970.

Ramírez, Iacobus M., *De analogia*, Madrid: CSIC, 1970, 2 vols.

Rivera Roberto, Hernán Y., *La salvación cristiana en Edward Schillebeeckx*, Bogotá: Biblioteca Dominicana, 2011.

Roland Gosselin, Marie-Dominique, "De l'induction chez Aristote", en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 4 (1910), pp. 30-48.

Roland-Gosselin, Marie-Dominique, *Essai d'une étude critique de la connaissance*, I: Introduction et première partie, Paris: Vrin, 1932.

Rosenblueth, Arturo, *Mente y cerebro*, México: Siglo XXI, 1971 (2a. ed.).

Russell, Bertrand, *El conocimiento humano*, Madrid: Taurus, 1957.

Russell, Bertrand, Wesley Salmon *et al.*, *La justificación del razonamiento inductivo*, Madrid: Alianza, 1976.

Sala, Giovanni, "La métaphysique comme structure heuristique selon Bernard Lonergan", en *Archives de Philosophie*, 33 (1970), pp. 50-72.

Sanguineti, Juan J., *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás*, Pamplona: Eunsa, 1977.

Santiago Guervós, Luis Enrique de, *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*, Madrid: Trotta, 2004.

Santo Tomás, Juan de, *Teoría aristotélica de la ciencia*, intod. y trad. de M. Beuchot, México: UNAM, 1993.

Schaaf, Adam, *Introducción a la semántica*, México: FCE, 1966.

Schillebeeckx, Edward, *Interpretación de la fe. Aportes a una teología hermenéutica y crítica*, Salamanca: Sígueme, 1973.

Schillebeeckx, Edward, *Jesús. Historia de un viviente*, Madrid: Cristiandad, 1981.

Schillebeeckx, Edward, *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación*, Madrid: cristiandad, 1982.

Secretan, Philibert, *L'analogie*, Paris: PUF, 1984.

Stegmüller, Wolfgang, *Das Universalien-Problem*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978.

Strawson, Peter F., *Individuals*, London: Methuen, 1971 (3d. reprint).

Strawson, Peter F., "Respuesta a M. Beuchot", en C. E. Caorsi (ed.), *Ensayos sobre Strawson*, Montevideo (Uruguay): Universidad de la República, 1992, pp. 181-184.

Suppes, Patrick, "Aristotle's Concept of Matter and its Relation to Modern Concepts of Matter", en *Synthèse*, 24 (1974), pp. 39-50.

Swinburne, Richard (ed.), *La justificación del razonamiento inductivo*, Madrid: Alianza, 1976.

Toccafondi, Eugenio T., *La ricerca critica della realtà*, Roma: Edizioni Comm. A. Arnodo, 1941.

Vio, Thomas de, card. Caietanus, *De nominum analogía*, Romae: Institutum "Angelicum", 1953.

Vos, Athanasius M. de, *Prolegomena ad metaphysicam*, Romae: Angelicum, 1962.

Villoro, Luis, "La crítica del positivismo lógico a la metafísica", en *Diánoia*, 7 (1961), pp. 215-235.

Wahl, Jean, *La experiencia metafísica*, Alcoy (España): Marfil, 1966.

Waismann, Friedrich, *Los principios de la filosofía lingüística*, México: UNAM, 1970.

Wébert, Jourdain, "*Reflexio*", en *Mélanges Mandonnet*, Paris: Vrin, 1930, vol. I, pp. 285-325.

Weinberg, Julius R., *Abstraction, Relation and Induction*, Madison and Milwaukee: The University of Wisconsin Press, 1965.

Whitehead, Alfred N., *Modos de pensamiento*, Buenos Aires: Losada, 1944.

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid: Alianza, 1973.

Yepes Stork, Ricardo, "Después de *Tras la virtud*. Entrevista con Alasdair MacIntyre", en *Atlántida*, IV (1990), pp. 453-461.

Zigliara, Tommaso M., *Summa Philosophica*, Romae: Typographia Poliglota, 1876, vol. I.

ISBN 978-607-8631-57-5

UNIVERSIDAD POPULAR AUTÓNOMA DEL ESTADO DE PUEBLA, A. C.
21 Sur 1103, Barrio de Santiago, Puebla, México.

HECHO EN MÉXICO