

Crítica o teoría del conocimiento

EL REALISMO ANALÓGICO

Mauricio Beuchot Puente

Breve selección de los libros recientes de Mauricio Beuchot:

Beuchot, M. - J. L. Jerez (2013), *Manifiesto del Nuevo Realismo Analógico*, Neuquén (Argentina): Ed. Círculo Hermenéutico.

Beuchot, M. - J. L. Jerez (2014), *Dar con la realidad. Hermenéutica analógica, realismo y epistemología*, Neuquén, Argentina: Editorial Círculo Hermenéutico; edición mexicana: Editorial Torres, 2015.

Beuchot, M. (2016), *Triángulo de enigmas. La epistemología, la metafísica y el reino de la realidad*, México: UNAM.

Beuchot, M. y Primero, L. E., Coordinadores (2018), *Cuadernos de epistemología # 8*, Sello Editorial de la Universidad del Cauca, Popayán, Colombia.

Beuchot M. y Primero, L. E., Coordinadores (2019), *Hermenéutica analógica y nueva epistemología: nexos y confines*, Editorial Torres Asociados, México.



Mauricio Beuchot Puente (Torreón, Coahuila, México, 1950), es, considerando su extensa producción en forma de libros, artículos en revistas, conferencias, entrevistas y docencia, el mayor filósofo mexicano, con una presencia internacional destacada.

De su gran obra profesional destaca la hermenéutica analógica, filosofía planteada desde el año de 1993 y hoy convertida en un movimiento cultural activo en diversos lugares del mundo. Es investigador del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM; Emérito del Sistema Nacional de Investigadores y casi Profesor Emérito de la UNAM.

Crítica o teoría del conocimiento.
El realismo analógico

Consejo editorial

DR. BEUCHOT MAURICIO -
Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México

DR. CASTRO SIXTO –
Universidad de Valencia, España

DR. CÚNSULO RAFAEL ROBERTO -
*Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino,
Tucumán, Argentina*

MTRA. ESMENIA PACHECO DA SILVA BARBARA -
Brasil, São Paulo, padê editorial

Dra. Ganem Alarcón Patricia – *México* -
*Secretaría de Educación Pública y Grupo
“Loga Escuelas en Red”.*

DR. GRONDIN JEAN -
Universidad de Montreal, Canadá

DRA. GUERRERO MC MANUS SIOBHAN FENELLA –
UNAM - Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en
Ciencias y Humanidades

DRA. PONTÓN RAMOS CLAUDIA - UNAM -
Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación

DR. PORTER LUIS – *México* -
*Profesor jubilado de la Universidad Autónoma Metropolitana-
Xochimilco, Ciudad de México.*

MTRO. SANEN LUNA ALBERTO - *México* -
Hospital Psiquiátrico Infantil Dr. Juan N. Navarro.

Mauricio Beuchot Puente

Crítica o teoría del
conocimiento.
El realismo analógico



México 2020

Beuchot Puente, Mauricio

Crítica o teoría del conocimiento: el realismo analógico/
Mauricio Beuchot Puente – México: Publicar al Sur, 2020.
208p. 21 cm.

Incluye bibliografía e índice.

ISBN: 978-607-99007-0-0

1. Conocimiento, Teoría del – Historia. 2. Crítica (Filosofía) –
Historia. 3. Realismo -- Historia. 4. Tomás de Aquino -- Santo --
1225?-1274 -- Crítica e interpretación. 5. Filosofía – Historia – Siglo
XXI.

CDD: 121 LC: BD163

Primera edición: Noviembre del 2020

© 2020 Derechos reservados por el autor

D.R. © 2020 Sello Editorial Publicar al Sur

Calle Xaxalco MZ5 LT4 San Miguel Topilejo, Tlalpan,
Ciudad de México, c. p. 14500.

El dominio en la Web es <http://publicaral-sur.com/>

Usuario del Registro Nacional de Editores: PIS200305196

Este libro se publica luego de un dictamen por el sistema de
“doble enmascaramiento [«doble ciego»]”, según los criterios
de la política editorial vigente.

Prohibida la reproducción de este libro, por cualquier medio o
en alguna de sus partes, sin el permiso escrito de la Editorial.

Diseño de Gregorio Cervantes; cubierta de Mayela Crisóstomo Alcántara

Impreso en México / Printed in Mexico

ÍNDICE

Introducción	9
<i>Capítulo 1:</i> Algunos tramos de la historia de la crítica	13
<i>Capítulo 2:</i> La crítica en algunos pensadores del siglo XIX	35
<i>Capítulo 3:</i> La crítica en algunos pensadores de la primera mitad del siglo XX	55
<i>Capítulo 4:</i> La crítica en algunos pensadores de la segunda mitad del siglo XX	81
<i>Capítulo 5:</i> La crítica conducente al realismo analógico I	101
<i>Capítulo 6:</i> La crítica conducente al realismo analógico II	123
<i>Capítulo 7:</i> El realismo analógico	143
<i>Capítulo 8:</i> Actualidad de la gnoseología tomista	163

Conclusiones	183
Bibliografía	189
Tomografía de conceptos y autores	197

INTRODUCCIÓN

En estas páginas abordaré el tema de la crítica del conocimiento. Lo haré para apoyar el nuevo realismo que se ha desatado en fechas recientes. De ese interés por el realismo surge la postura crítica. Y aquí espero llegar a él. Lo buscaré en la línea de Aristóteles, pero atendiendo al trabajo que se ha hecho en nuestra época.

Sobre todo, seguiré a autores dominicos, partiendo del siglo XIX, ya que antes no se sentía la necesidad de hacer la crítica del conocimiento. En efecto, viendo que estos autores de la neo-escolástica colocan la crítica en la lógica, como lógica magna, mayor o material, y si se revisa a uno de los autores del siglo XVIII, como Roselli, se percibirá que no tienen esa crítica, y que su lógica mayor exhibe los temas clásicos de los predicables, los predicamentos y los elementos de la ciencia, correspondientes a la *Isagoge* de Porfirio, así como a las *Categorías* y *Segundos analíticos* de Aristóteles. Algo parecido se ve en autores del siglo XVII, como Antoine Goudin, y del XVI, como Juan de Santo Tomás.

En cambio, a partir del siglo XIX, en plena renovación del tomismo, o neotomismo, se ven autores que tratan de la crítica en su lógica mayor, como el cardenal Zeferino González y el cardenal Tommaso Zigliara. Por eso, después de un capítulo dedicado a los grandes rasgos de la historia de la crítica, pasaremos a ellos. Agregaré a Edouard Hugon, que más bien pertenece al siglo XIX, pues apenas roza el XX, y conserva el espíritu de los anteriores, ya que trata la crítica en la lógica mayor.

Después iremos a dominicos de principios del siglo XX, que ya exponen la crítica en la metafísica, y no en la lógica, como Garrigou-Lagrange, que la aborda desde el sentido común. Igualmente Roland-Gosselin, quien hace un recorrido por el proceso de crítica del conocimiento. Y E. T. Toccafondi, el cual recurre a los primeros principios. Todos ellos se basan, en definitiva, en la evidencia como criterio de verdad.

Pasaremos luego a los dominicos de la segunda mitad del siglo XX, tales como L.-B. Geiger, Rafael Ávalos y Francisco Quijano, quienes fueron mis maestros, y relataré mi experiencia con ellos. El primero dialoga con sus contemporáneos; el segundo, rescata el tomismo clásico, y el tercero procede a través del tomismo trascendental, el de Bernard Lonergan. Cada uno de ellos me transmitió algo.

Por último, presentaré tres capítulos con mi propuesta, la de un realismo analógico, que desea estar en diálogo con nuestro tiempo, en especial

con la filosofía analítica y la posmodernidad, pero yendo más allá de ellas, en la línea de lo que ahora se ha llamado “nuevo realismo”.

Añado observaciones acerca de la actualidad que conservan algunos elementos de la gnoseología tomista que parecerían haber quedado obsoletos, pero que pueden defenderse hoy en día.

Terminaré con algunas conclusiones que resuman nuestro recorrido y agregaré una breve bibliografía.

Capítulo 1:

Algunos tramos de la historia de la crítica

Introducción

La historia de la crítica es prolongada. Siempre ha habido una sospecha vulgar hacia nuestro pensamiento. Pero también otra científica o filosófica. Nos centraremos en esta última, y no en todas sus formas, sino solamente en la que cuestionó la validez del conocimiento. Se ha dado, sobre todo, en ámbitos de escepticismo, subjetivismo, relativismo e idealismo, una filosofía que se ha llamado transcendental.

En la Antigüedad, colocaremos la crítica en los griegos, pues los romanos la aprendieron de ellos. La veremos en la Edad Media, la cual, a pesar de que se la ha considerado ingenua, dogmática y acrítica, tuvo escepticismo, tanto del mitigado como del radical. Pero sobre todo se verá, como es claro, en la Modernidad, en la línea racionalista, en la empirista y en la trascendentalista. Por lo que hace a la contemporánea, la ubicaremos principalmente en la filosofía analítica y en la posmoderna.

Por supuesto que la crítica del conocimiento se ha dado en otras corrientes, como en la neo-idea-

lista, la vitalista, la fenomenológica, etc., pero he tenido que seleccionar, y los autores que trato son los que me parecen más significativos para mi trabajo.

Edad Antigua

Podemos decir que en la Grecia clásica la crítica se inició con los sofistas.¹ Dada la multitud de opiniones de los cosmólogos, el movimiento sofístico apareció como una desconfianza respecto de la posibilidad del conocimiento absoluto, y prefirió el relativismo. También tuvo que ver el que, después de las guerras médicas, sobre la aristocracia predominó —en Atenas, pero también en la Magna Grecia— la democracia, y se dejaba más libertad al pensamiento y a la argumentación; por ello prosperó la retórica, a la que este movimiento se dedicó con predilección. Así, este grupo dejó de lado el estudio de la naturaleza, y se centró en el de la cultura, la moral y la política. Elaboró un cierto humanismo muy especial, situado en el perspectivismo ético, el utilitarismo político, el convencionalismo jurídico y el indiferentismo religioso, así como inclinado al subjetivismo, si no es que al escepticismo; tal humanismo fue combatido por Sócrates, Platón y Aristóteles. Pero debe decirse, en descargo de los sofistas, que ellos cap-

1 A. Llanos, *Los viejos sofistas y el humanismo*, Buenos Aires: Juárez Editor, 1969, pp. 25 ss.

taron la divergencia de razones (*logoi*) que animaban a las diferentes culturas y pueblos, y que no siempre han sido tan relativistas como se los ha querido interpretar tradicionalmente.

El nombre de “sofistas”, que originalmente significaba “sabios”, pasó a tener un matiz peyorativo, como “sabi-hondos” o, más aún, “falsos sabios”. Es que enseñaban vaciedades filosóficas y trampas argumentativas, por eso Sócrates los vio tan peligrosos para la juventud.

Del Asia Menor y de Italia pasaron los sofistas a Atenas, que, tras las victorias de Maratón y Salamina, se había constituido como la cabeza de las ciudades griegas. Atenas atrajo a los sofistas, donde Sócrates combatió su relativismo y trató de parar su influencia. Y es que eran extranjeros a la ciudad, por lo que vio la peligrosidad de éstos para ella. Atenderemos a los más centrados en la crítica del conocimiento.

Arquelao de Mileto fue antecesor de los sofistas, si no es que el pionero. Era un milesio asentado en Atenas. Floreció hacia el 450. Fue discípulo de Anaxágoras y maestro de Sócrates. Parece que trasladó el subjetivismo de su maestro al plano de lo moral. Profesaba, en efecto, que el conocimiento de lo bueno y de lo malo es producto del punto de vista del individuo y las leyes son sólo el resultado de las convenciones entre los hombres; si cualidades de las cosas, como el calor, el frío, el color, el sabor, dependen de nuestra sensibilidad, ¿por qué no pensar que también dependen de nuestra subjetividad otras cualidades,

como lo recto y lo torcido, la justicia y la injusticia? Todo ello lo acercaba a los sofistas, con los cuales compartía esos puntos de vista subjetivistas y relativistas.

Protágoras de Abdera (480-410) fue uno de los principales sofistas. Natural de Abdera, en Tracia, visitó varias veces Atenas y fue amigo de Pericles. Se enriqueció cobrando por sus lecciones. Floreció entre el 444 y el 441. Se le atribuye un libro *Sobre los dioses*, que le valió la acusación de impiedad o *asebeia*, de modo parecido a Sócrates, pero pudo escapar a la sentencia de muerte en 416. Murió en su patria a los 70 años de edad. Platón lo admiraba y lo llamó “padre de la sofística”. Sobresalió en gramática y retórica. Otras obras cuyas principales fueron *Sobre el ser* y *Las contradicciones*.

De Heráclito y los atomistas recoge la idea del cambio incesante de las cosas. Nada permanece, y sólo podemos conocer lo que nos dan nuestros sentidos, que son subjetivos. Así, en su obra *Sobre la verdad*, defendía el subjetivismo, diciendo que “el hombre es la medida de todas las cosas”. Lo que a ti te parece verdadero, eso es verdadero para ti; lo que a mí, eso es para mí verdadero. A esto añadía el relativismo pragmatista, y llegaba a sostener que ninguna opinión es más verdadera que otra, sólo puede ser mejor según diversos aspectos o intereses. Por eso hay que dar algún lugar a las opiniones convencionales sobre la verdad o la moral, mientras no se hallen otras mejores. Es decir, la opinión colectiva o del Estado es mejor

que la individual. Con todo, de cada cosa hay dos discursos opuestos entre sí (*díssoi logoi*). Esto lo conducía al escepticismo, según el cual no hay un criterio absoluto de la verdad, sólo un criterio relativo de utilidad.

En contra de cualquier naturalismo, adoptaba el convencionalismo cultural: la opinión común llega a ser ley, pero ésta siempre es sólo convencional. Eso lo conducía al subjetivismo y al relativismo; es decir, a pensar que también el bien y el mal dependen de cada persona. En efecto, propugnaba el relativismo moral y veía la justicia y las leyes como mero producto de las convenciones humanas. Hablaba de algo cercano al contrato social. En cuanto a la existencia de Dios, prefería el agnosticismo, pues es difícil saber si los dioses existen o no existen, y qué características tienen. Decía que le impedían conocer eso lo obscuro de la cuestión y lo breve de la vida.

Gorgias de Leontinoi (484-375?) fue otro de los grandes sofistas. Floreció entre el 444 y el 441. De su nativa ciudad, en Sicilia, fue enviado como embajador a Atenas en 427, e impresionó a todos con su elocuencia. Escribió, entre otras cosas, *Sobre el no-ser o sobre la naturaleza*, *Arte retórica*, *Encomio de Helena* y *Elogio a la ciudad de Elea*. Inspirado en los eléatas y en Empédocles, llevó las tesis de éstos al extremo, llegando al agnosticismo y al nihilismo. En contra de Heráclito, decía que no existía el no ser; y, en contra de Parménides, negaba la misma existencia del ser. Tampoco existía el ser mezclado de no ser (contra Pitágoras).

En efecto, Gorgias hacía este silogismo paradójico (en realidad falaz o sofístico): el no-ser *es* el no-ser, pero todo *lo que es* es real y existe, luego el no-ser es real y existe. Así, llegaba a una postura bastante escéptica: ya que el no-ser es, el ser es no-ser, es decir, no es una realidad; y, si lo fuera, no podríamos conocerlo; y, si lo pudiéramos conocer, sería imposible comunicar a los otros este conocimiento. De acuerdo con esto, nada existe en realidad; y, si existiera, sería incognoscible; y si fuera cognoscible, su conocimiento sería incomunicable. No queda, pues, un panorama muy halagüeño para el hombre en el plano de la teoría del conocimiento, como tampoco en el de la moral. Todo dependía del conocimiento de los sentidos y estaba supeditado al uso persuasivo de la palabra por medio de la oratoria.

Sócrates de Alopeco (469-399) encaró en Atenas a los sofistas, de manera frontal.² Les hacía ver que su sabiduría era superficial, e incluso vacía. Les pedía definiciones de sus conceptos y, al no poder ellos asignarlas, los confundía y tenían que reconocer que estaban equivocados. Combatió el relativismo de éstos, buscando conocimientos firmes y universales.

Platón de Atenas (427-347), discípulo de Sócrates, combatió, igualmente, a los sofistas.³ En contra de su escepticismo, sostuvo el conoci-

² E. Zeller, *Sócrates y los sofistas*, Buenos Aires: Nova, 1955, pp. 158-161.

³ L. Robin, *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*, Paris: PUF, 1957, pp. 86 ss.

miento estable, apoyado en las Ideas o Formas subsistentes. Igualmente, se enfrentó a su relativismo, con su teoría de la ley natural que debían reflejar las leyes positivas.

Aristóteles de Estagira (384-322), discípulo de Platón, también se opuso a los sofistas. Ya desde las *Refutaciones sofísticas*, donde enlista las principales falacias que usaban, y enseñaba a destruirlas. También con su defensa de los primeros principios, en sus escritos después llamados *Metafísica*. Asimismo, hizo análisis excelentes del proceso del conocimiento en su obra *Acerca del alma*.⁴

Andando el tiempo, y como reacción contra el dogmatismo de epicúreos y estoicos, se levantó el escepticismo propiamente dicho, que tuvo varias vertientes.⁵ Las principales fueron la pirrónica y la académica. La primera fue la más radical y estuvo representada por Pirrón de Elis (h.365-h.275) y Timón de Fliunte (+241). En efecto, el escepticismo pirrónico era no cognitivista, es decir, no pretendía ningún tipo de conocimiento, era más bien una postura ética o incluso antropológica; en cambio, el escepticismo académico se centraba en la duda, siendo así cognitivista, y menos radical que el anterior.

Pirrón, el fundador, enseñaba que lo principal es buscar la felicidad, la cual era una especie de

4 J. Araos San Martín, "Pasión y conocimiento: lectura del *De anima* de Aristóteles", en *Philosophica* (Valparaíso, Chile), 16 (1993), pp. 105-123.

5 V. Brochard, *Los escépticos griegos*, Buenos Aires: Losada, 1945, pp. 49 ss.

indiferencia o *ataraxia*, la paz del alma. Se centraba en el reconocimiento de la equivalencia de todas las opiniones (la *isosthéneia* o *equipollentia*), según la cual se ponderaba igualmente sospechosa una opinión como su contraria. Ya que la balanza se equilibraba al sopesar dos opiniones opuestas, se renunciaba a las dos, con el fin de no perturbar el ánimo. Para ello se cultivaba la suspensión del juicio (*epojé* o *afasia*), que es más profunda que la simple duda. En efecto, no se trataba de dudar de un juicio, porque allí había una posición cognoscitiva o cognitiva, sino de suspenderlo, lo cual ya no era cognitivista. Conocemos los fenómenos, las apariencias, no las cosas como son en sí. Todo concepto y opinión nace de la costumbre, de la perspectiva del sujeto. A toda aserción puede oponérsele una contraria, por lo que no hay que afirmar nada como cierto, sino abstenerse de todo juicio, tanto especulativo como político (sólo se atendía a lo más práctico de la vida); es la única manera de llegar a la quietud de ánimo, perfecta felicidad. Al parecer, Pirrón no escribió, pero su discípulo Timón recogió su enseñanza y la divulgó.

El escepticismo académico es el que surgió en la Academia platónica, sobre todo en la Media, y todavía un poco en la Nueva. Se distinguía del pirrónico en que aceptaba la duda, lo cual todavía indica pretensión de alcanzar el conocimiento, bien cribado y purificado por la crítica. Era, pues, cognitivista. Según eso, hay que contentarse con lo probable, ya que es imposible la certeza

como verdad. Probable es aquello que razonablemente se requiere para que el hombre pueda vivir. A esta corriente pertenecieron Arcesilao de Pitane (315-241), de la Academia Media, y Carnéades de Cirene (214-129), de la Nueva Academia. Otro tipo menor de escepticismo fue el dialéctico, que consideraba insuficiente toda prueba, por lo que no se podía alcanzar la verdad. A él perteneció Enesidemo de Cnosos (80 a.C.), quien sostenía que sólo podemos hablar de las apariencias de las cosas, pero no de cómo son ellas en verdad, pues los datos de los sentidos y la reflexión de la inteligencia son contradictorios; es decir, tanto por el sujeto como por el objeto, no se dan las condiciones para alcanzar la relación de conocimiento. Y otro aún más débil fue el escepticismo de Sexto Empírico (150 d.C.), que, en sus obras *Esbozos pirrónicos* (*Hypotiposes pyrronicae*) y *Contra los profesores* (*Adversus mathematicos*), cuestionaba el conocimiento intelectual-racional, porque cualquier cosa que se conozca requiere un criterio para ello, pero ese criterio requiere otro y así al infinito. Consideraba que se podía alcanzar la ciencia mediante el solo conocimiento de la experiencia (o empírico), atendiendo a los signos que los estoicos llamaban recordativos, sin aceptar los indicativos, pues por ellos se podría pasar de lo fenoménico a la cosa en sí (y es absurdo pensar que pueden ser relativos a un objeto y reveladores de él, ya que implicaría que dependen de él y a la vez lo dan a conocer sin él).

También hubo escepticismo entre los romanos, pero muy dependiente del de los griegos.

Edad Media

Se ha pensado que la filosofía medieval fue dogmática, con un realismo ingenuo que nunca cuestionó el conocimiento. Pero no fue así. Ya desde la época Patrística, San Agustín (354-430), que padeció la duda escéptica de la Academia Platónica Media y Nueva, escribió una obra *Contra academicos*, en la que presenta contra ellos un argumento muy parecido al de Descartes, quien aseguraba que nunca lo leyó. Ese argumento dice que si dudo, pienso, y si pienso, existo. Es una forma cercana a la del filósofo moderno.⁶

Sin hacer propiamente crítica del conocimiento, pero sí gnoseología, se nos presenta Santo Tomás (1225-1274), tanto en sus comentarios a Aristóteles, como en sus grandes sumas.⁷

Otros se plantearon la posibilidad de un Dios engañador, lo cual también volverá en Descartes.⁸ Tal cosa pensó Juan de Rodington (+ca.1348). Pedro de Alliaco (1350-1420) dijo que

6 E. Forment, "El problema del 'cogito' en San Agustín", en *Augustinus*, 39 (1989), pp. 7-30.

7 J. Moreau, *De la connaissance selon S. Thomas d'Aquin*, Paris: Beauchesne, 1976, pp. 81 ss.

8 M. Beuchot, "Some Traces of the Presence of Scepticism in Medieval Thought", en R. H. Popkin (ed.), *Scepticism in the History of Philosophy. A Pan-American Dialogue*, Dordrecht: Kluwer, 1996, pp. 37-43.

Dios podía hacer que el hombre no aceptara el principio de no contradicción. Inclusive, Siger de Brabante (*ca.*1240-1286), en sus *Impossibilia*, ataca a un autor que sospecha que todo lo que nos aparece son simulacros y como sueños, de modo que no estamos ciertos de la existencia de cosa alguna. Eso nos muestra que había presencia del escepticismo en la Edad Media.

También fue crítico Juan de Mirecourt (*+ca.*1345), quien sólo admitía como evidente el principio de identidad y lo que se redujera inmediatamente a él. Menos segura le parecía la evidencia interna; pero, aun si dudo, existo. Y el conocimiento del mundo exterior es sólo probable.⁹ Otro que se podría considerar bastante crítico fue Nicolás de Autrecourt (*ca.*1300-*post* 1350), quien sólo aceptaba el principio de no contradicción y lo que pudiera reducirse a él.¹⁰ Por eso decía que eran inciertos la idea de substancia y el principio de causalidad, lo cual le valió ser considerado recientemente como el Hume de la Edad Media. Decía que el conocimiento empírico sólo nos garantiza la existencia de las cosas individuales que sentimos, pero no su esencia, acercándose a Kant, en su idea de que sólo conocemos el fenómeno, pero no el nómeno o cosa en sí.

⁹ El mismo, "John of Mirecourt", en J. J. E. Gracia - T. B. Noone (eds.), *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, Malden MA: Blackwell Publishing Co., 2003, pp. 377-381.

¹⁰ El mismo, "Escepticismo en la Edad Media: el caso de Nicolás de Autrecourt", en *Revista Latinoamericana de Filosofía* (Buenos Aires), XV/3 (1989), pp. 307-319.

Edad Moderna

Hubo escepticismo en el alba de la modernidad, como en los humanistas españoles Luis Vives (1492-1540), en varias partes, Francisco Sánchez (1551-1623), en su libro *Quod nihil scitur* (*Que nada se sabe*), y Pedro de Valencia (1555-1620), en su obra *Academica, sive de iudicio erga verum, ex ipsis primis fontibus*;¹¹ lo mismo en Michel de Montaigne (1533-1592), en sus célebres *Ensayos*, en los que decía “¿Qué sé yo?”, y al cual se opuso Blas Pascal (1623-1662).

Sin embargo, el campeón de la crítica moderna fue René Descartes (1596-1650). Después de un sueño que consideró revelador, trató de construir una ciencia universal, mas para eso tenía que poner en crisis el conocimiento. Por eso propuso una duda metódica acerca de todo.¹² La expuso en su *Discurso del método* y en sus *Meditaciones metafísicas*. Dijo que conservaría las verdades de la vida práctica, así como la moral recibida; pero dudaría de lo especulativo, hasta encontrar un punto firme donde asentarse. Lo halló en el *cogito ergo sum* (pienso, luego existo) y partió de él en su reconstrucción. Así llegó al conocimiento del mundo real, sobre todo al de las personas. Pero sospechó que un demonio podía engañarlo, e

11 M. Menéndez y Pelayo, “De los orígenes del criticismo y del escepticismo, y especialmente de los precursores españoles de Kant”, en *Ensayos de crítica filosófica*, Buenos Aires: Emecé, 1946, pp. 161 ss.

12 J. Maritain, *El sueño de Descartes*, Buenos Aires: Biblioteca Nueva, 1956, pp. 9 ss.

incluso pensó en la posibilidad de un Dios engañador. Pero optó por basar las verdades en Dios mismo, que no puede hacer fallar al hombre.

Descartes quería una certeza absoluta (por eso pensó en una ciencia universal); pero tenía que partir de algo irrefutable. Eso lo condujo a la duda, que es lo opuesto. Le impresionaron los espejismos de los sentidos, que distorsionaban las cosas. Por eso, al igual que Platón, prefirió el intelecto-razón, con las matemáticas: la geometría.

Esa división de sentidos y razón, como la de cuerpo y mente, extensión y pensamiento, lo llevó a la duda. Para entrar en ella aportó los mismos argumentos que los escépticos anteriores. Su criterio fueron las ideas claras y distintas, radicadas en la mente, incluso como ideas innatas, dadas por Dios, esto es, con garantía divina. Eso le dio certeza; pero ésta, igual que las ideas, es subjetiva, no alcanza el objeto. Por eso se encerró en el solipsismo y en idealismo.

Así reconstruyó todo el universo real. Conocer no es ya recibir, sino construir. Ya no depende de la experiencia sensible y su pasividad, sino del intelecto-razón, que es activo, espontáneo. Por eso rechazó la escolástica (los empiristas aristotélicos), y se lanzó (con cierto platonismo) al mundo de las ideas, aunque al interior de la mente humana.

Entre los seguidores de Descartes, hubo no sólo racionalistas, sino también empiristas. John Locke (1632-1704), en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, niega que el conocimiento sea de

cosas, es sólo de ideas; y éstas no se distinguen propiamente de las sensaciones. Negaba la substancia, cuya idea le parecía incomprensible. Únicamente aceptaba como objetivas las cualidades primarias (extensión, figura y movimiento), pero no las secundarias (color, sonido, sabor, dureza), que declaraba subjetivas, con lo que iba cerrando el conocimiento de las cosas. No conocemos el mundo exterior; la matemática es cierta, pero la metafísica no. Es que las esencias son reales o nominales; las primeras son inmutables, pero incognoscibles; y las segundas son lingüísticas solamente. Con ello preparaba el subjetivismo y el idealismo. George Berkeley (1685-1753), en su *Tratado sobre los principios del entendimiento humano*, es completamente idealista, pues negaba la materia y creía que todo era de alguna manera espiritual. Los sentidos sólo nos dan conocimientos subjetivos (todas las cualidades lo son), por lo que no podemos saber del mundo exterior. Pero el máximo fue David Hume (1711-1776), que, en su *Investigación sobre el entendimiento humano*, profesaba un fenomenismo según el cual solamente los sentidos eran confiables, y las ideas del intelecto eran meras sensaciones debilitadas. Asimismo, negaba el principio de causalidad, reduciéndolo a una mera creencia debida a la costumbre.¹³

Se destaca sobre todo Immanuel Kant (1724-1804), que en su *Crítica de la razón pura* cuestio-

¹³ M. Beuchot, "Hume y el principio de causalidad", en *Humanidades* (UIA), 4 (1976), pp. 79-104.

na el realismo del conocimiento.¹⁴ Decía que Hume lo había sacado de su “sueño dogmático” y que realizaba una “revolución copernicana”, en la que se ponía del lado del sujeto, en una filosofía “trascendental”. Sostiene que los juicios analíticos son ciertos, pero no añaden nada al conocimiento, son puramente *a priori*; en cambio, los juicios sintéticos tienen la evidencia de los sentidos, pero les falta la universalidad y la necesidad del intelecto, son puramente *a posteriori*; por eso añade los juicios sintéticos *a priori*, que vienen de los sentidos, pero contienen un elemento intelectual que es una forma *a priori*. Las disciplinas que puedan emitir esos juicios son científicas. Así, sostiene la cientificidad de la física (Newton), así como la de la matemática, pero no la de la metafísica (les falta la intuición sensorial). Con ello entra en un idealismo trascendental, en el que partimos del sujeto y de su *cogito*, y sólo conocemos las condiciones de posibilidad del mundo externo. Es decir, sólo conocemos los fenómenos (dados por la intuición sensorial), pero no los *noúmenos* o cosas en sí, a las que quiere llegar la metafísica.

Así como Descartes estaba deslumbrado por la certeza de la geometría, Kant lo estaba por la físico-matemática de Newton. Era la verdadera ciencia. También las matemáticas, por supuesto. Pero no la metafísica. Los racionalistas tenían ciencia *a priori*, la cual era criticada por los empiristas. Había que incorporar la sensación, pero dándole

¹⁴ J. Hartnack, *La teoría del conocimiento de Kant*, Madrid: Cátedra, 1988 (6a. ed.), pp. 27 ss.

la necesidad que confería el intelecto. Por eso Kant introdujo los juicios sintéticos *a priori*, porque tenían base empírica, en la intuición sensible, y la necesidad les venía del *a priori* del intelecto.

En contra de los empiristas ingleses (sobre todo Locke), nuestro criticista alemán exigía necesidad en el conocimiento. Y, en contra de los dogmáticos racionalistas, exigía esa base empírica. Pero la necesidad la pone el intelecto mismo, desde el lado del sujeto. Ésa fue su revolución copernicana, la de la síntesis *a priori*, volviéndose al sujeto, ahora único trascendental. Es lo que daba el valor objetivo y científico al conocimiento (a diferencia de lo que ocurría con la metafísica, puramente *a priori*, sin base en la experiencia; es sólo dialéctica, es decir, juego vacío de la razón).

Vemos aquí un tipo nuevo de crítica, pues no controla los conocimientos que hemos realizado, en su ajuste a los objetos, sino que se centra en el sujeto; examina la razón, antes de que sea aplicada a la experiencia. Es la filosofía trascendental, sumamente crítica, y que parte del sujeto. Para ella el valor del conocimiento se basa en la aptitud para dar cuenta de los hechos que desea aclarar. La necesidad y la universalidad las pone la razón misma, con su actividad; ya no es pasiva o receptiva, sino constituyente. Lo debe a su espontaneidad, es decir, creatividad o capacidad constructiva. En ese examen del intelecto-razón que lleva a un constructivismo consiste el método trascendental. La mente vuelve a ser constructiva y no receptiva. Es el idealismo.

De esta manera, los más famosos criticistas fueron Descartes y Kant, y los más recientes han dependido de ellos.

Edad contemporánea

El criticismo se ha extendido mucho en los tiempos recientes, pero sólo tocaremos a sus más conspicuos representantes. En el siglo XIX se dio el idealismo (Fichte, Schelling y Hegel), que se prolongó hasta principios del siglo XX (Brunschvicg, Gentile). Igualmente, los fenomenólogos, comenzando por el mismo Husserl y pasando por Merleau-Ponty. Pero, en la época reciente, los más notables han sido algunos positivistas lógicos y algunos posmodernos.

Relacionado con el neopositivismo o positivismo lógico estuvo Ludwig Wittgenstein (1889-1951), quien, por ser austríaco dialogó mucho con el Círculo de Viena, cuyos miembros tomaron numerosas ideas de él. Lo hicieron de su primera época, del *Tractatus logico-philosophicus*, muy científicista. Pero poco a poco Wittgenstein fue dejando esa posición, hasta entrar en el relativismo, en su segunda época, la de las *Investigaciones filosóficas*. En esa obra sostiene que todo son juegos de lenguaje, los cuales pertenecen a formas de vida. Es decir, que todo es relativo a esos marcos conceptuales. Inclusive, se acercó al escepticismo y al solipsismo, en su libro *Sobre la certeza*, que dejó el problema de nuestro

conocimiento de las otras mentes e incluso de nuestra realidad.

Un maestro y amigo de Wittgenstein, George Edward Moore (1873-1958), defendió el sentido común, y con él trató de demostrar la existencia del mundo exterior. Y un seguidor del pensador vienés, Peter Frederick Strawson (1919-2006), escribió *Los límites del sentido: ensayo en torno a la Crítica de la razón pura de Kant*, libro en el que trata de seguir un método trascendental como el kantiano, para sostener una metafísica prescriptiva. Por otro lado, defendió una teoría pragmatista de la verdad.¹⁵ Dentro del pragmatismo, pero defendiendo cierto realismo, ha estado Hilary Putnam (1926-2016), quien se opone al realismo metafísico y defiende un realismo pragmático, en el que no hay cualidades ya dadas, sino que son producto de nuestros marcos conceptuales.¹⁶ También ha defendido el realismo Karl-Otto Apel (1922-2017), con un argumento pragmático, que reduce al silencio al que niega la realidad, por cometer una contradicción performativa.¹⁷

15 Sobre esto sostuve un diálogo con él, que puede verse en M. Beuchot, "La teoría de la verdad en Strawson", en C. E. Caorsi (ed.), *Ensayos sobre Strawson*, Montevideo (Uruguay): Universidad de la República, 1993, pp. 7-27. La respuesta del profesor Strawson se encuentra en las pp. 181-184.

16 Discutí esto con Putnam, como puede verse en mi artículo "Realismo, epistemología y clases naturales en Hilary Putnam", en *Diánoia* 38 (1992), pp. 107-113. El profesor Putnam respondió a mi intervención, pero no se publicaron sus respuestas.

17 Discutí esto con el profesor Apel, en "La verdad hermenéutica y pragmática en Karl-Otto Apel", en S. Arriarán - J. R. Sanabria (comps.), *Hermenéutica, educación y ética discursiva (en torno a un debate con Karl-Otto Apel)*, México: UIA, 1995, pp. 55-66. Su respuesta está en las pp. 67-71

En el ala de la filosofía posmoderna han sobresalido Jacques Derrida (1930-2004) y Gianni Vattimo (1936-). Derrida, con su idea de la *différance*, según la cual no se alcanza la realidad, sino que siempre queda diferida, y con su método de la *deconstrucción*, rechazaba la metafísica. Llegó a decir que no había nada fuera del texto, con lo cual parecía negar el realismo; pero después dijo que se lo había malentendido, y que lo que quiso decir era que no hay nada fuera de contexto. Maurizio Ferraris, que trabajó con él en los últimos años de aquél, lo reporta en una entrevista que le hizo. Vattimo, por su parte, profesa un “pensamiento débil”, y ha “debilitado” tanto la metafísica y la epistemología que da la impresión de que las ha volatilizado. Se ve en un libro suyo intitulado *Adiós a la verdad*.¹⁸ A él se ha opuesto, igualmente, Ferraris.

La posmodernidad ha traído un relativismo muy fuerte, por lo que últimamente se le ha opuesto un movimiento llamado el “nuevo realismo”, con M. Ferraris a la cabeza, y que merece un tratamiento aparte.¹⁹

El propio Ferraris ha reconocido que, antes que ellos, yo he hablado del realismo, uno que he llamado *analógico*. Lo trataré en capítulo aparte, pero deseando sumarme a este movimiento del

¹⁸ Con Vattimo he tenido un diálogo que se publicó, con la respuesta de ese profesor, en M. Beuchot - G. Vattimo - A. Velasco Gómez, *Hermenéutica analógica y hermenéutica débil*, México: UNAM, 2006.

¹⁹ Puede verse M. T. Ramírez (ed.), *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, México: Siglo XXI, 2016.

nuevo realismo, que está haciendo tanto bien a la filosofía actual, aunque tenga direcciones divergentes.

Yo había lanzado en 1993 mi propuesta de una hermenéutica analógica. Ese realismo analógico lo anuncié en mi libro *Sobre el realismo y la verdad en el camino de la analogicidad*, de 1998.²⁰ Lo he desarrollado en otros textos, como en *Epistemología y hermenéutica analógica*, de 2011.²¹ Igualmente, en *Triángulo de enigmas. La epistemología, la metafísica y el reino de la realidad*, de 2016.²² Después lo he desarrollado junto con José Luis Jerez, filósofo argentino.²³ Ese realismo analógico es aplicación de la hermenéutica analógica, y trata de ser una aportación, desde el tomismo, a la filosofía contemporánea.

20 M. Beuchot, *Sobre el realismo y la verdad en el camino de la analogicidad*, México: Universidad Pontificia de México, 1998; 2a. ed., Neuquén (Argentina): Ed. Círculo Hermenéutico, 2013.

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

22 El mismo, *Triángulo de enigmas. La epistemología, la metafísica y el reino de la realidad*, México: UNAM, 2016.

23 M. Beuchot – J. L. Jerez, *Manifiesto del Nuevo Realismo Analógico*, Neuquén (Argentina): Ed. Círculo Hermenéutico, 2013; traducción italiana, Milano-Udine: Mimesis Edizioni, 2015. Asimismo, en otro libro en coautoría, *Dar con la realidad. Hermenéutica analógica, realismo y epistemología*, Neuquén, Argentina: Editorial Círculo Hermenéutico, 2014; edición mexicana, México: Editorial Torres, 2015.

Conclusión

En la historia de la crítica hemos encontrado diversas posturas. Unas encerradas en el solipsismo; otras, en el subjetivismo; otras, en el relativismo; otras en el idealismo; todas ellas llevando, en definitiva, al escepticismo. Por eso recientemente se ha buscado la salida al realismo, salida que no se encontraba en la filosofía trascendental. Este nuevo realismo es un sesgo novedoso en la filosofía actual.

En esa corriente del nuevo realismo se ha reconocido que está ubicado el realismo analógico que propongo. Es diverso de las propuestas que ha habido en esa línea, pero comparte con ellas el ideal de lo real, es decir, de llegar, de una manera firme y robusta, al realismo, trascendiendo el equivocismo de los relativismos posmodernos, pero sin caer en el univocismo del “realismo científico” de filósofos analíticos, sobre todo proclives al positivismo lógico, tendencia que aún continúa, a pesar de las objeciones que se le han opuesto.

Esta vuelta del realismo es algo que ya se necesitaba en la filosofía de nuestro tiempo, pues la posmodernidad se ha agotado, y su relativismo excesivo está de salida. Pero hay que tener cuidado con los tipos de realismo que se nos ofrecen hoy en día, los del “nuevo”, ya que son muy disímiles entre sí y tienen cosas que no se pueden aceptar. Por eso quise plantear un nuevo realismo, que es el analógico. Uno que trata de

superar el univocismo de los modernos y el equivocismo de los posmodernos, para salir a mejores horizontes.

Capítulo 2:
La crítica en algunos pensadores
del siglo XIX

Introducción

Para ver el proceso de la crítica del conocimiento en la escuela tomista dominicana, considero aquí a tres expositores sobresalientes de la misma en el siglo XIX. Son el cardenal Zeferino González, el cardenal Tommaso Zigliara y el padre Edouard Hugon.

Los dos primeros son claramente del siglo XIX, y su lucha se dio contra el escepticismo y el positivismo; el tercero también entra en el siglo XX, a principios, pero lo coloco aquí porque muestra cierta continuidad con los anteriores. Mantienen casi las mismas posturas.

Zeferino González

Zeferino González y Díaz Tuñón (San Nicolás de Villoria, 1831- Madrid, 1894), fue un dominico español, que enseñó en la Universidad de Manila y en el Colegio de Ocaña. Fue obispo de Córdoba, arzobispo de Sevilla y de Toledo, y también cardenal, nombrado por el papa León XIII. Escribió un

manual de filosofía, cuya primera edición fue de 1868 (tuvo otras varias); además, monografías sobre diversos temas y se distinguió porque fue de los que dejaron una voluminosa historia de la filosofía en el siglo XIX. Ya antes de la renovación del tomismo por León XIII, Zeferino González apoyó ese movimiento y lo hizo de manera muy cercana a ese pontífice.¹

El cardenal González coloca la crítica como parte de la lógica. En efecto, divide la lógica en dos secciones: la lógica general, que corresponde a la lógica menor o formal, y la lógica especial, que corresponde a la lógica mayor o material.

La lógica general tiene una gramática general, que trata del signo, tanto del oral como del escrito, y de la oración. También de la percepción simple, en la que estudia los universales, especialmente los predicamentos, así como las propiedades de los términos en la proposición y, finalmente, el raciocinio o argumentación, principalmente el silogismo.² Como se ve, ya es exigua, y trata de ser escolástica, pero está mezclada con lo moderno.

La otra sección, que es la de la lógica especial o aplicada, comienza tratando de la lógica en sí misma, su noción, su necesidad, su función y sus objetos.³

1 E. Forment, *Historia de la filosofía tomista en la España contemporánea*, Madrid: Eds. Encuentro, 1998, pp. 19-21.

2 Z. González, *Philosophia elementaria*, Matriti: Apud Polycarpum López, 1868, vol. I, pp. 104-119.

3 *Ibíd.* pp. 119 ss.

Pero después viene un capítulo sobre la *verdad* y la relación de la mente con ella. Es todo un tratado de crítica, el cual es colocado, como se ve, dentro de la lógica, mientras que otros colocarán la crítica en la metafísica.

En ese capítulo distingue la verdad metafísica (la adecuación del ser con el intelecto divino) y la verdad lógica (la adecuación del intelecto con la cosa). También habla de la verdad moral (o veracidad) y de la falsedad, como negación de la verdad. La razón propia de la verdad es la adecuación entre el intelecto y la cosa, ya sea metafísica, ya lógica, ya moral.

Por otra parte, la *certeza* se da cuando el intelecto cree conocer y se adhiere al objeto conocido sin temor a lo opuesto.⁴ Puede ser metafísica, física o moral, según el tema al que se refiera. Pero cabe que haya certeza falaz, cuando la mente se adhiere firmemente a algo falso. Es el error. La certeza se opone a la duda, la cual surge cuando no se asiente a, ni se disiente de, ninguna parte de la contradicción. Es la suspensión del juicio. También se da la opinión, que está entre la duda y la certeza. Y la ignorancia, cuando no hay conocimiento del objeto.

Según este cardenal, la verdad se da más propiamente en el intelecto que en la cosa. Es la verdad lógica, la cual sólo se encuentra perfectamente en el juicio; e impropriamente en la simple percepción.⁵ En esto se muestra como auténtico

⁴ *Ibíd.* p. 123.

⁵ *Ibíd.* p. 129.

tomista. En efecto, ve la verdad de la percepción simple como imperfecta, y por eso únicamente puede ser falsa por accidente, a diferencia del juicio, que puede serlo por esencia. La verdad es del intelecto, y por eso la verdad metafísica es eterna e inmutable.

Pasa a demostrar la existencia de la certeza. Los dogmáticos la aceptan, pero de manera acrítica e ingenua. Los escépticos la rechazan y, entre ellos, los radicales son los pirrónicos, que no aceptan certeza experimental ni intelectual; pero también hay escépticos moderados, que no niegan la existencia de la certeza, pero sí que la pueda alcanzar el ser humano. Nuestro autor declara absurdo el escepticismo,⁶ porque se contradice: ya acepta que es cierto que nada es cierto. Ni siquiera puede haber escepticismo práctico, como lo demuestra la experiencia.

Accede al tema del criterio de la verdad. Criterio es lo que mide algo. Es el patrón de medida de los juicios; es el motivo que lleva a afirmar un juicio como cierto, y tiene cinco clases: la evidencia, la conciencia, el sentido común, el testimonio de los sentidos y la autoridad.

La evidencia como criterio de la verdad puede ser objetivo: la fuerza del objeto para mover vehementemente al asentimiento; o puede ser subjetivo: la fuerza del intelecto por la que percibe claramente una cosa. La evidencia suele juntar lo objetivo y lo subjetivo.⁷ Puede ser inmediata o

⁶ *Ibíd.* p. 140.

⁷ *Ibíd.*, p. 148.

mediata. La primera se da cuando basta la percepción de los términos para ver la identidad o la repugnancia entre el sujeto y el predicado. La segunda se da cuando no basta esa captación de los términos, sino que tiene que intervenir la experiencia. Y tiene grados, según su conexión con los primeros principios.

González establece: “La evidencia constituye el motivo del juicio metafísicamente cierto, y por ello es el criterio seguro de la verdad”.⁸ Nunca puede conducir a error. Cuando una cosa es evidente, ella misma convence a la razón de su verdad. Incluso las evidencias mediatas tienen que llevarse o acercarse a la inmediata. Ésta es la de los principios. Por eso dice Santo Tomás que la certeza de la ciencia surge de la de los principios, pues se saben con certeza las conclusiones cuando se resuelven en sus axiomas.⁹

La evidencia de la conciencia o sentido íntimo se da cuando la mente se percata de algún movimiento interno suyo o de alguna afección procedente del exterior. Por ejemplo, es la captación con la que nos damos cuenta de que tenemos alma.¹⁰ Puede referirse al objeto conocido o al sujeto cognoscente. La sensible es imperfecta y la intelectual es perfecta. Esta última es motivo infalible de juicio cierto.¹¹ La razón de ello es que capta los nexos esenciales de los juicios. Descartes

8 *Ibíd.*, p. 150.

9 Sto. Tomás, *De ver.*, q. 10, a. 1, ad 13m.

10 *Ibíd.*, q. 10, a. 8.

11 Z. González, *op. cit.*, p. 160.

y los cartesianos decían que sentir y entender son lo mismo, pero esto lo rechazan los tomistas.

En cuanto al sentido común como criterio, no se entiende como una facultad interna que reúne los sensibles propios, ni como el consenso de los seres humanos, sino como “cierta fuerza naturalmente ínsita en los hombres por la cual hacen juicios ciertos de ciertas cosas antes que su verdad se ofrezca a la mente con perspicuidad explícita y perfecta”.¹² Pero no se considera como lo hace la escuela escocesa de Reid, pues sus seguidores piensan que el asentimiento surge de cierto instinto, y aquí surge de la evidencia misma. El sentido común, tal como se ha expuesto, es motivo infalible del juicio cierto, porque se funda en la naturaleza humana, gracias a lo cual es compartida por todos los hombres razonables.

En cuanto al criterio de los sentidos externos, ellos dependen de su fin, objeto y condición. El fin puede ser inmediato y físico, o mediato e intelectual. El objeto de los sentidos puede ser el sensible propio o el común. Sus condiciones son: que los sentidos estén bien dispuestos, dentro de sus límites, que sean constantes, o uniformes y que los presida la razón. Contra ello van Malebranche, Berkeley, Kant y Fichte, es decir, los idealistas. Hay que oponerles que el testimonio de los sentidos es motivo de juicio cierto, pero sólo cuando se cumplen las condiciones mencionadas.¹³ La sensación no es mera afección subjetiva, sino que

¹² *Ibid.* p. 166.

¹³ *Ibid.* p. 177.

puede ser objetiva. En eso se equivocan Descartes y sus seguidores, tanto racionalistas como empiristas.

La autoridad humana como criterio de verdad ha de admitirse cuando cumple con ciertas condiciones, como no repugnar al sentido común, proceder de testigos oculares o del testimonio de hombres fidedignos, que sean probos y veraces, y que su testimonio sea constante y uniforme. Así es criterio infalible en cuanto a los hechos históricos.¹⁴ Esos datos excluyen los dogmatismos, y exigen cierta cultura en las personas; pues hay que creer a los científicos en su disciplina y a los sabios por encima de los ignorantes.

El cardenal González habla de la reducción de los criterios. Se reducen al principio de la certeza. Lamennais decía que era el consenso de los hombres; Bautain, que la revelación divina; Huet, que la fe teológica. Pero éstos no pueden serlo, sino la evidencia, la cual consiste en que una cosa se manifieste verdadera con claridad a la mente. Y dice que sostiene esto en la línea de Santo Tomás.¹⁵

Añade las causas del error o del defecto en el juicio, que pueden provenir de los sentidos (como los espejismos), de la voluntad (como el amor inmoderado de sí mismo, o de otros, o de lo antiguo, o de lo nuevo, así como las pasiones), y del intelecto (por su imperfección natural, según ya

¹⁴ *Ibid.* p. 187.

¹⁵ *Ibid.*, p. 198.

decía Santo Tomás);¹⁶ también puede deberse al abuso de las palabras, a la educación o a un método inadecuado.¹⁷

El cardenal Zeferino González se coloca explícitamente en el tomismo, pero tiene rasgos de modernidad, como el epistemologismo dentro de la lógica y, derivado de eso, el colocar la crítica como una parte de ella (lógica especial o material). Pero acaba sosteniendo que el criterio de verdad es la evidencia, tanto la de los sentidos, especialmente la del sentido común, así como la del intelecto, y más esta última.

Tommaso Zigliara

Tommaso Maria Zigliara (Bonifacio, 1833 – Roma, 1893) fue otro dominico, italiano, profesor en Viterbo y en Roma, en el Collegium Sancti Thomae de Urbe, así como promotor del Institutum Angelicum. Llegó a ser obispo de Frascati y cardenal de la Iglesia Católica. Editó obras de Santo Tomás, en la edición encomendada por el Papa León XIII, de quien estuvo muy cerca, y que lo hizo socio y presidente de la Academia Romana de Santo Tomás de Aquino, recién fundada. También dejó un célebre curso de filosofía tomista, cuya primera edición fue de 1876, con varias ediciones y traducciones. Igualmente escribió estudios monográficos de diversos temas.

¹⁶ Sto. Tomás, *Sum. Theol.*, I-II, q. 37, a. 1.

¹⁷ Z. González, *op. cit.*, pp. 201-207.

En ese curso, coloca la crítica en la lógica, como solía hacerse, por influjo de los modernos. Es la segunda parte, después de la dialéctica. Para evitar demasiadas repeticiones, aludiré principalmente a lo que añade más allá del cardenal González.

El cardenal Zigliara trata de la posibilidad de alcanzar la certeza. Y primero va contra los escépticos, que divide en universales y parciales. Les opone el que la simple aprehensión puede alcanzar la verdad, pero parcialmente, porque sólo puede hacerlo plenamente el juicio, y el concepto es únicamente su preparación.¹⁸ En eso la simple aprehensión no yerra *per se*, pero puede hacerlo *per accidens*, en el juicio que se forma con los conceptos.¹⁹ En efecto, la verdad o la falsedad lógicas se obtienen plena y perfectamente en el juicio, que es donde se afirma o niega algo. La verdad lógica consiste en la conformidad del entendimiento con la cosa.²⁰

La certeza puede ser vulgar o filosófica. La primera es directa e histórica; la segunda, refleja o lógica. Consiste en adherirse a un objeto sin temor a errar. El escepticismo contradice incluso la vulgar. Nuestro autor hace la historia de esta corriente, desde la antigüedad.²¹ Y dice que el escepticismo absoluto es intrínsecamente absurdo. Que nada es cierto, o que hay que dudar de

18 T. M. Zigliara, *Summa philosophica, Romae: Ex Typographia Polyglota*, 1876, p. 148-149.

19 Sto. Tomás, *Sum. Theol.*, I, q. 17, a. 3.

20 *Ibid.*, q. 16, a. 2.

21 T. M. Zigliara, *op. cit.*, pp. 154-156.

todo, o es verdadero o es falso; si es verdadero, ya es cierto; y, si es falso, también es algo cierto. Mas ni siquiera se puede discutir lógicamente con él.

El escepticismo universal hipotético es el de la duda, como el de Descartes. Nuestro autor dice que su duda metódica no puede aceptarse racionalmente; porque supone lo que no puede suponerse (hipótesis lógicas), y se opone al fin al que se dirige.²² Es contradictorio, porque admite cosas falsas como verdaderas, y pone en duda el principio de no contradicción, con lo que lleva a la negación de toda certeza. Contra él defiende a San Agustín y a Santo Tomás.

Pasa a ver los medios para alcanzar la verdad, esto es, los criterios, que pueden ser intrínsecos, subjetivos, objetivos y extrínsecos.

En cuanto a los criterios subjetivos, trata los sentidos externos, el interno o fantasía, el intelectual o conciencia y la mente o razón.

El criterio es formalmente algo distinto de la facultad cognoscitiva y del objeto en cuanto conocido. Pero en otro sentido sí pueden ser criterios. Los cinco sentidos externos generan sensibles propios, que son coordinados por un sensible común, el cual no es confiable si no va precedido por los sensibles propios, sobre todo por el principalmente involucrado. El sensible *per accidens* es el substrato de las cualidades que percibimos (por ejemplo, el hombre cuyas características vemos). “Los sentidos externos son veraces, y son criterios de verdad cuando testifican la realidad de los

²² *Ibid.* p. 161.

cuerpos que existen fuera de nosotros”.²³ En ellos la verdad está de manera imperfecta, pero es necesaria para que se dé en el intelecto. Esto lo usa en contra del idealismo, tanto el antiguo como, sobre todo, el moderno (Malebranche, Berkeley, Hume y Kant).

La fantasía crea fantasmas o imágenes a partir de los datos de los sentidos. Pero va unida al entendimiento. Sin embargo, la fantasía o imaginación puede ponerle trampas a la inteligencia, por lo que ésta tiene que procurar reflexionar sobre ella y no precipitarse a juzgar.²⁴

La conciencia es la facultad con que nuestra alma percibe sus propias afecciones. Puede ser sensitiva o intelectual. Y es criterio de verdad dentro de los límites de su objeto propio. Conoce al sujeto como un hecho, no de manera meramente subjetiva, sino gracias a la relación de éste con los objetos. Puede ser directa o refleja. Esta última es la que conoce el alma.²⁵

La inteligencia hace juicios inmediatos, de sujeto y predicado; la razón los concatena en argumentos, como juicios mediatos. “La inteligencia no puede errar en los juicios que son propios de ella”.²⁶ Y la razón no yerra *per se*, pero puede hacerlo *per accidens*, esto es, no por la naturaleza de la razón, sino por alguna causa externa. En las demostraciones, la mente asiente por necesidad a

²³ *Ibíd.* p. 169.

²⁴ *Ibíd.* p. 175.

²⁵ *Ibíd.* pp. 176-177.

²⁶ *Ibíd.* p. 179.

la verdad de la conclusión demostrada; pero en la argumentación probable no.

El autor pasa a los criterios objetivos. El principal es la evidencia, pero también los primeros principios. La evidencia es criterio de todo conocimiento. Puede ser subjetiva u objetiva, y esta última es la correcta. También, inmediata o mediata; la primera es de la cosa, y la segunda es prestada por el orden lógico que guarda con otra cosa.²⁷ Para Descartes, es la idea clara y distinta, pero ella es subjetiva y no es la mejor. En cambio, la evidencia objetiva es el criterio más firme de la verdad.

Nuestro autor accede a los primeros principios objetivos. Sólo son susceptibles de demostración indirecta, o *ad impossibile*, por los absurdos que se seguirían de su negación. De suyo, como decía Aristóteles, el principio es indemostrable.²⁸ Por eso su demostración toca a la metafísica, no a la lógica.²⁹ “El primer principio *a priori* en las demostraciones directas u ostensivas es «Todo ente es su propia naturaleza»”.³⁰ Y el de las demostraciones indirectas es el de no contradicción, el cual establece que es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo y bajo el mismo respecto. Pues bien, *independientemente de las diversas clases de la demostración, el primer principio es el de no contradicción*. Y estos primeros

27 *Ibid.* pp. 184-185.

28 Aristóteles, *Met.*, l. IX.

29 *Ibid.* l. IV.

30 T. M. Zigliara, *op. cit.*, p. 190.

principios de la demostración son criterios firmísimos de la verdad.³¹

Zigliara examina la doctrina de Kant, o filosofía crítica, y dice que es inadmisibile su idealismo. La razón de esto es que dio a los sentidos funciones de la inteligencia; y por eso tuvo que introducir las formas *a priori*, porque no podían provenir de la experiencia.³² Añade que Fichte no hizo más que seguir a su maestro. Defiende, en cambio, la doctrina de San Agustín y de Santo Tomás sobre este tema.³³ También analiza la doctrina de Hegel, y la rechaza, porque niega el principio de no contradicción y hace del ser un no ser.³⁴

Nuestro autor llega a los criterios extrínsecos. Uno es el magisterio divino, que es criterio firmísimo de verdad. La certeza de la fe supera incluso la certeza metafísica y cualquiera que sea humana. Otro criterio es el sentido común de la naturaleza, el cual tiene límites, pero dentro de éstos es criterio seguro de verdad. Y otro es el magisterio humano, el cual es debilísimo criterio de verdad en las ciencias, pero vale el de los sabios, con sus límites también.³⁵

Según se ha visto, el cardenal Zigliara adopta como criterio de verdad la evidencia: la de los sentidos, pero más la de la inteligencia; también la de los primeros principios, como el de no contradic-

31 Sto. Tomás, *De ver.*, q. 11.

32 T. M. Zigliara, *op. cit.*, pp. 193 ss.

33 S. Agustín, *Lib. 83 qq.*, q. 45, n. 1 y Sto. Tomás, *Sum. Theol.*, I, q. 79, a. 2.

34 T. M. Zigliara, *op. cit.*, pp. 196 ss.

35 *Ibid.* pp. 206-213.

ción, que sólo se puede demostrar indirectamente, por el absurdo que se sigue de su negación.

Edouard Hugon

Florentin-Edouard Hugon fue un dominico francés, nacido en Lafarre (Loire) en 1867, y muerto en Roma el año 1929. Lo tomo en cuenta aquí porque es de fines del siglo XIX y principios del XX. Estuvo muy cerca de los papas de esa época. Por ejemplo, escribió un comentario a las 24 tesis tomistas, establecidas por el papa San Pío X, en 1914. Enseñó, entre otras instituciones, en el Colegio Angélico, de Roma, y perteneció a la Academia Romana de Santo Tomás de Aquino. Escribió sobre filosofía y teología. Es célebre su curso filosófico, cuya primera edición es de principios del siglo XX.

También trata la crítica en la lógica, como su segunda parte. Después de la lógica menor o dialéctica, viene la lógica mayor o crítica, les da esos nombres.

Avanza según los tres tratados tomistas: el *concepto*, el *juicio* y el *raciocinio*, considerando los problemas que la crítica les opone. Así, en la parte de la primera operación de la mente, aborda el problema de los universales. Lo resuelve, en contra del nominalismo y del realismo extremo o falso, a favor del realismo moderado, de Aristóteles y Santo Tomás. Los universales no están sólo en el intelecto ni sólo en las cosas, sino

en parte en uno y en otras.³⁶ Ve que muchos errores provienen de malas soluciones de este problema, tales como el subjetivismo, el criticismo, el ontologismo y el panteísmo.

En cuanto a las cuestiones que tocan a la segunda operación de la mente, o juicio, trata, en primer lugar, de la naturaleza de la verdad. En su definición y división coincide con los anteriores expositores. Lo mismo hace en lo relativo a la certeza, sólo añade una consideración acerca del carácter analógico de la certeza. Y la distingue de la verdad: la certeza es un estado de la mente, mientras que la verdad es su objeto y término.³⁷

También coincide con los anteriores en que la verdad se alcanza con la simple aprehensión, formalmente pero de manera imperfecta. En los sentidos no se da propia y formalmente la verdad ni la falsedad. Se dan en el juicio, como en su analogado principal, es decir, en el intelecto que compone y divide, esto es, que afirma y niega.³⁸

Rechaza, igualmente, el escepticismo, tanto el absoluto como el hipotético. El primero es absurdo y contradice la vida práctica. El segundo es el de Descartes, pero el "*Cogito ergo sum*" no prueba nada por sí solo. Si se toma como proposición inmediata, necesita del principio de no contradicción. Y, si se toma como entimema, incurre en petición de principio, pues de que existo pensando

36 E. Hugon, *Logica*, Parisiis: Sumptibus P. Lethielleux, editoris, 1933 (6a. ed.), pp. 239 ss.

37 *Ibid.* p. 263.

38 *Ibid.* pp. 266-269.

concluye que existo, lo cual ya está en la premisa. Por eso Hugon rechaza ampliamente la duda metódica cartesiana, como imposible de practicar.³⁹ Sólo se puede aplicar a conocimientos contingentes, pero no a los primeros principios, que son necesarios.

Pasa a los criterios de la verdad. Primero a los internos, que son los de la facultades cognoscitivas. El de los sentidos externos consiste en que su veracidad es tan obvia, que no se puede demostrar. Los cuerpos exteriores tienen verdadera objetividad y son causa de nuestras sensaciones. Se refieren a los objetos, y no a las afecciones que nos producen. O sea, nos hacen conocer las cosas, y no sólo sus ideas. Por lo que hace al sensible común, tiene que acompañarse de los sensibles propios. El sensible *per accidens* nos puede hacer dudar en general, de que haya algún substrato, pero no uno particular para la cosa percibida. Y los sensibles propios son infalibles, incluidos los de la vista y del oído, siempre y cuando estén sanos.⁴⁰

El sentido interno o conciencia es infalible, pero dentro de sus límites, que son los objetos internos, no los externos. La veracidad del intelecto no se puede ni debe demostrar, pero se puede mostrar a los que aceptan alguna verdad. Y la razón, en las inferencias, es infalible; sólo puede equivocarse *per accidens*, es decir, por

39 *Ibid.* pp. 288-289.

40 *Ibid.* p. 310.

motivos externos (como la pasión, la precipitación, etc.).⁴¹

El criterio objetivo es la evidencia. Ella se nos impone, porque nos da a conocer el objeto. La evidencia es la causa de la certeza, y se identifica con la verdad. La evidencia puede ser subjetiva u objetiva; la primera es la claridad con que la intuye nuestra mente; la segunda es la misma claridad del objeto, y es anterior a la subjetiva. De hecho, la única evidencia debería ser la objetiva. Ésta es inmediata cuando depende de los términos, es mediata cuando requiere alguna demostración. Pero siempre “la evidencia es el criterio que por su fuerza obliga al intelecto al asentimiento, y al que no le puede subyacer la falsedad”.⁴²

Otro criterio objetivo son los primeros principios. Son analíticos y son criterios firmísimos de la verdad. También los principios fácticos o experimentales. No hay un solo principio del que surjan todas las verdades, pero el principio mayor en la demostración ostensiva es: “Todo ente es lo que es, o su propia naturaleza”, y, en la demostración indirecta es el de no contradicción: “Es imposible que lo mismo sea y no sea según lo mismo”. Y ese principio de no contradicción es el primero para cualquier clase de demostración. Se puede aceptar que no sea el primero en el sentido de que el ostensivo es más básico. Y la verdadera fórmula del principio de

⁴¹ *Ibíd.* p. 320.

⁴² *Ibíd.* p. 325.

no contradicción es la que se ha dado, y no otras que suelen darse.⁴³

Siguen los criterios extrínsecos, como la autoridad divina y la humana, sobre las cuales Hugon coincide con los anteriores manualistas ya expuestos. Busca un criterio supremo de la verdad, el cual no se da en los principios, sino en la evidencia objetiva.⁴⁴ Trata, además, de lo relativo a la crítica de los argumentos y de la ciencia, pero nos bastan estos elementos fundamentales que nos ha aportado.

Como se ve, Hugon coincide con los dos anteriores tomistas. Añade, sin embargo, precisiones históricas y de terminología, lo cual es muy de agradecer.

Conclusión

Hemos podido ver que estos tres autores, al igual que varios otros de su momento, coinciden en mantener como criterio de verdad la evidencia, ya sea la del objeto, ya la de los primeros principios. Tal es la evidencia objetiva. Admiten también la evidencia subjetiva, la de la conciencia, pero como dependiente de la objetiva, la de los sentidos, los conceptos y, sobre todo, la de los juicios. Éstos pueden ser inmediatos, como los principios, en los que se capta el nexo entre sujeto y predicado; o mediatos, es decir, que necesitan un término

⁴³ *Ibid.* pp. 337-338.

⁴⁴ *Ibid.* p. 368.

medio que conecte sujeto y predicado, como ocurre en la argumentación o silogismo. Pero siempre es la evidencia, por la cual rechazan los métodos críticos de Descartes, Leibniz y Kant. Pero sobre todo los escepticismos, tanto antiguos como modernos.

Estos filósofos tomistas evitan cualquier compromiso con cartesianos y kantianos (e, incluso, todo acercamiento a ellos), a diferencia de lo que tratarán de hacer los tomistas lovanienses, con Descartes, y los tomistas trascendentales, con Kant. Vemos un tomismo muy en la línea purista, pero no tanto como el de Gilson, quien decía que la crítica del conocimiento era imposible e inválida en el tomismo, al que llama realismo metódico (en contra de la duda metódica de Descartes). Los tomistas que hemos reseñado sí piensan que la crítica es posible y hasta necesaria, y la colocan como segunda parte de la lógica, a diferencia de otros tomistas posteriores, que la ponen en la metafísica.

Capítulo 3: La crítica en algunos pensadores de la primera mitad del siglo XX

Introducción

Abordaré aquí a algunos filósofos dominicos que han estudiado el problema crítico o teoría del conocimiento en la primera mitad del siglo XX. Serán dos franceses: Réginald Garrigou-Lagrange y Marie-Dominique Roland-Gosselin, así como un italiano: Eugenio Teodolfo Toccafondi. Todos ellos filosofaban desde su formación en el sistema tomista.

Lo que veo como característico de ellos es el querer tomar en cuenta a los filósofos de su tiempo, en el que imperaba el idealismo. Garrigou-Lagrange atiende a ellos principalmente para combatirlos; Roland-Gosselin, para hacerles caso, y tratar de seguir un proceso sin tantos presupuestos realistas, dando la impresión de que deseaba hacer un camino semejante al de ellos, por lo que Étienne Gilson lo colocó entre los que hacían el “puente” (indebido en el tomismo) del idealismo al realismo; y Toccafondi se muestra como un escolástico que se esforzó por hacer que lo entendieran los que no eran de esa corriente adversa.

Garrigou-Lagrange

Uno de los que abordaron el problema crítico, en los albores del siglo XIX fue el padre dominico Réginald Garrigou-Lagrange, en un libro de 1909 sobre el sentido común. Nació en Auch, Francia, en 1877, y murió en Roma, en 1964. Estudió en el colegio dominicano de Saulchoir, pero también en La Sorbona y en Austria. Enseñó en el colegio de Saulchoir, de 1905 a 1909, y en el Colegio Angélico de Roma, desde 1909 (en que se inauguró) hasta 1960, en que se jubiló de profesor. Fue, asimismo, teólogo de la Santa Sede. Es considerado como uno de los mejores tomistas de su tiempo; pero, además, tuvo un buen conocimiento de los filósofos de esa época. Igualmente, sobresalió mucho en teología.

En ese que fue su primer libro trata de recuperar el concepto de sentido común, porque la filosofía de su tiempo lo rechazaba, tanto en su extremo materialista, el positivismo, como en su extremo espiritualista, el bergsonismo. Uno, por demasiado racionalista y empirista, y otro por intuicionista. En todos ellos ve como causa de su error su base nominalista.¹ Tiene, pues, el mérito de dar importancia al problema de los universales, el cual es un tema ontológico que fundamenta el lógico.

Nuestro autor recoge la noción de sentido común de la escolástica, en contra de Reid y de

1 R. Garrigou-Lagrange, *El sentido común. La filosofía del ser y las fórmulas dogmáticas*, Buenos Aires: Desclée de Brouwer, 1944, pp. 33 ss.

Jouffroy. Cita al cardenal Zigliara, y ve el sentido común en una perspectiva conceptualista-realista, como una cualidad de todos los hombres, que posee “de un modo confuso la solución cierta de los grandes problemas filosóficos”,² pero sin orden sistemático y sin poder justificar su certeza. Contiene las definiciones nominales o vulgares de los conceptos, de los que la filosofía conceptualista pasa a sus definiciones reales, a la luz del ser (que es el objeto formal de la inteligencia) y la metafísica (que es su desarrollo). Posee los principios supremos del conocimiento, y los ejerce de manera pre-filosófica en la vida cotidiana.

El sentido común contiene esas verdades como razón espontánea, y las pasa a la razón filosófica. Por eso hace rechazar sistemas como el materialismo y el inmaterialismo, el fenomenismo, el racionalismo puro y el empirismo puro, el intelectualismo absoluto y el libertismo, la moral del deber puro y la utilitaria, el panteísmo y el dualismo. En cambio, con sus definiciones nominales o vulgares, da pie para definiciones reales muy acertadas del cuerpo inanimado, del viviente, del sentiente y del hombre, como inteligente.³

La metafísica es ciencia suprema, que coordina a las ciencias positivas, las cuales sólo pueden clasificar las leyes particulares de los hechos con hipótesis provisionales. En relación con ellas, el sentido común es una metafísica incoativa, que ve en el ser los primeros principios especulativos y prác-

² *Ibíd.* p. 82.

³ *Ibíd.* pp. 92 ss.

ticos, así como las grandes verdades morales y religiosas.⁴ La filosofía desarrollará esas intuiciones.

Esos primeros principios que capta inicialmente el sentido común son el de identidad (“Todo ser es idéntico a sí mismo”), el de no contradicción (que es la forma negativa del anterior: “Un mismo ser no puede a la vez y bajo el mismo aspecto ser lo que es y no serlo”), el de substancia (“Lo que es, es uno y el mismo bajo sus modos de ser múltiples y transitorios”), el de la razón de ser (“Todo lo que es tiene su razón de ser, en sí mismo o en otro”), el de causalidad (“El ente en potencia no se reduce al acto sino por algún ser en acto”), el de finalidad (“Todo agente actúa por un fin” o “Toda potencia es para un acto”), que se funden en uno solo (“Todo lo que llega a ser exige una causa eficiente y una final”), y el de inducción (“La misma causa natural en las mismas circunstancias produce necesariamente el mismo efecto”, un ejemplo es el que el calor dilata el hierro). También el primer principio de la razón práctica (“Haz el bien y evita el mal”), y lo ve como un deber.

Tales principios son analíticos en el sentido aristotélico, a saber, “en ellos el predicado y el sujeto aparecen *a priori* unidos necesariamente por el verbo *ser*, que afirma bajo la *diversidad lógica* de los mismos su *identidad real en un mismo ser posible o actual*”.⁵ Los juicios analíticos son los que dependen de la sola captación de los

⁴ *Ibid.* p. 96.

⁵ *Ibid.* pp. 106-107.

conceptos. En eso consiste el análisis. En cambio, los juicios sintéticos exigen el conocimiento empírico de las cosas. Por no comprender que en ellos se expresa el ser real inteligible y no sólo el dato sensible, Kant tuvo que introducir la síntesis *a priori* y declararlos juicios sintéticos *a priori*, para que no se quedaran en lo puramente empírico y pasaran a lo intelectual (por ese elemento *a priori*, es decir, independiente de los sentidos). Pero son analíticos: la inspección de sus términos nos hace pasar del lado empírico al intelectual, sin necesidad e inventar un *a priori* que les haga eso.

Por la estricta necesidad que expresan, estos principios son inmutables, y de ahí que sean conocidos por todos. Y es que son necesarios para la vida racional; inclusive, sin ellos no se puede ejercer la práctica. A ellos se añaden las verdades científicas que se obtienen por inducción a partir de los hechos o fenómenos, pero que se establecen en leyes.⁶ Y se les suman las verdades morales más concretas, sin las cuales no es posible vivir en sociedad.

En los juicios del sentido común hay tres grados de certeza: *metafísica*, *física* y *moral*, según el objeto del que traten. Los de la escuela escocesa (Reid) y los de la ecléctica (Jouffroy) fallan porque fundamentan la filosofía en el sentido común, mientras que la escolástica lo apoya a él mismo en la filosofía del ser. Es decir, lo fundamenta en los principios metafísicos y éstos en la evidencia objetiva o en el ser evidente.

6 *Ibíd.* p. 119.

La inteligencia, por el retorno a sí misma, o reflexión, “se capta como potencia *intencional* o relativa a ese absoluto que es el ser y como determinable por él”.⁷ Primero conoce el ser y luego, por reflexión a partir de él, se conoce a sí misma. La idea se conoce después de conocer lo que representa (por eso puede decirse que el idealismo desconoce lo que es la idea, aunque suene paradójico). Así, se parte del no-yo para conocer el yo; y de ahí surge la división del ser en objeto y sujeto. Por eso hay evidencia objetiva y evidencia subjetiva.

Descartes y los idealistas sólo aceptan la evidencia subjetiva, porque creen que la inteligencia se conoce a sí misma antes de conocer el ser. Por eso yerran el “*Cogito ergo sum*” cartesiano (que en realidad dice “*Cogito, ergo sum cogitans*”, pero no conduce al ser, sino que deja en el mero pensar), y el fenomenismo kantiano, que piensa que conocemos el fenómeno y no el noumeno o ser en sí (el cual, más que ser real es un ser noético, sigue siendo un ser pensado). En cambio, en el conceptualismo realista, la evidencia objetiva se da en el principio de identidad, en su valor como ley del ser, no del solo pensar.⁸

Contra el principio de no contradicción, aristotélico, suele objetarse el carácter siempre cambiante de la realidad. Por eso Garrigou-Lagrange utiliza aquí la primera división del ser en acto y potencia. El cambio constante de la naturaleza se explica porque se da un continuo paso de la poten-

⁷ *Ibid.* p. 124.

⁸ *Ibid.* p. 125.

cia al acto; hay cosas que están en potencia y se actualizan, o cualidades que son potenciales y pasan a ser actuales.⁹ También la existencia del aspecto potencial y del aspecto actual en las cosas, en cuanto derivado del ser mismo, es un principio primerísimo.

Así, pues, nuestro autor puede afirmar que, si el principio de identidad es la ley fundamental de lo real, y si el devenir y lo múltiple se pueden explicar por la potencia (y el acto), el sentido común y la filosofía del ser, conjuntamente, han triunfado sobre el fenomenismo y la filosofía del devenir.¹⁰ Por el lado del ser, o del acto, la filosofía realista es muy clara; resulta oscura por el lado de la potencia, pero esta última da lugar al azar y a la libertad, lo cual es bueno y necesario. En definitiva, el sentido común vale lo que valga el principio de identidad. Es decir, el sentido común da a la filosofía la evidencia objetiva en la que se basa todo conocimiento.

Según se ve, entonces, la teoría crítica de Garrigou-Lagrange se basa en la evidencia, tanto de los hechos empíricos, como en la de los primeros principios, es decir, en lo sintético y en lo analítico. Primero se da lo sintético, porque así es la experiencia, y todo comienza con ella; pero su verdad se basa en lo analítico, en la claridad del ser y en la evidencia propia de los primeros principios.

⁹ *Ibid.* p. 130.

¹⁰ *Ibid.* p. 135.

Nuestro autor, por tanto, recoge la tradición más clásica tomista, la que ubica la crítica no en la lógica, sino en la metafísica, y que se basa en la evidencia objetiva como criterio de verdad. Conoce bastante a los filósofos de su tiempo, y dialoga con ellos, pero defiende su propio escolasticismo.

Roland-Gosselin

Marie-Dominique Roland-Gosselin (1883-1934) fue un dominico francés, que estudió en el colegio dominicano de Saulchoir, con el padre Ambroise Gardeil, y allí aparece en 1909 como titular de la cátedra de gnoseología. Editó y comentó el *De ente et essentia* de Santo Tomás, en 1926. Publicó un libro sobre Aristóteles en 1927. Otro sobre Avicena en 1930. Dejó otros más, pero el que aquí nos interesa es su *Essai d'une étude critique de la connaissance*, del que sólo escribió el volumen I, de 1932 (que dedica al P. A. Gardeil, que había muerto en 1931).

Gilson lo coloca entre los que admiten la crítica, que él rechaza como extraña a Santo Tomás. Y lo enumera entre los que quieren hacer un falso puente del idealismo al realismo, junto con Mercier, Maréchal y otros. Pero me parece que no es así, sino que Roland-Gosselin trata de tomar en cuenta la exigencia de la crítica en el momento en que él filosofaba. Eso es atender a la época histórica. Este dominico trató de dialogar con sus con-

temporáneos, y hacer la crítica con los menos presupuestos posibles, pero siempre aceptando que no podemos estar libres de ellos, so pena de filosofar en el vacío. En su exposición, va desarrollando el dinamismo del pensar, quizás como concesión a Joseph Maréchal, que es uno de los pocos autores a los que cita.

En la introducción de ese libro, nuestro autor coloca la crítica del conocimiento en la metafísica. Es la nueva o recuperada conciencia de que no pertenece a la lógica, sino a la metafísica. La metafísica misma depende, en su validez, de la crítica; pero ésta depende de aquélla en su fundamentación. De hecho, se apoyan la una a la otra, pero en diferente sentido.¹¹ La historia atestigua que el movimiento natural del espíritu fue comenzar por la metafísica. Después se ejerció sobre ella la reflexión y la crítica. La filosofía se critica a sí misma a partir de sus propios conocimientos. Así, en un orden cronológico, es primero la metafísica, pero en un orden lógico lo sería la crítica. Sin embargo, eso vale solamente en la exposición, no en la inducción.

Nuestro autor habla del método del idealismo y de las conclusiones de éste, ya que no se puede hacer nada si se niega la capacidad del entendimiento o se duda de él. El dominico francés pretende no prejuzgar ni del idealismo ni del realismo, sino darles la misma oportunidad.¹² Dejando

11 M.-D. Roland-Gosselin, *Essai d'une étude critique de la connaissance*, I: Introduction et première partie, Paris: Vrin, 1932, p. 10.

12 *Ibid.* p. 13.

de lado la duda metódica, cree que se puede hacer crítica sin renunciar a las persuasiones del buen sentido y de su fe. Varias veces aludirá a ese buen sentido (*bon sens*), lo cual lo coloca en la línea de Garrigou-Lagrange, del sentido común. Roland-Gosselin rechaza el escepticismo radical, pues lo apartaría de lo que desea hacer.¹³ Se requiere cierta confianza en la verdad y la certeza del conocimiento.

La crítica tiene derechos y peligros. Tiene derecho a buscar el éxito, pero tiene el riesgo de no alcanzarlo. Puede confiar en los datos del buen sentido en su punto de partida, pero como objeto obligado de su reflexión. Su método es el de la reflexión analítica, que espera llegar, “a través de las manifestaciones individuales e históricas del pensamiento, hasta sus condiciones esenciales”.¹⁴ Tiene una confianza provisional en su valor, de otro modo no se podría avanzar.

Para determinar el punto de partida y el método, señala que la pregunta, más simplificada, es “¿qué es conocer?”. Se trata de relacionar el sujeto y el objeto, en el acto de conocimiento.¹⁵ Las condiciones del conocimiento incluidas en el problema planteado son que haya ciertos presupuestos, pero los menos posibles. Sin embargo, son ineludibles. No nos preguntaríamos qué es conocer, si no tuviéramos ya ciertos conocimientos. Pensamos el conocer como un ser, aunque no

13 *Ibid.* pp. 16-17.

14 *Ibid.* p. 19.

15 *Ibid.* p. 22.

sepamos determinarlo. También suponemos las nociones de sujeto, objeto, relación, función y valor, principalmente (junto con algunas otras). Nuestro objeto es el conocimiento en general, y nuestro método es el pensamiento reflexivo. Esta reflexión de la conciencia nos hace ver que tenemos que someternos al principio de no contradicción. Hay un lado psicológico y otro lógico.

No basta un método intuitivo, porque es necesaria la reflexión, como lo atestigua Leibniz. Tampoco un método deductivo, porque falta la experiencia; sería un racionalismo absoluto. Además, nuestro autor introduce el concepto de analogía: hay diversos sentidos de la palabra “conocer”, como del término “ser”. Por ejemplo, hay un conocimiento empírico, otro intelectual, otro demostrativo, otro hipotético, etc. Y en el ser hay un aspecto de acto, otro de potencia, otro de relación, otro de función, otro de valor, etc. Por eso resume, diciendo: “En este momento inicial, el pensamiento se aparece a él mismo metido en una investigación activa, en la que datos empíricos y relaciones lógicas concurren a dar un sentido al impulso que comanda la investigación, en la que antecedentes psicológicos y lógicos unificados en el acto de pensar se unen también en él a la luz de la visión interior que, mejor que todo, cualifica y denuncia el conocimiento, en el que al final el pensamiento del ser domina toda marcha puntuando con su signo las preguntas y las respuestas”.¹⁶

¹⁶ *Ibíd.* pp. 30-31.

Roland-Gosselin delimita el campo de aplicación de la crítica, pues no pretende abarcar todos los tipos de conocimiento (filosófico, científico, religioso, estético, etc.), sino el conocimiento en general, al que accedemos en la vida ordinaria: la sensación, las ideas universales y los primeros principios, ya que hasta el conocimiento más científico los presupone. Se parte de la sensación y se pasa a la inteligencia, pues la reflexión es más propia de ella. Además, el juicio “puede ser considerado como el acto del espíritu en el que la función de conocer encuentra su uso perfecto”.¹⁷ Se encuentra en todos los tipos de conocer, y se expresa en la proposición. En el juicio el objeto se presenta explícitamente como diferente del pensamiento y hasta opuesto a él (*i.e.* le opone resistencia).

La relación del conocimiento se da entre el sujeto y el objeto en el juicio. Hay que ver de qué naturaleza es esa relación. Es nuestra meta y nos guiará, y nos impondrá el método. Si el idealismo se ha quedado en el sujeto, el realismo, aun cuando ha privilegiado el objeto, nunca ha pretendido eliminar el sujeto. Sólo pasa en el neo-realismo; pero el que ha predominado ha sido el idealismo (en el tiempo de nuestro autor), a pesar de sus oscuridades y de ir contra el buen sentido.

Al igual que el idealismo, partiremos del juicio como relación del sujeto con el objeto, pero le iremos dando lo que dicta el buen sentido. Sin embargo, lo haremos por medio de una filosofía

¹⁷ *Ibid.* p. 33.

crítica, basada en la reflexión.¹⁸ Es decir, pasamos del buen sentido a la crítica filosófica, mediante un análisis crítico del juicio, para ver en él la naturaleza, la función y el valor del conocimiento.

Nuestro examen se aplica, pues, al juicio (esto es, al conocimiento intelectual) y sus condiciones generales. Aborda los elementos que lo componen. Para lo cual busca lo que determina al juicio verdadero. Su determinación se da en que afirma o niega; hace una atribución, con valor de verdad.¹⁹ Esa verdad, sin querer prejuzgar, consiste en que el objeto al que se refiere el juicio es tenido como *ser*. Si afirmo, digo que a ese objeto se le aplica “esto es”; y, si niego, digo que no se le aplica. Incluso el juicio hipotético se relaciona con lo que es. Vemos el objeto como ser. Pero el ser afirmado posee variedad, de la que ya hablaba Aristóteles (la analogía). El concepto de ser tiene una prioridad lógica sobre los demás conceptos. Se ve en “Algo es” o “Esto es”. Es el juicio de existencia, después vendrán las otras especificaciones (si es piedra, árbol, animal, etc.). El juicio tiene un poder de unificación: entre el ser y la proposición, entre los términos que la forman y entre los conceptos que representa. El juicio es, ante todo, unidad.

Pero, también, el juicio es evidencia; es como una iluminación con la que la inteligencia se hace consciente de la unificación judicativa. La que

18 *Ibíd.* p. 36.

19 *Ibíd.* p. 41.

hace entre el sujeto y el objeto. Es lo que da el valor de verdad al juicio. De ahí viene la distinción entre juicios analíticos y sintéticos; estos últimos son empíricos, y los otros no. La evidencia es la fuerza del “aparecer”. Es la relación de la proposición con “lo que es”. Esto no presupone el origen del conocimiento, sea por ideas innatas o sea por adquiridas. Pero más importante que tener conceptos es conectarlos en juicios. A saber, es decir que la cosa existe. Todo lo demás es posterior al concepto de ser. De la relación con el ser le viene al juicio el valor de verdad. Y de su aparecer le viene la evidencia. “En consecuencia, todo juicio supone en el origen, al menos lógico, de la actividad del sujeto una ‘evidencia del ser’, y exige, para estar plenamente determinado, una ‘evidencia’ del nexo de la atribución, por medio de la cual él se expresa, en ‘lo que es’”.²⁰

El ser es principio y término del juicio, pues el objeto del conocimiento es un ser. Su aceptación o no como ser va contenido en la cópula. De ahí se desprende el *ser verdadero* del juicio, pues es su valor de verdad. Es la relación con el ser, a través de la atribución de ser que se hace con la cópula. El sentido positivo y primero del ser es el de *ousía* (Aristóteles), entendida no como substancia todavía, sino como “real”, “lo que es”, “lo que existe”.²¹ Ya en “Cierta cosa es” vienen el sujeto y el predicado, la esencia y la existencia. Son aspectos del ser. Pero el ser o la existencia es propiamente el

²⁰ *Ibid.* p. 51.

²¹ *Ibid.* p. 65.

“ser”. Es lo que expresa el juicio, porque, al dar a un sujeto una esencia, le está añadiendo su existencia. En el juicio, el ser tiene prioridad sobre la relación y sus correlatos (el sujeto y la esencia).

De la unidad del juicio depende su evidencia, ya que ésta se basa en la “fuerza” del vínculo. Es una unidad objetiva, esto es, que refleja la del ser. Los grados de objetividad son grados de ser. Es como el objeto se me manifiesta, como se me aparece (fenómeno). Pero el ser fenoménico me remite al ser real. Todos los tipos de ser remiten al ser real. De todo esto se sigue que “el ser real existe y la inteligencia lo puede conocer tal como es”.²² El autor concluye que la función primaria de la inteligencia es pensar lo que es, por naturaleza sabe lo que es ser.

Pasa, después, a los juicios primeros o primeros principios. Se dan en relación con el ser. El de no contradicción, el de identidad y el de razón se formulan con respecto al ser. La incoherencia de la afirmación y la negación simultáneas juzga la coexistencia del ser y del no ser. Es el ser, que se nos impone, se nos da a ver (evidencia). Ese principio expresa una propiedad del ser. Y es indispensable para el pensamiento. Ser y no ser se excluyen, pero solamente bajo el mismo respecto y al mismo tiempo.

El principio de identidad es complementario del anterior. Son dos aspectos de la misma propiedad del ser. Uno es negativo y el otro positivo,

²² *Ibid.* p. 80.

pero simultáneos (no vale la pena preguntarse cuál es anterior).²³

El principio de razón, formulado por Leibniz, y que ontológicamente es “de razón suficiente”, establece la inteligibilidad del ser. En él suele fundarse el principio de causalidad: todo ente exige una razón suficiente, en sí mismo o en otro, y ésta es su causa.

Tales principios valen para todas las modalidades del ser (real, pensado, posible, etc.). El ser como conocido se conecta, así, con el ser real. Por eso el principio de razón conecta con el realismo, y por eso el idealismo se queda en la inteligibilidad, sin pasar a lo existente. De ahí que nuestro autor pueda concluir que “por la noción del ser, que es el objeto primero y necesario, el sujeto puede ser puesto en relación de conocimiento con lo real”.²⁴

El autor conecta la noción de ser con los juicios de existencia. Ellos atribuyen el hecho de existir. Por eso los comprende mejor el empirista que el racionalista. Es como, por reflexión, captamos la existencia del yo. Y también la del Absoluto, porque vemos la contingencia, que nos remite a la necesidad del ser, o lo contingente que nos remite a lo necesario. El yo es contingente, y nos remite a un Ser Necesario, al Absoluto. Es aquí, también, donde surge y se aplica el principio de causalidad. Porque el Absoluto es la causa del ser.²⁵ Así, el yo

²³ *Ibid.* p. 90.

²⁴ *Ibid.* p. 98.

²⁵ *Ibid.* p. 125.

y el Absoluto son principios del juicio. De cosas que existen por otro pasamos a un ser que existe por sí mismo. El pensamiento implica la existencia del Ser Absoluto. Y es una aplicación de la analogía del ser, pues ella nos hace inteligible un ser necesario que funda al contingente.²⁶

Finalmente, el autor conecta la evidencia con la objetividad. Habla de diversos tipos de evidencia, que son los criterios de la verdad, objeto de la criteriología. En el juicio se da una unidad intencional que es, propiamente, una unidad objetiva.²⁷ Es decir, ontológica, porque corresponde al ser. Por eso se trata de una metafísica del conocimiento. Hay un deseo de conocer, que es un apetito natural de la inteligencia, y un apetito natural no puede ser defraudado, es decir, no puede ser vano, tiene que poder satisfacerse. Es el dinamismo de la inteligencia, que se abre al ser en toda su extensión.²⁸ Hasta llegar al ser de Dios.

Así termina su discurso el P. Roland-Gosselin, quien llega hasta Dios, y al final lo pone como garante de la verdad del conocimiento humano. Pero ha seguido un proceso, el del conocer desde sus estadios más ínfimos y desprejuiciados, como el de la sensación, hasta lo más alto del intelecto, que es el de los primeros principios, pero pasando por el juicio, ya que son formas de él. Se basa en la evidencia, y no parece ser de los que postulan un “puente” entre el subjetivismo y el objetivismo,

²⁶ *Ibíd.* pp. 131-132.

²⁷ *Ibíd.* p. 154.

²⁸ Aquí parece seguir al P. J. Maréchal, a quien cita en p. 154.

o entre el idealismo y el realismo, como los de la escuela de Lovaina, cosa de la que parece acusarlo Gilson. Se muestra más bien seguidor del tomismo clásico o tradicional, pero en intenso diálogo con los filósofos de su tiempo, esto es, de las tres primeras décadas del siglo XX, hasta 1930.

Toccafondi

Eugenio Teodolfo Toccafondi fue un dominico italiano. En 1934 enseñaba en el Colegio Angelicum de Roma. De sus clases surgió *Il problema della realtà e l'inizio della metafisica critica*, Roma: Angelicum, 1934, opúsculo de 50 páginas. También el libro *La ricerca critica della realtà*, que tiene el prólogo fechado en 1940, pero es de 1941;²⁹ y unos apuntes de *Critica*, de principios de los años 60, que exponen sus ideas en un lenguaje más escolástico. Vale la pena atender a estos dos últimos, ya que en los apuntes resume sus ideas con más nervio y en el libro las expresa de manera más asequible al lector no familiarizado con ese lenguaje escolástico, e incluso acercándose a la comprensión del lector moderno. De hecho, en ellos refiere a menudo el libro *La ricerca critica della realtà*, y remite a él. También escribió otros trabajos sobre filosofía, principalmente de metafísica.

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

Nuestro autor comienza sus apuntes señalando que esta disciplina ha recibido varios nombres, pero que los más indicados son “crítica del conocimiento”, “metafísica crítica” y “gnoseología” (porque “epistemología” se aplica a las ciencias). Puede definirse como la ciencia filosófica que inquiere el valor del conocimiento humano, esto es, la ciencia de lo verdadero como conocido, que se sigue del ente como ente, o ciencia del ente bajo la razón de verdadero como conocido. Así, su objeto material es el conocimiento humano o todo ente sobre el que éste puede versar. El objeto formal *quod* (o *ratio formalis quae*) es el valor del conocimiento humano o lo verdadero en cuanto conocido. Y el objeto formal *quo* (o *ratio sub qua*) es la abstracción positiva de tercer grado, la propia de la metafísica. Por eso no pertenece a la lógica ni a la psicología, sino a la metafísica, ya que versa sobre el ente en cuanto ente bajo la razón de verdadero, y sobre la verdad formal o lógica, la cual depende de la ontológica o trascendental.³⁰ Se coloca, pues, en la línea de los que ponen la crítica del conocimiento como parte de la metafísica.

La verdad es la adecuación del intelecto y la cosa.³¹ Pero una adecuación no física, sino intencional. La verdad formal es la del intelecto con la cosa, y la trascendental es la de la cosa con el intelecto (principalmente el divino). Y la verdad

30 E. T. Toccafondi, *Critica* (apuntes), Romae: Institutum Angelicum, 1961, p. 2.

31 Sto. Tomás, *Cont. Gent.*, lib. I, cap. 59.

moral es la veracidad. La verdad formal o lógica es la que pertenece a la crítica (pero relacionada con la ontológica o trascendental). Y es la del intelecto que hace *juicio*, y de la cosa en cuanto existente, no sólo de su noción o idea.

La sede de la verdad lógica o formal es el intelecto en cuanto juzga, porque así tiene la forma del conocimiento. Compone y divide, afirma o niega, y así conecta el sujeto con el predicado, en lo que se ve la conformidad con la cosa. Conocer esa adecuación es conocer la verdad. Y se la conoce *in actu exercito*, no requiere que se la conozca *in actu signato*. Conocer algo *in actu exercito* es conocerlo en sí mismo, conforme a lo conocido; conocer algo *in actu signato* es afirmar que el objeto es como lo pensamos, cuando digo que el objeto de mi concepto objetivo es conforme con mi concepto formal, es terminar el conocimiento no sólo en el objeto, sino en la relación de conformidad (entiendo mi conformidad o mi intelección). Aquí mi objetivo no es la conformidad, sino la cosa, que veo que se conforma a mi concepto. Así, la verdad lógica o formal se encuentra primeramente sólo en el acto del juicio del intelecto.³² Porque sólo en él se da la adecuación (del intelecto con la cosa) como conocida.

Con respecto a la verdad, hay varios estados de la mente: ignorancia, error, duda, opinión, certeza y evidencia. La certeza es una forma de adhesión de la mente a algún cognoscible sin miedo a

32 E. T. Toccafondi, *Critica*, ed. cit., p. 4.

errar.³³ Puede ser metafísica, física o moral, las cuales ya conocemos.

La evidencia es cierta claridad (*perspicuitas*) que el objeto manifiesta a la mente.³⁴ Es algo objetivo, pues se trata de la verdad ontológica de la cosa que causa en la mente la verdad lógica. Y la evidencia es el criterio supremo de verdad. Ella puede ser inmediata e intrínseca (como la claridad de los primeros principios, que brillan sin mediación alguna), o intrínseca pero mediata (como la de las conclusiones, que brillan con mediación lógica a partir de los principios), o mediata y extrínseca (la que se da por fe o autoridad).

Acerca del conocimiento reflejo, nuestro autor analiza el concepto de reflexión. Es el conocimiento del conocimiento y, sobre todo, del sujeto cognoscente. Ya que necesita del conocimiento de algún objeto, es siempre indirecto. La reflexión puede ser vulgar o científica (filosófica). Puede ser propia o impropia. La impropia se da cuando la ejerce una facultad distinta de la que realiza el primer conocimiento, como el intelecto afectando el acto de la voluntad. La propia se da cuando la realiza la misma facultad. Puede ser amplia o estricta. La primera es el reconocimiento de un objeto. Si se hace por el mismo acto, es implícita o funcional; si con un mismo conocimiento, es explícita o intencional. Si se hace de modo analítico, es hetero-conocimiento; si de modo sintético, es hete-

33 Sto. Tomás, *Cont. Gent.*, lib. III, caps. 3 y 39.

34 E. T. Toccafondi, *Critica*, ed. cit., p. 6.

ro-reconocimiento. La reflexión estricta es conocimiento del conocimiento que alcanza al sujeto cognoscente. Puede ser, también, implícita o funcional, si se hace con el mismo acto de conocimiento; y, si con otro, es explícita o intencional. Si es analítica, es auto-conocimiento; si es sintética, es auto-conciencia.³⁵

Sobre el conocimiento crítico, el autor distingue entre pensamiento acrítico, proto-crítico y crítico; el primero carece de crítica y es ingenuo; el segundo es virtualmente crítico; y el tercero inquiere las causas, la naturaleza, el ámbito, la posibilidad y los límites de los anteriores. En el conocimiento vulgar la estimación del valor es sumaria e imperfecta; en el conocimiento directo la estimación del valor es sumaria pero perfecta; y en el conocimiento reflejo la estimación del valor es crítico de manera propia.

Pasando a la naturaleza de la crítica o gnoseología, nuestro autor dice que toda la filosofía es crítica en el acto ejercido del conocimiento, o proto-crítica. Pero el concepto genuino de la crítica es que sea una parte de la filosofía que estudia el acto de conocer. Así, es parte de la metafísica.³⁶ Ésta comienza por la crítica, la cual tiene como objeto el ente, pero sólo como conocido, *i.e.* el ente en su relación con el conocimiento y el conocimiento en su relación con el ente.

El problema gnoseológico existe y es auténtico, *de facto* y *de iure*. Es el conocimiento mismo que

³⁵ *Ibid.* p. 8.

³⁶ *Ibid.* p. 11.

se pone, reflexiva y deliberadamente, en cuestión.³⁷ Los términos del problema son: la realidad, la verdad y la falsedad, la duda y la certeza, la inmanencia y la trascendencia. Y se examina el significado de cada uno. Además, se distingue entre la fenomenología del conocimiento y el dato metafísico del conocimiento.

Por lo que hace a la naturaleza del problema gnoseológico, éste trata de la realidad en cuanto es conocida, por eso pertenece a la metafísica; además, la estudia en el juicio, y señala su trascendencia, esto es, que no se queda en lo pensado, sino que pasa a lo real.³⁸

En lo tocante al planteamiento del problema crítico y al comienzo de la gnoseología, se trata del problema del juicio y su valor o certeza. Por eso Toccafondi sostiene un “certitudinismo crítico”, pues parte del punto de encuentro entre el ente y el conocimiento, o del acto de conocimiento que posee certeza.³⁹

Tal “certitudinismo crítico”, por defender la certeza, va contra el escepticismo y, por ser crítico, va contra el dogmatismo. Se formula de modo negativo: *el acto de conocimiento no está destinado a ser falso*. Esta formulación negativa es virtualmente crítica, pues adopta la mediación entre el sujeto y el objeto, y la analiza. Es, pues, análisis crítico del valor de la función cognoscitiva judicativa. Así encuentra de modo crítico la

37 *Ibíd.* p. 14.

38 *Ibíd.* p. 20.

39 *Ibíd.* p. 24.

adquisición de la verdad como valor del conocimiento.⁴⁰

En otras palabras, da solución al problema gnoseológico por la revisión crítica del valor proto-crítico del juicio directo. En efecto, afirma el ser de las cosas y toma conciencia del modo en que se posee inmanentemente el objeto trascendente. Esto se da en tres momentos: 1) con la revisión crítica que mira la inmanencia, la cual es necesaria para conocer; 2) con la revisión crítica que mira la trascendencia, por la que se ve que no se tiene la cosa en sí, sino una imagen análoga suya; y 3) con la revisión crítica que mira la armonía entre la inmanencia y la trascendencia, para lo cual basta la conciencia crítica.⁴¹

Pasa entonces nuestro autor a la prueba crítica de la existencia actual de la primera verdad y de la primera realidad eterna, o de la eternidad positiva del acto como fundamento último de las verdades eternas con eternidad negativa. Es que el ente, para existir, necesita de un Acto Puro, y de él dependen las verdades del ente. Y éstas tienen eternidad negativa, porque abstraen del tiempo, del lugar y de la materia.⁴² Y son las leyes que mensuran al ente y, por lo mismo, a nuestro pensamiento. Aquí Toccafondi está desembocando en Dios, como garante de la verdad, basado en las verdades eternas, lo cual nos suena un tanto a San Anselmo y a Raimundo Lulio.

40 *Ibid.* p. 26.

41 *Ibid.* p. 35.

42 *Ibid.* p. 38.

Así resulta para nuestro autor el valor crítico del conocimiento, es decir, la verdad. En efecto, por todo lo anterior, concluye que la verdad es el valor del pensamiento. La verdad es la adecuación del intelecto y del ente; pero se da la prioridad del ente con respecto al pensamiento, sólo que establecida por el análisis crítico de la razón íntima de la verdad; pues la verdad se funda en el ser de la cosa, es decir, de la verdad de las cosas (ontológica o trascendental) se pasa a la del intelecto (lógica o formal). Y esta verdad formal es la plena conciencia crítica del conocimiento y de su valor. Se podría, incluso, decir que es la verdad de la verdad.⁴³

Quizá lo más característico de Toccafondi es que dirige su crítica del conocimiento a la adquisición de la certeza, y de ella obtiene la verdad. Y, además, que llega a Dios, no sólo como algo que se deduce de su camino por el conocer y su apertura, sino incluso como garante de esa verdad, al ser el fundamento de las verdades eternas y éstas de los primeros principios y de las leyes científicas.

Conclusión

Hemos visto en estos autores el deseo de plantear el problema crítico como genuino e importante. Todos ellos lo colocan ya no en la lógica, sino en la metafísica. Garrigou-Lagrange lo resolvió con el concepto de sentido común, el cual nos

⁴³ *Ibid.* p. 42.

hace ver la evidencia de los juicios de hecho y de los primeros principios. Roland-Gosselin trató de seguir de manera cercana el proceso que recorrían los idealistas, esto es, transitar el proceso del conocimiento para que su propio dinamismo lo llevara a la aceptación de la evidencia de la verdad. De esa manera llegó a Dios. Toccafondi implementó un “certitudinismo crítico”, según el cual parte de que hay certezas, pero que hay que aplicarles la crítica. También se basa en la evidencia, de los hechos y de los principios. De esa manera llega al yo, que es contingente y exige un ser necesario. Este último es Dios, al que pone como garante de la verdad misma, a partir de las verdades eternas.

Capítulo 4: La crítica en algunos pensadores de la segunda mitad del siglo XX

Introducción

Ahora escribiré el problema crítico en algunos dominicanos de la segunda mitad del siglo XX. Se buscaba actualizar el tomismo, y por eso se dialogó con los filósofos contemporáneos no escolásticos, y con los tomistas trascendentales, que trataban de seguir la línea kantiana, como Bernard Lonergan. Se trataba de dialogar con los filósofos analíticos y con los teóricos de la posmodernidad, ya que algunos de cada una de esas corrientes hacían crítica del conocimiento.

Me referiré, por ello, a tres pensadores que fueron mis maestros. Uno de ellos fue el padre Louis-Bertrad Geiger, de la Universidad de Friburgo (Suiza) y otro fue el padre Francisco Quijano, del colegio o estudiantado de nuestra provincia dominicana de México. Ellos fueron profesores míos. También hablaré del padre Rafael Ávalos, que fue mi maestro de manera indirecta, no en el aula, sino por sus charlas, tan enjundiosas. Luego trataré de señalar cómo traté yo de aprovechar esas enseñanzas e ir abriéndome paso hacia otros pensamientos.

Louis-Bertrand Geiger

Louis-Bertrand Geiger fue un dominico francés (1906-1983) que, enseñó en Francia, en Canadá y en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Friburgo, Suiza, donde estudié en 1973-1974. Tenía unos apuntes de *Crítica*, y fueron los que me tocaron como texto para sus lecciones.

En ellos plantea con mucha delicadeza el problema crítico. Inicia con los sentidos de la palabra “crítica”. Entre ellos escoge no el que se refiere a la verificación de conocimientos, ya sean espontáneos o científicos, para controlar su validez o corregirla, sino el de un estudio destinado a descubrir las condiciones de posibilidad de ciertos conocimientos.¹ Es lo que suele llamarse “filosofía trascendental”, la cual rompe deliberadamente con la anterior, a la que califica de “dogmática”.

Así, el sentido de la expresión “crítica del conocimiento” es el de una investigación que supone: “1) un *objeto* a apreciar, es decir, el conocimiento; 2) objeto que debe entonces encontrarse realizado en diversos grados de perfección, comportando la exigencia y la posibilidad de una realización perfecta; 3) una norma de apreciación; 4) el conocimiento de esta norma por el que efectúa la crítica”.²

1 L.-B. Geiger, *Cours de critique*, Fribourg: Université de Fribourg – Section de Philosophie, 1969 - 1970, p. 8.

2 *Ibid.* p. 10.

Esta crítica del conocimiento es no la verificación de conocimientos concretos, sino la verificación y la apreciación del conocimiento como *actividad* del sujeto. Pero tiene sus aporías, a saber la acusación de inutilidad e, incluso, la de imposibilidad. Se considera inútil porque, de alguna manera, todos sabemos lo que es conocer; en cierta medida nos damos cuenta de cuándo un conocimiento es verdadero y cuándo es falso, lo cual hace infructuosa la reflexión sobre eso. Es decir, no se puede conocer sin saber qué es conocer, lo cual es redundante. Además, se juzga imposible, porque “el acto de conocimiento es esencialmente, como hemos dicho, la presencia a un objeto que se manifiesta y se da o se hace presente. Verificar o apreciar un acto tal, sería entonces verificar la cualidad de esa relación entre el sujeto y su objeto, verificar por ejemplo si el sujeto capta bien el objeto tal como es, o si está bien presente como debe ser. Pero una verificación así entendida es evidentemente imposible”.³ Es decir, supone una actividad contradictoria, una reflexión que se reduce a ser una conciencia concomitante, último límite de la regresión reflexiva, examen de un acto vacío de contenido, o de un objeto conocido sin ser objeto de ningún acto.

Para resolver esas aporías, Geiger establece que: 1) Se busca la razón de ser de nuestros actos cognoscitivos, para ver su corrección; el objeto de la crítica es el conocimiento y su método es la reflexión. 2) Conocer es saber, porque comienza

³ *Ibíd.* pp. 18-19.

siendo una *certeza*, por cuanto implica juicios en los que afirmamos o negamos algo, y estamos seguros de ello; es decir, en el juicio no nos contentamos con la relación entre nuestro intelecto y un objeto, sino que también afirmamos nuestra convicción fundada de la exactitud de nuestro conocimiento —todo juicio implica esa apreciación y, por lo tanto, crítica. 3) Partiendo de nuestras representaciones, pasamos a la realidad trascendente, basados en la coherencia de nuestros juicios y en su correspondencia con las cosas. 4) Ese darnos cuenta de la trascendencia es decir que la certeza implica una *evidencia* del conocimiento; sobre todo para contrarrestar el error. 5) Sus límites residen en que toda crítica requiere una teoría del conocimiento, sin ella no puede proceder; de entender el conocer pasamos a ver su justificación como capaz de la verdad.⁴

En cuanto a la norma o criterio con el que se debe medir la adecuación del conocimiento, “nos encontramos aquí en el límite de la regresión o de la reflexión. Es imposible conocer sin poner el acto que es visualizado de un objeto y que no es accesible directamente más que a la conciencia concomitante”.⁵

Geiger se basó en la evidencia como criterio de certeza y de verdad. Era un gran historiador de la filosofía, sobre todo medieval, y con ese espíritu hizo en su curso la historia de la teoría crítica del

⁴ *Ibíd.* p. 41.

⁵ *Ibíd.* p. 21.

conocimiento. Por eso añadió una síntesis histórica de la crítica, desde los griegos hasta los contemporáneos. Después se centró en la crítica de las ciencias humanas. Pero eso, más que una crítica del conocimiento, era una epistemología, en el sentido de visión de la ciencia, más aún, de un determinado grupo de ciencias. Ya con eso hizo mucho. Aportó fineza en el planteamiento del problema y breves pistas de solución, y, sobre todo, la conciencia de su historia, de su proceso a través de los filósofos concretos.

Rafael Ávalos

Rafael Ávalos Robles fue un dominico mexicano que nació en 1927 en La Piedad, Michoacán, y murió en la Ciudad de México, en 2013. Estudió en el convento de San Esteban, Salamanca, España. Enseñó en el colegio dominicano de León, Guanajuato, de 1961 a 1971, y en el de la Ciudad de México, en 1971. Elaboró unos apuntes de *Crítica*, que me parecieron muy buenos.

En ellos hace una descripción histórica de la duda metódica de Descartes, encontrando una continuación de la misma, pero de manera distinta, en Leibniz. Luego se centra mucho en Kant. En la parte sistemática, sostiene que la crítica pertenece a la metafísica, no a la lógica ni a la psicología. Supone que la crítica debe partir de conocimientos ya obtenidos, concretamente de la física, para reflexionar sobre ellos, y sopesar su valor

de verdad. En eso consiste el proceso de la crítica del conocimiento.

En esos apuntes, Ávalos trata del sentido de la crítica, su lugar en el sistema de la filosofía, su necesidad, su naturaleza, sus propiedades y su división en tratados. Pasa después a formular el problema crítico, ataca el escepticismo, el relativismo, el idealismo y el anti-intelectualismo, y termina sosteniendo el realismo tomista, con la defensa del conceptualismo, del principio de no contradicción y del principio de causalidad.

En cuanto al sentido de la crítica, establece que, más que en la duda (como la de Descartes), nuestro estudio se basa en la *aporía* de Aristóteles o el *dubium* de Santo Tomás. Es decir, no es una suspensión completa del juicio (ni siquiera metódica), porque ésa es ficticia, sino el planteamiento de un problema a resolver. Su lugar es la metafísica, porque la crítica fundamenta la ontología, aunque también la ontología fundamenta a la crítica, pues le proporciona los conceptos básicos y los primeros principios.⁶ Asimismo, sostiene que no hay círculo vicioso ni contradicción en que se fundamenten la una a la otra, ya que lo hacen de diferente manera. Una desde la realidad o el ser, y otra desde el pensamiento o el conocer (es la misma metafísica examinando sus problemas). Además, acepta que la crítica es necesaria y, por lo mismo, existente, ya que no podemos hacer filosofía sin ella.

6 R. Ávalos, *Apuntes de crítica o teoría del conocimiento* (mimeógrafo), León, Gto.: Estudiantado Dominicano, 1961, p. 15.

La naturaleza de la crítica es ser un hábito especulativo, y éste se especifica por su objeto. El objeto material es el conocimiento humano. El objeto formal *quod* es la verdad, porque es lo que busca en su materia.⁷ Y el objeto formal *quo* es el tercer grado de abstracción, el cual es el propio de la metafísica. Por eso, aunque la crítica tiene la propiedad de estar subordinada a la ontología, también tiene la de ser sabiduría, por lo mismo que es metafísica. Su división se da según el objeto, que son los actos del conocimiento: la sensación, la simple aprehensión o concepto, el juicio y el raciocinio. Es crítica de cada uno de esos elementos y sus tratados son los correspondientes a ellos.

El planteamiento del problema crítico es: ¿puede el hombre conocer la verdad? O ¿alcanza el ser real por el intelecto?⁸ Su método es reflexivo, tiene que reflexionar sobre su acto. Los sentidos no reflexionan sobre ellos mismos, pero el intelecto sí; lo hace principalmente a través del juicio. En efecto, examina la legitimidad de la unión entre sujeto y predicado, que es donde se ve la que se da entre el sujeto cognoscitivo y el objeto a conocer. Nuestro autor rechaza el escepticismo, que sólo se puede atacar por redargución, esto es, reduciéndolo al absurdo; lo mismo pasa con el relativismo, que es una especie suya.⁹ Ávalos dice que el idealismo incurre en contradicción sistemá-

7 *Ibíd.* p. 17.

8 *Ibíd.* p. 20.

9 *Ibíd.* pp. 27-29.

tica, porque hace imposible la filosofía misma; también rechaza el anti-intelectualismo, sobre todo el de los existencialistas, vigentes en su momento.

Nuestro autor defiende el realismo tomista, primeramente al nivel de los sentidos, porque ellos son ingenuos, no mienten; el error no se da en ellos, sino en el juicio. En cuanto al concepto, como preparación del juicio, Ávalos defiende el conceptualismo en el problema de los universales, esto es, el realismo moderado del Aquinate.¹⁰ Al nivel del juicio, defiende el principio de no contradicción, que es el fundamental. Dice que es evidente, esto es, analítico, pero que también se puede considerar como sintético *a priori*; pero no como Kant, sino pensando que supera lo empírico por la misma intervención del intelecto sobre los datos de los sentidos, sin necesidad de ninguna forma *a priori* (que es con lo que Kant quería superar lo meramente empírico).¹¹ Nuestro autor defiende, asimismo, el principio de causalidad, como también analítico. Su prueba del mundo real procede diciendo que, así como por el lado del sujeto tenemos certeza especulativa de la existencia de nuestros actos y de nuestro yo, de manera igual, por el lado del objeto tenemos certeza especulativa de la existencia del mundo.¹²

Así, Ávalos se concentra en la tradición clásica del tomismo, pero en diálogo con los modernos,

¹⁰ *Ibid.* p. 37.

¹¹ *Ibid.* p. 41.

¹² *Ibid.* p. 46.

tanto racionalistas como empiristas (escépticos o relativistas), y lo mismo con los idealistas y los anti-intelectualistas. Tuvo siempre reparos contra el tomismo trascendental, y pensaba que corrían demasiado riesgo de quedarse en el conocimiento, sin salir a la realidad; demasiado en la gnoseología, sin llegar a la ontología.

Francisco Quijano

Francisco Quijano León es un dominicano mexicano, nacido en la Ciudad de México en 1943. Estudió en el colegio dominicano de León, Guanajuato, después en el de Ottawa, Canadá, donde conoció el pensamiento de Bernard Lonergan, jesuita canadiense que era de los principales exponentes del tomismo trascendental. Quijano enseñó en el Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos, donde me dio clase en 1969, además en el colegio dominicano de la Ciudad de México y en la Universidad Iberoamericana de la misma localidad.

Elaboró unos apuntes enseñando el pensamiento de Lonergan, y después dirigió el equipo que tradujo la obra principal de ese jesuita, a saber, *Insight* (1957), de difícil contenido.¹³ También escribió unos apuntes de teología donde aplicaba el método lonerganiano, y algunos artículos. Uno de ellos merece especial atención.¹⁴

¹³ B. Lonergan, *Insight. A Study of Human Understanding*, London – New York: Longmans, 1965 (6a. ed.).

¹⁴ F. Quijano, “Nuevas perspectivas de la filosofía crítica”, en *Revista de Filosofía* (UIA), 5 (1972), pp. 35-52.

Quijano dice que el propósito de Lonergan es “la apropiación consciente de las operaciones intelectuales”.¹⁵ Aunque Descartes propuso la duda metódica, es un método estéril, y nadie lo sigue. Lo grave es que la ciencia se apartó de la filosofía y, por lo tanto, del tomismo; por eso Lonergan quiere reunirlos. Y es que en el tomismo surgió una corriente renovadora que deseaba tomar en cuenta a Descartes y a Kant. Estuvo capitaneada por Joseph Maréchal, a quien siguieron otros más, entre ellos Lonergan.

Ese jesuita canadiense comenzó estudiando la teoría del conocimiento de Santo Tomás, en su obra *Verbum* (1967).¹⁶ Allí expuso qué entendían San Agustín y Santo Tomás por “*mens*” y “*verbum mentis*”, así como el proceso por el cual el intelecto engendra esa palabra interior.

Lonergan quiso contribuir al desarrollo de la filosofía aristotélico-tomista. Su aportación “consiste en dilucidar la experiencia intelectual según riguroso método de introspección, en establecer el funcionamiento básico de la inteligencia, sus leyes psicológicas, en la apropiación consciente de esas estructuras, y en derivar de allí los resultados de orden cognoscitivo que se expresan en las diversas teorías y conceptualizaciones sobre la realidad”.¹⁷ Trató de hacerlo por el conocimiento correcto de las operaciones intelectuales y su

¹⁵ *Ibid.* p. 38.]

¹⁶ B. Lonergan, *Verbum. Word and Idea in Aquinas*, Notre Dame: University of Notre Dame, 1967.

¹⁷ F. Quijano, art. cit., p. 44.

correspondencia isomórfica con los contenidos de conocimiento, que son las cosas de la realidad. En la historia se ve ese paso de los conocimientos a la toma de conciencia de la capacidad de conocer racionalmente lo real.

En su libro sobre el *verbum*, Lonergan encuentra en el Aquinate ejemplos muy buenos de psicología racional acerca de las operaciones intelectuales expresadas en conceptualizaciones metafísicas.

En su obra *Insight* (que es como traduce al inglés el vocablo latino *intelligere*, de Santo Tomás), Lonergan estudió las operaciones intelectuales, para conocer los hechos fundamentales de conocimiento en la unidad dinámica de sus dos funciones: el intelecto simple, que capta la inteligibilidad de algo, en forma de concepto, y el intelecto que compone y divide, por el cual se afirma o niega una síntesis de conceptos (en el juicio), después de haber sopeado la evidencia. Estudia la intelección directa, la inversa y la refleja.¹⁸

Como fundamento del conocimiento postula el dinamismo y la estructura de las operaciones intelectuales. Hay un proceso que siguen los actos cognoscitivos. A partir de los datos sensibles, uno se pregunta ¿qué es esto? Y se capta su inteligibilidad. Luego surge la pregunta ¿es o no es?, que mueve a sopesar la evidencia y a proponer un juicio racional sobre el hecho. Ese proceso nos habla de la naturaleza de la inteligencia, que es impul-

¹⁸ *Ibid.* p. 48.

sada por el deseo de conocer, y de hacerlo correctamente.

También elabora Lonergan las estructuras heurísticas de la metafísica. Quijano aclara que eso no es propiamente una ontología, sino la relación de las nociones de la ontología con los actos de conocimiento de los que provienen. Es la metafísica implícita en las estructuras cognoscitivas. Es el isomorfismo del intelecto con el ser, esto es, con la realidad.

El propio Lonergan era consciente de la novedad de su planteamiento con respecto a la metafísica. Explica:

“El aspecto más chocante del libro, *Insight*, es la primacía que concede al conocimiento. En los escritos de Sto. Tomás, la teoría cognoscitiva es expresada en términos metafísicos y establecida por principios metafísicos. En *Insight*, la metafísica es expresada en términos cognoscitivos y establecida por principios cognoscitivos. La reversión aparece completa. Si el Aquinate tuvo las cosas bien puestas hacia arriba —y eso es difícil de negar— entonces yo he puesto todas las cosas hacia abajo”.¹⁹

Pero él mismo se justifica, alegando permanecer en la tradición tomista: “...no sólo hay interdependencia; también es verdad que el desarrollo debe empezar por las razones cognoscitivas. Lo que

19 B. Lonergan, “Insight: Preface to a Discussion”, en *Collection. Papers by Bernard Lonergan*, ed. F. W. Crowe, New York: Herder and Herder, 1967, pp. 152-153.

empezó con el Aquinate fue, no la existencia, sino el conocimiento de la existencia. De manera semejante, cualquier desarrollo genuino en los principios aristotélicos y tomistas, se originará en un desarrollo del entendimiento del hombre del universo material; a partir de una comprensión desarrollada de las cosas materiales procederá a una comprensión desarrollada de la comprensión humana; y de una comprensión desarrollada de la comprensión humana alcanzará una explicación más clara o completa o más metódica tanto de las razones cognoscitivas como de las causas ontológicas”.²⁰

Este autor reconocía que partimos de actos cognoscitivos ya dados, que hacen posible el cuestionamiento crítico; pues no se trataba de saber si conocemos o no, sino más bien de saber qué ocurre cuando estamos conociendo. Hay, entonces, ciertos supuestos. Se dan hechos de conocimiento, sobre los que podemos volver para criticarlos. No en balde se dice que un hecho se muestra, no se demuestra; se lo acepta o rechaza, pero siempre teniéndolo enfrente. Lo dice el mismo pensador:

“...la cuestión no es si el conocimiento existe, sino cuál es precisamente su naturaleza”.²¹

Estudiando el conocimiento como tal, Lonergan logra la interacción dinámica de las disciplinas

²⁰ *Ibid.* pp. 154-155.

²¹ El mismo, *Insight*, ed. cit., p. xvii.

científicas en el proceso general del conocer. Con ello colabora para aclarar el tema de la cultura. Asimismo, ayuda a comprender y a criticar los sistemas filosóficos en la historia. Y considera los conceptos fundamentales de la metafísica como nociones heurísticas, antes de ser contenidos de conocimiento.

Tal es la aportación de Lonergan a la teoría del conocimiento, sobre todo como la exponía Quijano en sus apuntes. Se centra mucho en la descripción y explicación de los actos de conocimiento, y no tanto en la crítica, como dando a entender que, al paso que conocemos el dinamismo y la estructura del conocer, estamos también dando razón de su fiabilidad y de su realismo.

Mi experiencia con ellos

Con Geiger estudié en la Universidad de Friburgo (Suiza) en 1973-1974. De él recibí el aprecio por el pensamiento medieval, pues en uno de sus seminarios analizamos el tratado *De ente et essentia* de Thierry de Friburgo. También eran muy interesantes sus clases de ontología. Pero, igualmente, llevé sus clases de crítica, y sus apuntes me hicieron valorar la exacta ubicación histórica del problema del conocimiento, desde los griegos, pasando por los medievales, y luego por los modernos, hasta llegar a los contemporáneos. Pirrón, la Academia, Nicolás de Autrecourt, Descartes, Hume, Kant, todos ellos aportan algo a la discipli-

na, y, sobre todo, atendiendo a su contexto histórico y cultural se explica uno mejor por qué cuestionaron el conocer. Escépticos, idealistas y relativistas, todos ellos tuvieron sus razones para dudar de la razón.

Geiger no ofrecía una solución muy determinada, pero nos hacía comprender el porqué del problema crítico, y las vías de solución que se le habían buscado, unas en el idealismo y otras en el realismo. Conocía muy bien a Santo Tomás, pero dialogaba con su tiempo, y por eso abordó en especial la epistemología aplicándola al campo de las ciencias humanas y sociales, las humanidades.

En el caso de Quijano, él me dio clase de teoría del conocimiento en el Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos, de la Ciudad de México, en el curso de 1969-1970. Después, en 1974-1975 fui su adjunto en el curso que daba de esa materia en el Colegio Máximo de Cristo Rey, de los jesuitas, en esta capital. Allí pude seguir más de cerca sus apuntes, pues yo tenía que explicar algunas de sus partes a los alumnos, ya que me tocaban varias de las sesiones, que él dejaba a mi cargo. Incluso llegué a escribir un ensayo de síntesis de la teoría lonerganiana del conocimiento.²²

La experiencia de estudiar y enseñar la doctrina de Lonergan me hizo darme cuenta de la importancia de responder a los kantianos, ya que

22 M. Beuchot, "El proceso cognoscitivo y el acceso a la realidad según Bernard Lonergan", en *Humanidades* (UIA), 10 (1987), pp. 59-76. También recogido en mi libro *Conocimiento, causalidad y metafísica*, Xalapa: Universidad Veracruzana, 1987, pp. 19-32.

eso es lo que trata de hacer el tomismo trascendental. Pero me parecía que le faltaba más fuerza metafísica. Incluso el libro *Metafísica*, de Emerich Coreth, me pareció que era una especie de proto-metafísica, por su trascendentalismo. Después me tocó dialogar con Coreth, en la Universidad Pontificia de México (en 1996), sobre el concepto de analogía, sin llegar a mucho. Igualmente conocí y aprecié a José Gómez Caffarena, que era menos trascendentalista, pero que se mantenía en esa línea, y dialogué con él en Madrid y en México, alcanzando algunos acuerdos acerca del tema de la analogía y su carácter dialéctico.

Igualmente, aunque no fui su alumno, pude conversar mucho con Ávalos, quien había enseñado crítica del conocimiento. Desde 1972, pero sobre todo en 1981-1982, en que colaboré con él en un instituto de pastoral social que él dirigía. Él me hizo ver que el tomismo trascendental tenía sus riesgos, de quedarse demasiado en la crítica, en la reflexión, es decir, en el pensamiento, por no decir que casi en el idealismo. Él conocía bien a Kant, y me enseñó que la incorporación del intelecto que Kant buscaba en los juicios sintéticos *a priori*, para que no quedaran en meramente empíricos, podía darse por el mismo intelecto, sin tener que plantear un *a priori* distinto. Es lo que señalaba el jesuita Peter Hoenen en su estudio sobre el juicio. Ya en los mismos primeros principios hay una base empírica que es culminada por el intelecto; no son meramente intelectivos, a pesar de ser analíticos. Dado que para Aristóteles y

Santo Tomás todo conocimiento comienza en los sentidos, hay un momento empírico, una base en la experiencia, de los mismos juicios analíticos o primeros principios.

También me di a la tarea de dialogar con otras corrientes, como la filosofía analítica, que profesaba un realismo muy fuerte, el realismo científico, herencia del positivismo lógico.²³ Igualmente, me tocó dialogar con la hermenéutica, que suplantaba al análisis lingüístico, en la posmodernidad, y que llegaba a un relativismo muy fuerte.

Conocí a Gianni Vattimo, connotado filósofo posmoderno, y a Maurizio Ferraris, cuando era seguidor de aquél y de Derrida, en plena línea posmodernista. Pero Ferraris se enemistó con su maestro Vattimo, y volvió al realismo, quizá harto del relativismo de sus mentores. Él me buscó, para hacer alianza, pero yo desde antes, a finales de los 90, ya había hablado de un realismo analógico.²⁴ Y fue en 2014, cuando él lanzó el movimiento del nuevo realismo, que tuvimos un coloquio en octubre de ese año, y él mismo propuso el nombre: “La nueva hermenéutica para el nuevo realismo”. Era la hermenéutica analógica, que acompañaba al “Nuevo realismo”, como se lo llamaba. En ese mismo coloquio reconoció públicamente que él estaba promoviendo el realismo, pero que ya desde hacía mucho tiempo yo hablaba de un “realismo analógico”.

23 El mismo, “Filosofía analítica y conocimiento”, en *Revista de Filosofía* (UIA), 11 (1978), pp. 289-305.

24 El mismo, *Sobre el realismo y la verdad en el camino de la analogicidad*, México: Universidad Pontificia de México, 1998, pp. 111-112.

Ferraris tuvo seguidores, como Markus Gabriel, a quien me presentó, a Quentin Meillasoux, a Graham Harman y a otros. Los estudió Mario Teodoro Ramírez, e hizo una antología de los mismos, por lo que en México se ha seguido bastante el nuevo realismo.²⁵

Por eso encuentro gratamente que me han ubicado en el “nuevo realismo”,²⁶ aunque el mío tiene más de antiguo que de nuevo, ya que se basa en Aristóteles y Santo Tomás. Lo he llamado “realismo analógico”, porque toma muy en cuenta el concepto de la analogía, tan caro a esos dos pensadores. Expondré ese realismo analógico en capítulo aparte. Ha encontrado seguidores, y creo que merece que se le dedique una exposición un tanto resumida, pero completa.

Conclusión

Según pudo verse, estos profesores recientes enseñaron diferentes tipos de crítica. Geiger, una muy centrada en la historia y en los prolegómenos de la pregunta por el conocimiento. Ávalos, atento al tomismo clásico, que colocaba el criterio de verdad en la evidencia, tanto de la experiencia como de los primeros principios. Quijano, una en la que incorporaba las enseñanzas del jesuita Bernard

25 M. T. Ramírez, “Presentación del nuevo realismo”, en el mismo (coord.), *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, México: UNSNH – Siglo XXI, 2016, pp. 11-45.

26 M. Ferraris, “Realismo por venir”, *Ibíd.* p. 66, nota 82.

Lonergan, exponente del tomismo trascendental. Por eso quise contar mi experiencia con ellos, pues fueron mis maestros.

Yo preferí conjuntar el tomismo clásico primero con el tomismo analítico,²⁷ y después con una hermenéutica que usara el concepto de analogía. Por eso me incardiné al movimiento del “nuevo realismo”, pero con la propuesta de un *realismo analógico*, el cual difiere de las líneas realistas que se dan en esa vertiente, pero que se solidariza con ellas en la fuga del relativismo posmoderno.

Es algo que espero que sirva a la filosofía de hoy, que ya está cansada de las empresas no cumplidas (quizá por incumplibles) de la modernidad y de las agudas crisis (tal vez por inevitables) de la posmodernidad.

27 N. Conde Gaxiola, “Mauricio Beuchot y la filosofía analítica. Su tomismo analítico”, en *Estudios Filosóficos* (Valladolid, España), 53 (2004), 379-390.

Capítulo 5: La crítica conducente al realismo analógico - I

Introducción

Comencemos por el principio. Tenemos que saber si es lícito hacer crítica del conocimiento, porque a muchos les parece algo evidente, que no se puede cuestionar, o que es redundante y vano. Pero su legitimidad se puede apoyar en el mismo carácter reflexivo de la filosofía, especialmente de la metafísica, que vuelve sobre los conocimientos adquiridos y los somete a prueba, incluso su misma capacidad de conocer la verdad. Una vez aceptada la validez de la crítica del conocimiento, hemos de saber cómo plantear la pregunta acerca del mismo.

El ser humano tiene derecho a plantearse la pregunta crítica, por la verdad de su conocimiento, porque su ser racional lo inclina a investigar todo, incluso su propio conocer. Es un problema auténtico, no ocioso, aunque no tenga una solución absoluta; pero puede decirse que el mismo filósofo que declara ilegítima la cuestión crítica está ejerciendo la crítica, al cuestionarla.

Pues bien, una vez planteada la pregunta crítica, tiene que ser desarrollada con el método que

le es propio, a saber, el de la reflexión, que se ejerce sobre los hechos de conocimiento. Porque el conocimiento es un hecho, pero tenemos que abordarlo críticamente y cuestionar su validez. De esta manera sabremos cómo tratar de responder a la pregunta por su posibilidad y validez, a través de la reflexión sobre sus actos cognoscitivos y su correspondencia con las cosas, tanto por parte del sujeto como del objeto, esto es, en su relación misma.

Justificación de la crítica

En el tomismo se ha dudado de la validez de la crítica. Algunos la consideran un pseudo-problema. Santo Tomás no hizo propiamente crítica del conocimiento. Ya había escepticismo e idealismo desde los griegos, pero él no se preocupó por combatirlos y probar la validez del conocimiento. Lo que hizo fue hacer análisis finísimos del mismo proceso del conocer, pero no crítica para ver si conocemos y hasta dónde.

Por eso Étienne Gilson sostuvo que la crítica es ajena al verdadero tomismo, y que surgió con Descartes.¹ Añade que solamente la han incorporado los neotomistas, alentados por ese pensador y por Kant, para estar a tono con sus seguidores, y se han dedicado a demostrar el realismo en contra del escepticismo y del idealismo.

1 É. Gilson, *El realismo metódico*, Madrid: Rialp, 1974 (4a. ed.), p. 62.

Señala Gilson que Santo Tomás no tuvo que demostrar la validez de la metafísica.² Por eso el medievalista francés, en contra de la duda metódica cartesiana, adopta un realismo metódico, que atribuye al verdadero tomismo.³ Esta escuela es realista por naturaleza; más aún, la crítica es contraria a ella, porque es iniciarse en el idealismo, para querer salir de él; pero el que comienza su reflexión en el idealismo queda encerrado en él, sin salida.

Por eso Gilson considera a muchos neotomistas que hacen crítica del conocimiento como traidores o desertores, que han caído en las redes de los criticistas (escépticos e idealistas), o que quieren darles gusto, presumir de modernos.⁴ Ésos dejan el realismo inmediato de Tomás y adoptan un realismo mediato, es decir, uno que tiende un puente entre el sujeto y el objeto, por el cual no se puede transitar.⁵ Con eso Gilson insiste en la imposibilidad de un realismo crítico.⁶ Tiene que ser un realismo inmediato y directo, como fue el del Aquinate.

Sin embargo, afrontar el problema crítico es considerado como válido hoy en día. En primer lugar, porque así lo exige el pasado inmediato, en el que la modernidad se hizo eminentemente

2 *Ibid.* pp. 117-118.

3 *Ibid.* pp. 151 ss.

4 El mismo, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Paris: Vrin, 1947, pp. 9 ss.

5 *Ibid.* pp. 41 ss.

6 *Ibid.* pp. 156 ss.

crítica. No podemos avanzar en la filosofía sin tomar en cuenta a esos pensadores. Y, además, porque el filósofo reflexiona sobre el ser, es decir, sobre todas las cosas, y el conocimiento es un tipo de ser, el cual no puede dejarse de lado, y tiene que abordarse críticamente. Inclusive, por eso ahora se vuelve a considerar que el problema crítico pertenece a la metafísica, no a la lógica. Se basa en la ontología y sus principios; y, al mismo tiempo, la justifica. No hay en ello contraposición, porque la ontología y la crítica o gnoseología actúan de diferente modo, y por eso pueden actuar de consuno, conjuntamente, sin contradicción.

Es que tenemos que contar con algunos conocimientos y algunas verdades que aporta la ontología. No en balde, en la historia, primero se hizo metafísica, y después se hizo crítica, como reflexión sobre aquélla.

No podemos partir del vacío, *i.e.* hacer crítica desde el comienzo de la filosofía. Necesitamos algunos conocimientos, certezas y verdades para reflexionar sobre ellos. La crítica es reflexión, y ella necesita ciertos juicios, para juzgar de su validez. La crítica misma es un acto de conocimiento, un conocer que valora el conocer, un juicio que valora otro juicio.

Santo Tomás hizo excelente metafísica del conocimiento, incluso fenomenología del mismo. Explicó atinadamente el proceso del conocer, pero no se dedicó a dudar de él ni a justificarlo. Hizo lo que en la actual filosofía analítica se

llamó psicología filosófica y, más recientemente, filosofía de la mente.⁷

Sus descripciones y explicaciones del conocer son excelentes. Por eso podría decirse que hizo teoría del conocimiento, pero no crítica del mismo. Tenía confianza en el intelecto, era realista inmediato o directo (aunque no ingenuo ni dogmático), tenía conciencia del carácter reflexivo de toda la filosofía, y lo plasmó en sus análisis del conocer.⁸

Sin embargo, después de Descartes y Kant, no podemos dejar de cuestionarnos la validez y el alcance de nuestro conocimiento. Es, por lo tanto, una cuestión legítima, y una disciplina válida. Pero quizá la mejor manera de plantear la pregunta y resolverla será atendiendo a esos análisis del Aquinate. No en balde Bernard Lonergan decía que lo que él, como tomista, pretendía era simplemente conocer el conocer o, mejor dicho, “comprender el comprender”.⁹

El carácter reflexivo de la filosofía

Podemos, pues, plantear el problema crítico del conocimiento e iniciar o señalar las líneas de su solución. Lo haremos tomando en cuenta el proce-

7 A. Kenny, *Tomás de Aquino y la mente*, Barcelona: Herder, 2000, pp. 28-29.

8 J. Moreau, *De la connaissance selon S. Thomas d'Aquin*, Paris: Beauchesne, 1976, pp. 81 ss.

9 B. Lonergan, *Insight. An Essay of Human Understanding*, London – New York: Longmans, 1965 (6a. ed.), p. xxviii.

so gnoseológico. A grandes rasgos, diré en estas páginas cómo se presenta en el pensamiento tomista el planteamiento del problema crítico gnoseológico, y manifestaré los presupuestos que implica; es decir, veremos que no se plantea en el vacío, que la crítica —ya que es una segunda intención cognoscitiva— requiere un material cognoscitivo ya adquirido —de primera intención—, sobre el cual ejerce su reflexión; esto nos muestra el carácter reflexivo de la filosofía: no parte de la nada ni de un axioma o principio clarísimo e incontaminado de la situación humana, del que va extrayendo todas las virtualidades sin riesgo de error, sino que consigue paso a paso estructuraciones cognoscitivas y una y otra vez vuelve reflexivamente sobre ellas, poniendo en cuestión su consistencia y su validez, hasta poner en crisis todo el conocimiento humano.

Esto nos habla, por consiguiente, de supuestos; y éstos han sido entendidos por algunos críticos como obstáculos para la objetividad y para el realismo; a fuer de pre-juicios, predisponen y predeterminan el conocer, como marcos conceptuales que impiden el que todos capturemos la realidad de la misma manera —o aun que veamos la misma realidad—,¹⁰ como tradiciones que filtran el saber y que nos hacen perder todo derecho a hablar de “la realidad”, y nos obligan a hablar tan sólo de “nuestra realidad” e incluso de “mi realidad”; en una palabra, nos hacen pensar en

10 H. Putnam, *Representación y realidad. Un balance crítico del funcionalismo*, Barcelona: Gedisa, 1990, 165 ss.

que accedemos a la realidad por la mediación de la *cultura*.

Yo no rechazo, por mi parte, ni el que accedemos a la realidad a través del prisma de nuestros marcos conceptuales y símbolos culturales –del estrato consciente y aun del inconsciente–, ni digo que es imposible hablar de “la realidad” como algo totalmente neutro y libre de la injerencia humana, pues no pretendo la objetividad absoluta –entendida como exclusión plena de la subjetividad–, ni el saber libre de supuestos. Sin embargo, lo importante y substancial es que afirmo que se puede alcanzar –pese a todo– la objetividad o la verdad, que es posible ser realista a pesar de admitir que pensamos –como es inherente a todo pensamiento humano– desde un marco conceptual o cultural, pero es dable alcanzar el marco de marcos, o perspectiva de perspectivas; se puede alcanzar la esencia de las cosas, a pesar del revestimiento fenoménico que las “oculta”; y se puede superar el subjetivismo y el relativismo, a pesar de que nos encontramos inmersos en un cúmulo de supuestos. Y es que creo que, justamente, lo interesante no es negar los supuestos o pretender estar libre de ellos, sino ser conscientes de ellos lo más que sea posible.

El problema crítico

Hablábamos de la naturaleza reflexiva de la filosofía, y aquí se aplica. Para poder cuestionar la

validez del conocimiento necesitamos de antemano conocer algo, efectuar actos de conocimiento y tener contenidos cognoscitivos. Sólo después de ello podemos ponerlos en tela de juicio, en crisis, aplicar la crítica. Tras poseer los datos pasamos al cuestionamiento, al juicio, a la crisis.

¿Cómo planteamos el problema crítico, de modo que iniciemos la crisis del conocer? Ya que esto es una actividad reflexiva, se requiere como supuesto el hecho —o el supuesto mismo— de que conocemos algunas cosas, de alguna manera, que hay algo sobre lo que se va a reflexionar y que será enjuiciado o criticado.

De acuerdo con ello, este problema presenta una progresión de preguntas:

- 1.- ¿Qué sucede cuando realizo esos actos que llamo conocimiento?
- 2.- ¿Por qué la realización de tales actos es conocimiento?
- 3.- ¿Qué conozco cuando realizo tales actos?

De esta manera se pasará a preguntar si hay conocimientos objetivos y si los hay verdaderos (plenamente). Con ello se abordará el tema de la verdad y el modo como ella se da en nuestros conocimientos. A través de eso se llegará a dar respuesta a la cuestión: ¿Conoce el hombre la realidad? Pregunta que es abordada desde una perspectiva relacional del conocimiento: entre el hombre y la realidad. Esta pregunta nos remite a otra, anterior o previa: ¿Cómo conocemos?, que equiva-

le a cuestionar la relación cognoscitiva misma. Y, ya que conocer es comprender, la intención de la pregunta está bien expresada por Bernard Lonergan: “Comprender cabalmente lo que es comprender, en cuyo caso no sólo comprendemos los lineamientos generales de TODO lo que se puede comprender, sino que también tendremos un sólido fundamento, un modelo invariante, abierto a cualquier desarrollo ulterior de la comprensión”.¹¹ No se trata tanto de saber si el conocimiento existe, sino cuál es su naturaleza. Sólo podemos preguntar acerca de datos que ya tenemos. Y aquí nuestro dato es lo que podemos llamar el *hecho* del conocimiento.

El hecho del conocimiento

Usualmente decimos que en algún punto del proceso cognoscitivo “hemos caído en la cuenta de nuestro conocer”, o que “tenemos conciencia” de él. Esta palabra, “conciencia”, contiene mayor fuerza evocadora de la comprensión que el solo término “conocimiento”; nos dice más, porque se refiere tanto a lo que conocemos de modo directo (“Tengo conciencia de un árbol frente a mí”) como al hecho de conocer que conocemos eso (“Tengo conciencia de que estoy conociendo un árbol”). Este conocimiento se refiere a sí mismo, a mi propia actividad, y se convierte en auto-

11 B. Lonergan, *Insight*, ed. cit., p. xxviii.

conocimiento, en conciencia propiamente dicha. Y hablamos con seguridad de aquello que es abarcado por nuestra conciencia: las experiencias, las imágenes, los conocimientos de tipo intelectual y racional; y sentimos como fuera de nuestro control aquellos sectores que no alcanza ella del todo o que no alcanza con la misma fuerza: las penumbras del inconsciente o los procesos vegetativos de nuestro organismo. De estos últimos, por ejemplo, con muy poca propiedad puede decirse que sean susceptibles de reducción a la conciencia.

Sin tomar en cuenta si es mucho o poco lo que se queda al margen de la conciencia, en nuestra vida natural y cultural el conocimiento es nuestra herramienta principal. Necesitamos de algunas seguridades para desenvolvernos; estas seguridades dicen relación al campo de nuestra conciencia, y la inquietud surge cuando vemos que algo se le escapa, o cuando, con mayor profundidad, prevenimos que su alcance es corto.

“En la vida ordinaria, por consiguiente, se está seguro de muchas cosas; sé manifiestamente que ahora estoy sentado ante mi mesa de trabajo, y que tengo una reunión a la una menos cuarto; pero si profundizo algo tengo la impresión de que no estoy seguro de nada. En muchos casos, sin embargo, sea lo que fuere, se sale adelante, se advierte con aproximación lo que cabe hacer; se termina por educar bien a los hijos y darles una profesión. Pero no se sabe exactamente lo que es un joven al que se ha de

educar, ni tampoco se podría precisar si es un animalito al que se quiere mucho, un animalito al que se debe hacer prosperar y triunfar, o si se trata de otra cosa. No acaba de saberse si la vida del hombre es sencillamente una comedia o una tragedia que dura años enteros, acaso setenta u ochenta, si se es fuerte, o si se trata de otra cosa. Tampoco se sabe exactamente si el mundo es sólo una serie de objetos cómodos, producidos por la naturaleza o fabricados por el hombre: el río al que va el ganado a beber, la casa para guarecerse, el pan que comemos, el sol que da la luz al día; no se sabe exactamente si el mundo es una decoración, sin más, o un mecanismo que marcha con regularidad, descrito y perfeccionado por la ciencia, o si «los cielos relatan la gloria de Dios».¹²

Esto ya implica cierta crisis

Sin embargo, tenemos, por ejemplo, que saber distinguir la vigilia del sueño, a pesar de lo que se dice de algunas culturas. Podemos discernir la cualidad onírica del estado del que acabamos de salir cuando retornamos al estado de vigilia.¹³ Y sabemos lo que esto significa para nuestra vida. La realidad es lo que cuenta.

12 R. Bissières, *La búsqueda de la verdad*, Barcelona: Labor, 1968, p. 15.

13 J. Balmes, *Filosofía fundamental*, l. 2, c. 3, n. 21, en *Obras*, Madrid: BAC, vol. II, 1948, pp. 201 y *Filosofía elemental*, c. 9, nn. 49-53; en *Obras*, ed. cit., vol. III, 1948, pp. 212-213.

Importancia de la crisis y de la pregunta

Y es que todo en el hombre adquiere sentido en función de la realidad, o de la noción que él tiene de realidad, de *la* realidad. La realidad es lo único que puede comprometer al ser humano a una vivencia profunda. Prescindamos por el momento de la especificación definidora de “lo real”, y atengámonos al fenómeno palpable del recurso explícito e implícito que efectúa la persona a la realidad en todo lo que le sucede, exterior e interiormente, englobando en la “realidad” ambos sectores de su acontecer. Tenemos, así, que aun el demente y el iluso piensan sus desvaríos en términos de realidad; el sueño nos desconcierta, como desconcertó a Descartes, pero atrae la consideración de científicos y filósofos de la ciencia como Russell, para trazar sus linderos. La realidad tiene sus espejismos, pero manejamos el supuesto de que hay una realidad verdadera y que la percibimos como tal.

En todo lo que hacemos, en todo lo que vivimos, hay ese supuesto fundamental que será sometido a la crisis: el de que obtenemos conocimiento de la realidad. La crisis, pues, afectará algo muy importante para el ser humano; de ahí la relevancia de la misma crisis. No es algo que se pueda tomar a la ligera. En efecto, el supuesto del realismo que tiene el sentido común es omnipresente: la realidad absorbe todo —al estar todo referido a ella—; los ideales mismos, las concepciones llamadas “idealistas” o “utópicas”, acerca de cual-

quier cosa, tienen su punto de partida en la realidad, y a ella tienden como punto de llegada, de “realización”.

Pero, ¿qué es la realidad? Se introduce, así, el problema del conocimiento de la misma y, con mayor radicalidad reflexiva, el conocimiento acerca de nuestro conocimiento de la realidad. Con ello estamos preguntando, desde el lado subjetivo, si somos capaces de conocer la verdad, si nuestra mente puede tener conocimiento cierto y verdadero; y, del lado objetivo, si somos capaces de conocer la realidad, si nuestra mente es capaz de conocer el ser. Planteamiento que supone actos cognoscitivos, ya que preguntarnos por el valor del conocimiento sin contenidos cognoscitivos, es preguntar sin datos, lo cual es imposible; estaríamos trabajando en el vacío, con riesgo de caer en el idealismo o en el escepticismo. Deben presuponerse al menos como datos, aunque el tipo de conocimientos que se elija no importe tanto.

En efecto, la facticidad de los fenómenos cognoscitivos es indiscutible (por lo mismo que indemostrable, sólo señalable o palpable), y nos remite a la naturaleza del hombre. Conocer es acto de un hombre —bien concreto— y, en definitiva, conocemos por lo que somos. La primera pregunta, resuelta de modo verificativo, nos hace pasar a una prolongación de ella misma, que es también conocimiento del hombre: el auto-conocimiento. Es una propiedad que dimana de la naturaleza cognoscitiva del hombre, la más perfecta. Santo Tomás lo declara: “El alma humana se entiende a

sí misma por su entender, que es el acto propio de ella, demostrando perfectamente su virtud y su naturaleza”.¹⁴ El auto-conocimiento se nos presenta, pues, como necesario, y esa necesidad demuestra su posibilidad y aun su existencia.

Así como en el conocimiento directo existen diversos niveles, así también ocurre con el auto-conocimiento. Éste no debe ser puramente empírico, es decir, no puede reducirse a la sola conciencia empírica que tenemos de lo que somos: conciencia de nuestras sensaciones, impulsos, deseos, realizaciones, sufrimientos, conocimientos, etc. El propio Santo Tomás acepta que el sentido tiene cierta reflexión, pero que no puede conocer la naturaleza de la mente. Es necesario pasar, sobre la conciencia empírica del “yo”, a un auto-conocimiento intelectual. Requisito indispensable para ello es despojarse de todo prejuicio teórico. El punto de partida es la propia experiencia de ver y oír; después, tratar de entender, entender y definir lo que uno entiende, hacerse preguntas para juzgar y, finalmente, juzgar. Entonces se podrá efectuar la reflexión.

He mencionado la necesidad de abandonar todo prejuicio teórico. Pero, ¿qué se entiende aquí por “prejuicio”, y hasta qué punto puede ser eliminado? El prejuicio es anticipación inmoderada de la solución. La solución es un juicio que, al constar de componentes, puede presuponerlos, pero no así el acto anticipado de su unión o des-

14 Sto. Tomás, *Sum. Theol.*, I, q. 88, a. 2, ad 3m.

unión (afirmando o negando). Porque todo el trabajo de investigación que se haga estará condicionado por la adecuación que deberá implicar con respecto al juicio. No debemos precipitar la anticipación, sino disponer bien los elementos conducentes al juicio mediante el único pre-juicio válido: la pregunta.

Ésta se hace sobre unos datos, que son lo otro que se puede y tiene que presuponer. Es que en la crítica del conocimiento no puede ser principio puro la actividad cognoscitiva, como algunos pretenden. Hay quienes dicen: ¿por qué no dejar que el propio pensamiento se critique a sí mismo?, ¿por qué no dejar que su propia actividad espontánea nos revele su validez? Pero olvidan lo que en el conocimiento hay de más importante: la relación cognoscitiva, que siempre es relación con algo, que nos depara un contenido, un objeto que recibe el sujeto. No se puede aprehender el conocimiento, dado su carácter relacional, desde uno solo de los términos relativos, unilateralmente. Tenemos un acto cognoscitivo como relación, relación de un sujeto cognoscente y un objeto conocido (cognoscible). Se impone la atención a ambos. Y, sobre todo, al momento de su relación, de su conexión (en el acto de conocer). Es la intencionalidad cognoscitiva.

Henos aquí topando ahora con la primera dificultad de nuestro avance crítico, relativo a uno de los presupuestos principales —después de los datos básicos—: *la pregunta*. Es el problema de plantear el problema. Desde Aristóteles

es bien conocida la necesidad de plantear con cierta delicadeza y propiedad los problemas, las aporías, para suavizar las ambigüedades:

“Los que quieren investigar con éxito han de comenzar por plantear bien las dificultades, pues el éxito posterior consiste en la solución de las dudas anteriores, y no es posible soltar, si se desconoce la atadura. Pero la dificultad del pensamiento pone de manifiesto la atadura en relación con el objeto; pues, en la medida en que se siente la dificultad, le ocurre algo así como a los que están atados; en ninguno de los dos casos, efectivamente, es posible seguir adelante. Por eso es preciso considerar bien, antes, todas las dificultades expuestas y porque los que investigan sin haberse planteado antes las dificultades son semejantes a los que desconocen adónde se debe ir, y, además, ni siquiera conocen si alguna vez han encontrado o no lo buscado; pues el fin no es manifiesto para quien así procede, pero para el que se ha planteado antes las dificultades sí es manifiesto”.¹⁵

Pero ya lo hemos visto anteriormente, al plantear el problema y formular las preguntas que lo acompañan. Por los actos cognoscitivos descubrimos las potencias o facultades, y así podemos descubrir la capacidad que tienen de conocer. Del hecho de que nuestros sentidos no siempre nos engañan, y de que podemos pasar del nivel sensible al inte-

15 Aristóteles, *Metaphysica*, III, 1, 995a27-995b2.

ligible (por la mediación de la imaginación), y realizar juicios y raciocinios, nos damos cuenta de que podemos conocer. Por los efectos vamos a las causas. Del hecho de conocer algo vamos a ver si todo nuestro conocer alcanza la verdad. Sin embargo, no nos contentamos con la pura facticidad del conocer, ha de ser fundamentada por la crítica. Y esto es lo mismo que la crítica hace, partir de una “confianza indispensable pero provisoria, llamada a desaparecer progresivamente a medida que se desvanecen las oscuridades en las que se envuelve nuestro espíritu juzgando de sí mismo”.¹⁶

Es con la razón con lo mismo que hemos de penetrar la razón, para dar razón de ella. En esta involución y evolución de espirales parecerá que flotamos en tablas endebles, y que no nos soporta nada sólido; pero es que esta misma situación es exigida por el problema: la fundamentación es paralela al proceso de análisis. En otras palabras: “La reflexión es el instrumento de un estudio crítico del conocimiento. La crítica debe servirse lealmente, sin otro prejuicio que la confianza en su valor, confianza provisoria y justificable a fin de cuentas, ella también, de la crítica”.¹⁷

Es así como encontramos el modo más sencillo de plantear la pregunta. Es ella la más simple que puede hacerse, pero la más preñada de virtualidades: “¿Qué es conocer?” significa preguntar por un

16 M-D. Roland-Gosselin, *Essai d'une étude critique de la connaissance*, Paris: Vrin, 1932, vol. I, pp. 17-18.

17 *Ibid.* p. 19.

acto, por una acción: “¿Cómo conozco?”. Toda acción se entiende como la función ejercida por un ser respecto de otro o respecto de sí mismo; pero, en última instancia, es preguntar por un sujeto y un objeto; es además preguntar por la función misma que se efectúa, es decir, sus condiciones: “¿qué condiciones deben satisfacer el sujeto y el objeto para unirse y oponerse en el acto de conocer, tal como aparece a la conciencia?”.¹⁸ Y así no solamente planteamos el problema, sino que fundamentamos su planteamiento: la misma pregunta revela ya el pensamiento, sus procedimientos y condiciones.

Si se pregunta por los presupuestos que nuestra postura implica, habrá que responder que existen, pero que esta pregunta tiene la ventaja de implicarlos muy pocos. Se ha llegado a decir: “¿Qué importa el número de supuestos?”.¹⁹ En final de cuentas, es siempre la condición de nuestro pensar reflexivo, que tiene que partir de cosas ya dadas y tenidas para adquirir más o para hacerlas más conocidas, o conscientes, incluso únicamente para explicitarlas.

Conocer el conocer es la mejor manera de apropiarnos la estructura y las funciones del conocimiento, así como de su alcance de la verdad. Así, dice Bernard Lonergan:

“...tenemos enunciados explícitos de Santo Tomás sobre este tema. «El alma humana se entiende a sí

¹⁸ *Ibid.* pp. 21-22.

¹⁹ *Ibid.* p. 22.

misma por su entendimiento, que es su acto propio, demostrando perfectamente su poder y su naturaleza» (I, q. 88, a. 2, ad 3). Pues el alma humana se conoce a sí misma no por su esencia (*Ibid.*, q. 17, a. 1), ni a través de sus hábitos (*Ibid.*, a. 2), sino reflexionando sobre sus actos de entendimiento (*Ibid.*, a. 3), y es a través de un escrutinio de los actos de entendimiento que la naturaleza de la mente humana y todas sus virtualidades pueden ser demostradas perfectamente”.²⁰

Y es lo que hacemos al examinar nuestros datos sensibles, y saber que nuestros sentidos nos aportan conocimientos; que éstos pasan al nivel intelectual, por el proceso de la imaginación y del propio intelecto. Así se obtienen conceptos que se enlazan en juicios, y los juicios son el gozne del conocimiento, la clave de la crítica. Ya después ellos se concatenan en raciocinios. Solamente nos falta, pasar después al problema de los criterios de la verdad.

Conclusión

Algo hemos adelantado ya en el camino de la crítica del conocimiento. Sabemos que tiene supuestos, ya que no podemos partir de la nada, como si nunca hubiéramos conocido algo. Se inicia con

²⁰ B. Lonergan, “Isomorfism of Thomist and Scientific Thought”, en *Collection. Papers by Bernard Lonergan*, ed. F. E. Crowe, New York: Herder and Herder, 1967, p. 149.

ciertos datos, precisamente de hechos cognoscitivos, y se va a las facultades que realizan los actos correspondientes. Lo cual se efectúa por la reflexión sobre nuestros actos; ella nos hace pasar a la de nuestras facultades y de ahí a la mente que los sustenta. De la función pasamos a la estructura. De esta manera empezamos a entender que se puede dar una respuesta a la pregunta que nos hemos planteado. Ya es no sólo un buen comienzo, sino haber recorrido un trozo del camino.

Hemos hecho una expedición hasta la subjetividad más profunda, hasta el *suppositum* que sostiene la identidad que la conciencia afirma: nuestro yo. Ahora se presenta la necesidad de buscar la salida, la trascendencia a la alteridad, al mundo. Abandono las formas de conocimiento de mi *yo* para ir al *no-yo*. Mi propio cuerpo me indica algo más allá de mi mente, al modo como George Edward Moore quiso demostrar la existencia del mundo real mostrando su mano.

La capacidad de introspección ha posibilitado la entrada a mi conciencia-reflexión, que me hace distinguir la intencionalidad de mi conocimiento, la cual no se queda en la inmanencia, sino que se dirige hacia la trascendencia exterior. El trabajo se presenta ahora como un investigar qué grado de trascendencia hasta lo real-concreto-exterior alcanza mi conocimiento. Este trabajo se realiza tratando del carácter del objeto conocido, de la realidad en cuanto conocida, que nos proyecta hacia la realidad en cuanto existente en el mundo exterior; es el trabajo de

reflexionar sobre el juicio, nuestra capacidad de juzgar, como diría Kant (pero aquí entendida de un modo diferente, realista, no idealista).

Es algo que tenemos que efectuar, para acabar con nuestro caminar desde lo interior de la conciencia hasta lo exterior, desde el sujeto hasta el objeto, pero vistos en el momento en que se tocan, en el que se conectan, se relacionan. Tendremos, pues, que analizar algunas formas de conocimiento, en las que encontramos omnipresente el juicio, para cerciorarnos de que tiene la capacidad de sacarnos al mundo exterior a nosotros, a la realidad.

Capítulo 6: La crítica conducente al realismo analógico II

Introducción

Trataré de exponer aquí en qué consiste el realismo analógico que propongo, el cual ha sido colocado dentro del movimiento llamado del “nuevo realismo”. Pero debo caracterizar bien el contenido de mi propuesta, porque mantiene diferencias con las de los integrantes de esa corriente renovadora, de entre los cuales señalaré sólo a algunos, que me parecen los más representativos.

Me siento identificado con esa intención realista, como la que han tenido Maurizio Ferraris y Jean Grondin, con quienes me considero unido en esta cruzada de volver a levantar el realismo, después de tanto tiempo de crisis y escepticismo. Pero, como se verá, deseo un realismo que evite el univocismo del realismo dogmático de los modernos tanto como el relativismo excesivo de los posmodernos, para ocupar un lugar intermedio, más prudente. Los analíticos parten del objeto; y los posmodernos, del sujeto; por eso yo deseo partir del encuentro entre hombre y mundo, entre sujeto y objeto en el acto cognoscitivo del juicio, porque son los términos que debemos relacionar y

encontrar la naturaleza de la relación que se puede dar entre ellos.

La colocación del hombre en los dos lados
(del sujeto y del objeto, en su encuentro)

Debe haber, desde el sujeto, una conciencia de la alteridad que pertenece al objeto; pero, según Aristóteles,¹ el conocimiento en acto representa la identificación del cognoscente y lo conocido. Por lo tanto, es necesario un acto de reflexión para distinguir el objeto del sujeto. Santo Tomás avanza en esa línea aristotélica, al decir que captamos la validez de nuestros conocimientos, es decir, su adecuación con la realidad, mediante una vuelta al acto cognoscitivo y a la naturaleza cognoscitiva del alma. En esta vuelta consiste la reflexión. En efecto, esto sólo puede lograrse por la reflexión del conocimiento sobre sí mismo. Además de una reflexión sobre el objeto del conocimiento, se hace otra sobre el acto por el que nos asimilamos ese objeto, para ver su adecuación.

El conocimiento sensible puede percibir sus actos, pero no conocer su naturaleza; por eso su reflexión es incompleta, y no implica el conocimiento de su verdad. No se niega que sea verdadero, sino que se excluye la posibilidad de sostener críticamente su verdad por su propio medio. El conocimiento sensible puede percibir sus propios actos de sensación, pero no su propia natura-

1 Aristóteles, *De anima*, III, 2, 426a2.

leza sensible ni su verdad: no conoce “ni su naturaleza, ni la naturaleza de sus actos, ni la proporción de éstos con sus objetos”.² Todo porque no le asiste la capacidad de volver sobre su mismo acto.

En cambio, al intelecto sí le es dado volver sobre sus actos —y sobre los de la sensación—, y, así, conocer la naturaleza de su principio activo o facultad, como también, merced a eso, conocer la proporción de sus actos con la realidad conocida. De este modo aparece clara la distinción entre el conocimiento sensible y el inteligible, por la capacidad más profunda de reflexión. En eso radica la superioridad del intelecto sobre los sentidos.

Esto sucede especialmente en el juicio. En todo juicio hay reflexión, aun en los más espontáneos del sentido común. Pero no en todo juicio hay una explicación (no todavía justificación) crítica del carácter reflexivo de todo juicio. Esta explicación crítica no es todavía el fundamento del realismo del conocimiento, sino la descripción de esta postura cognoscitiva. El realismo se funda en la naturaleza reflexiva de todo juicio.

El juicio es el acto más importante y perfecto del plano intelectual, ya sea juicio inmediato o mediato (este último, desplegado con un término medio en un silogismo). La captación de la validez del juicio requiere el conocimiento de nosotros mismos por encima de nuestros conocimientos directos; en otras palabras, requiere de la reflexión crítica. Sólo así podremos tener conocimiento

² B. Lonergan, *Verbum. Word and Idea in Aquinas*, Notre Dame: University of Notre Dame, 1967, p. 75.

de nuestra naturaleza cognoscitiva, y concluir, a partir de ella, nuestra capacidad de conocer la verdad. Para poder acercarnos de una manera conveniente a los funcionamientos de nuestra facultad cognoscitiva y al sujeto en el que radica, es necesario acostumbrarnos a mirar nuestro interior así como miramos nuestro exterior.

El encuentro de sujeto y objeto

Es difícil mirar lo uno y lo otro, por la dificultad que implica discernir sus márgenes. Whitehead señala esta dificultad, por ejemplo, en relación con nuestro cuerpo:

“Nuestro cuerpo... se halla más allá de nuestra propia existencia individual. Sin embargo, forma parte de ella. Nos pensamos a nosotros mismos tan íntimamente vinculados a nuestra vida corpórea, que el hombre resulta una unidad compleja: cuerpo y alma. Pero el cuerpo forma parte del mundo exterior y hay entre ambos continuidad. De hecho, no forma menos parte de la naturaleza que otra cosa alguna —un río, una montaña o una nube. Es más, si queremos ser rigurosamente exactos, no podemos definir dónde comienza el cuerpo y dónde termina la naturaleza exterior”.³

Es algo que el hombre primitivo vivió, pero en la actualidad tenemos más conciencia de ello.

³ A. N. Whitehead, *Modos de pensamiento*, Buenos Aires: Losada, 1944, p. 32.

Con todo, la introspección sólo va a servirnos para hacer la reflexión; no podemos identificar la introspección con la objetividad ni la verdad, pues el criterio de verdad se da más allá de la introspección, un criterio más sólido, pues de otra manera nunca saldríamos del problema crítico. Tenemos que estar adentro y afuera; pues, si sólo tomamos en cuenta el adentro, jamás saldremos al afuera. Tenemos que pisar los dos lados. Es lo que hacemos en la consideración del acto cognoscitivo, en el encuentro de hombre y mundo.

En esta dialéctica de introversión y extroversión, el hombre contrasta lo subjetivo y lo objetivo, se asombra de esa existencia compenetrada, y nace la actitud crítica:

“Si la situación del animal es una inmersión en las cosas, la situación del hombre es estar a distancia de ellas. A distancia, pero entre ellas, no sin ellas. El hombre posee una función gracias a la cual queda, por un lado, referido a las cosas, pero rebota, por otro, sobre ellas, llevándose consigo algo que no se identifica con la realidad física de estas últimas. Es el pensar. En él se constituye esa situación de distancia y contacto con las cosas. Contacto: el pensar nos muestra en ellas ‘lo que hay’. Distancia: nos dice de ellas ‘lo que son’. En este sutil desdoblamiento entre ‘lo que hay’ y ‘lo que es’ consiste toda la función ontológica del pensar”.⁴

⁴ X. Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid: Editora Nacional, 1962, p. 400.

Es lo que se da en el encuentro de hombre y mundo. Lo unívoco es partir sólo del mundo, el objetivismo; lo equívoco es partir sólo del hombre, el subjetivismo; y lo analógico es partir del encuentro de ambos, para captar su relación.

La dialéctica de introspección y extrospección

La introspección no es un acto superpuesto a los actos directos, pues no es que los actos directos sean inconscientes y los introspectivos, conscientes. No se trata de un desdoblamiento o circularidad, sino que la introspección es la intensificación de la misma conciencia espontánea y sólo en segundo lugar y con muchas precisiones es la noción de desdoblamiento de la conciencia. La introspección nos sirve para ir a la extrospección.

Es lo que realizamos por la reflexión, que adquiere mayor precisión, pues es reiteración de un acto —efectuar un conocimiento, efectuar el conocimiento de este conocimiento, y alcanzar el sustrato que le da origen. Esa actividad reflexiva o refleja puede tener dos acepciones, ya sea que se la tome en sentido amplio o en sentido estricto:

“En sentido lato, reflexionar es todo repliegamiento del poder cognoscitivo sobre un objeto que ya ha sido conocido de algún modo: un retorno al objeto para penetrarlo mayormente, sometiéndolo siempre a una consideración más cuidadosa y aguda. En sentido estricto, en cambio, es aquel repliega-

miento característico que el poder cognoscitivo ejerce sobre sí mismo y sobre su propio acto. Se sigue que la reflexión en sentido lato es todo conocimiento más profundo de cualquier objeto; mientras que la reflexión en sentido estricto es siempre auto-conocimiento”.⁵

Pero es un auto-conocimiento que debe llevarnos a un hetero-conocimiento, a un conocimiento crítico de la verdad de nuestros actos cognoscitivos y a la existencia de la realidad exterior. Es, por tanto la reflexión en sentido estricto la que nos interesa.

Santo Tomás describe el proceso reflexivo como un círculo que se dibuja desde el exterior, llega al interior y vuelve al exterior, enriquecido de conciencia; así, no se queda en la inmanencia, sino que sale a la trascendencia: “Esto es, por tanto, lo que dice que el movimiento circular del alma se da según que desde lo exterior entra en sí misma, y allí se vuelve uniformemente, como en cierto círculo, según sus virtudes intelectuales; la cual circunvolución del alma se dirige a que no yerre... Luego por esta circunvolución primero se concentra en sí misma, considerando lo que en su naturaleza tiene para conocer”.⁶ Con ello sabe lo que puede conocer y su alcance de la verdad.

Así el intelecto encuentra su propia esencia o subjetividad como medio de conocer, acompaña-

⁵ E. T. Toccafondi, *La ricerca critica della realtà*, Roma: Edizioni Comm. A. Arnodo, 1941, p. 24.

⁶ Sto. Tomás, *Comm. In Lib. De Divin. Nomin.*, cap. IV, lect. 7.

da por los primeros principios, que la liberan de todo error. Es un proceso circular, pero que busca salida hacia la trascendencia objetiva; es una reflexión-consideración. “Por ella, el alma conoce la naturaleza tanto de ella misma como de lo que está en ella... Por el objeto, ella conoce la naturaleza de su acto; por la naturaleza del acto, la naturaleza de la facultad; por la naturaleza de la facultad, la naturaleza de la esencia del alma”.⁷

Así hay: 1) una conciencia inobjetivante e inobjetivada, que es la primera, fundante tanto ontológica como cognoscitivamente. 2) Hay una conciencia concomitante de los actos, que es sencillamente la característica de *todo* acto cognoscitivo. 3) Sólo porque se dan 1) y 2) puede darse 3): la conciencia objetivada. El núcleo del método trascendental es partir de los supuestos 1) y 2) como *factum* para llegar a 3), que no es la fundamentación ontológica ni gnoseológica del *factum*, sino su explicación crítica.

Pero no se puede negar la intencionalidad del conocimiento hacia su objeto exterior, es lo que permite fundar el realismo y la verdad. En el fondo, el criterio de verdad del realismo sigue siendo la evidencia, tanto la evidencia empírica del juicio sintético como la evidencia analítica del juicio analítico, esto es, de los primeros principios.

⁷ J. Wébert, “*Reflexio*”, en *Mélanges Mandonnet*, Paris: Vrin, 1930, vol. I, p. 315.

La intencionalidad realista

No podemos estar exentos de supuestos, pues filosofaríamos en el vacío. Y la filosofía es, más bien, reflexiva. Parte de supuestos que poco a poco va explicitando y justificando.⁸

Históricamente se comenzó con la metafísica (cosmología y ontología) y después se pasó a la crítica. Además, no sólo en el orden cronológico se exige eso, sino también en el natural, pues la crítica es una intención refleja, de segundo nivel; por eso requiere antes una intención directa, de primer nivel. Con esta última se toca el objeto y con la otra se reflexiona sobre éste dentro del sujeto, y se ve el nexo que se ha alcanzado entre sujeto y objeto (en el nexo entre el sujeto y el predicado del juicio), para ver si tiene verdad.

En un orden inductivo o inventivo, fue primero la metafísica y después la crítica; pero, en un orden deductivo o expositivo, puede ir primero la crítica y después la metafísica. Pues la crítica muestra la posibilidad y la validez de la metafísica, pero la metafísica le presta los conceptos y principios que hacen posible y válida la crítica. Es la misma filosofía reflexionando sobre sí misma y sus propios conocimientos.

Por eso el punto de partida de la crítica son los mismos conocimientos humanos, y su método es el de la reflexión crítica sobre ellos. La pregunta básica es qué es el conocimiento, para responder

8 P. Fontan, *L'intention réaliste*, Paris: Beauchesne, 1965, pp. 22 ss.

la cual se necesita conocer el conocer. Y así poder decidir acerca de su valor. Se unen en la teoría del conocimiento la gnoseología y la crítica, o la fenomenología del conocimiento y la hermenéutica (crítica) del mismo.⁹ Pero, en todo momento, alumbra el principio de no contradicción; como que hay un lado psicológico (el de la conciencia) y otro lógico (el de los principios a que debe sujetarse, los cuales propiamente pertenecen a la metafísica, son algo ontológico).

El campo de estudio más amplio, lo que antes se llamaba el *objeto material*, de la crítica, es el conocimiento en general (filosófico, científico, religioso, artístico), pero a través del conocimiento ordinario. Ya en éste vemos ciertos elementos, como la sensación, los conceptos universales y los primeros principios, que incluso el conocimiento científico más especializado presupone.

La sensación es punto de partida, pero incoativo, y como presupuesto implícito, pues el sentido no ejerce propiamente la reflexión crítica, sino que lo hace el intelecto. En sentido propio, el punto de partida u objeto primordial es el juicio, obra del intelecto, a partir de los sentidos y los conceptos, y a la luz de los primeros principios.

En el juicio puede verse la relación entre el sujeto y el objeto, mediante la relación entre sujeto y predicado. Examinar el nexo entre ellos es fundamental, para ver de qué naturaleza es, y eso nos lleva al tipo de verdad que puede tener.

9 No en balde la hermenéutica se colocaba como crítica o en la crítica epistemológica, como puede verse en Ast y en Schleiermacher.

Es en la fuerza del nexo donde reside la evidencia. En un juicio analítico, por la inspección de los términos que lo componen; y en el juicio sintético, por el recurso a la experiencia. Pero en el nexo, la cópula está implicando el ser, tanto como esencia cuanto como existencia; pues, al decir “Sócrates es sabio”, estoy diciendo que Sócrates *existe* como sabio. Y antes dije: “Sócrates existe”, aunque no sea de manera explícita.

En esa relación de su nexo, o cópula, con el ser, esos primeros principios cobran su evidencia. El de identidad y no contradicción (uno es afirmación y el otro negación) manifiestan la coherencia del ser consigo mismo, la cual no se puede violar. El principio de razón suficiente y el de causalidad reflejan la relación del ser con la inteligencia, lo hacen más inteligible. Las cuatro causas (formal, material, eficiente y final) manifiestan su constitución y su producción u origen, así como su destinación.

Es un realismo analógico porque el realismo se basa en el ser, y éste es analógico. En todo caso, nos dice que no es unívoco, o rígido, como en el realismo científico de los filósofos analíticos (sobre todo positivistas), ni tampoco equívoco, como en el relativismo de los filósofos posmodernos. Pero se basa en la evidencia, tanto de los sentidos como, en especial, del intelecto.

El realismo analógico y el “nuevo realismo”

¿En qué consiste este realismo? Porque es algo que está respondiendo a las expectativas e inquie-

tudes de nuestro tiempo.¹⁰ Es un realismo que supera el racionalismo de la modernidad y el irracionalismo de la posmodernidad. Hemos estado en un tiempo de demasiado relativismo, lo que podemos llamar equivocismo. Ya hace falta un nuevo realismo, que no quiere ser unívoco, pero tampoco puede ser equívoco, tiene que ser analógico.

Este realismo es analógico porque no pretende regresar al univocismo de la modernidad, sobre todo al de algunas vertientes de la filosofía analítica, como lo fue el positivismo lógico. Allí se tenía un realismo “científico”, bastante directo, inmediato e ingenuo.

Éste es un realismo que ya ha pasado por la salu-
dable experiencia de la crisis, tanto de la moderna
como de la posmoderna, es decir, se trata de un rea-
lismo crítico, y por eso mismo, nada ingenuo.

Si el idealismo se plantaba en el sujeto y el
realismo demasiado duro nada más en el objeto,
este realismo analógico se da más bien en el
encuentro de hombre y mundo, de sujeto y obje-
to, pues hay cosas que pone el sujeto en el obje-
to, como los colores.

Señala un cierto isomorfismo entre el sujeto y
el objeto, a saber, hay cosas que el sujeto ya está
programado para ver, y otras que solamente le
vienen del objeto. Es como un punto intermedio,
en el cual se encuentran el uno con el otro, y no se
presupone sólo el uno o el otro.

10 J. L. Jerez, *Introducción al realismo analógico*, Buenos Aires: Círculo Hermenéutico, 2015, pp. 17 ss.

Así, estamos huyendo del realismo unívoco, según el cual en el conocimiento todo está dado de antemano, sin ninguna intervención del cognoscente; pero, también, del realismo equívoco, que no es ningún realismo, sino un relativismo tan fuerte que nos aprisiona de nuevo en el idealismo.

Es un realismo aristotélico, pero con la cautela de Hilary Putnam, de que no está ya totalmente dado sin el sujeto, ya que el sujeto pone algo: sus aparatos perceptuales y sus marcos culturales;¹¹ pero eso no llega a acabar con una realidad que ya se da independientemente del hombre. No es tan dado como el realismo científico del positivismo lógico, que es el que atacaba Putnam, que él decía que estaba representado por Wilfrid Sellars; ni tan construido como a veces da la impresión que es el realismo de este connotado analítico, Putnam. Quizá más bien se coloca del lado de John Searle,¹² pero con más atención al cognoscente.

Además de ser crítico, es un realismo que no se precia de ser unívoco, porque ése fue el de la modernidad, sobre todo el del positivismo, ese realismo científico que sólo admitía una única descripción del mundo, y condenaba a las demás a ser falsas todas ellas. Pero tampoco es un realismo equívoco, que es el de la posmodernidad, para

11 H. Putnam, "Aristotle after Wittgenstein", en R. W. Sharples (ed.), *Modern Thinkers and Ancient Thinkers*, London: University College, 1993, pp. 117 ss.

12 J. Searle, "¿Existe el mundo real? Primera parte: los ataques al realismo", en *La construcción de la realidad social*, Barcelona: Paidós, 2004, pp. 159-184.

la cual prácticamente todas las descripciones de la realidad son válidas, pues no hay criterios para determinar cuál es verdadera y cuál falsa. En cambio, un realismo analógico se coloca en el medio de esas dos corrientes, tendiendo a la realidad pero permitiendo varias descripciones de la misma como válidas y complementarias; mas, sin embargo, evitando caer en la permisividad del realismo equívoco, para el que casi todas son válidas indiscriminadamente.

Eso lo logra aplicando la analogía de proporcionalidad, que aglutina e iguala en lo posible las diferentes descripciones o interpretaciones de la realidad; pero, además, aplicando la analogía de atribución, con la que puede establecer una gradación jerárquica entre las descripciones o interpretaciones, las cuales, por más complementarias que sean, unas serán mejores que otras, es decir, más adecuadas. Y otras lo serán menos, hasta incurrir en la falsedad.

Uno de los síntomas de renovación necesaria de la filosofía en la actualidad ha sido el reciente movimiento realista en epistemología. Se ha notado un agotamiento en la posmodernidad, sobre todo por su relativismo excesivo, que llevaba al escepticismo. También se ha visto un cansancio en la filosofía analítica, de un cierto idealismo, disfrazado de semi-realismo o realismo pragmático (como el de Putnam), o con otros calificativos. Y se ha planteado un realismo más macizo, que incluso se parece al realismo metafísico que se criticaba en los neopositivistas. El famoso realismo científico.

Uno de los pioneros de este movimiento ha sido Maurizio Ferraris, quien ha enarbolado la bandera del “nuevo realismo”, y lo han seguido muchos, sobre todo filósofos jóvenes, muy brillantes, como Markus Gabriel, Quentin Meillassoux, Graham Harman y otros, aunque cada uno con un tipo de realismo diferente.

Sin embargo, cuando Ferraris estuvo en México en 2014, declaró que él estaba promoviendo el nuevo realismo, pero que ya desde hacía años yo profesaba un “realismo analógico”, según lo llamaba. Por lo que me incluyó en ese movimiento realista.

Por eso quiero hablar de algunas notas comunes a esos realismos mencionados y contrastarlos con el realismo analógico, que yo he propuesto y después desarrollado con el joven filósofo argentino José Luis Jerez. Para ello seguiré el resumen y exposición que de esos realismos hace Mario Teodoro Ramírez en su introducción a una antología que hizo, la cual lleva el significativo nombre de *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*.

Maurizio Ferraris fue el que comenzó ese giro. Pasó de la hermenéutica al nuevo realismo.¹³ Fue discípulo de Vattimo y colaborador de Derrida. De este último da la noticia de que acabó siendo realista, como se ve en el libro de entrevistas que Ferraris le hizo.¹⁴ A Vattimo se le opuso por el

13 M. Ferraris, “Realismo por venir”, en M. T. Ramírez (coord.), *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, México: Siglo XXI, 2016, pp. 47 ss.

14 J. Derrida – M. Ferraris, *El gusto del secreto*, Buenos Aires: Amorrortu, 2009, pp. 135-136.

relativismo al que llega su hermenéutica débil, y prefirió pasarse al realismo.

Markus Gabriel profesa un realismo ontológico. Se opone a Kant, y sostiene una ontología realista pero no acrítica, sino que tiene que hacer que el método trascendental se amplíe para desembocar en una ontología trascendental, esto es, una que vea las condiciones de posibilidad de que un ser se presente a un pensador finito.¹⁵ Además, no se puede afirmar que el mundo exista, pues el sujeto que lo hiciera tendría que estar fuera del mundo. Existen campos de sentido, lo cual equivale a decir que el mundo no existe, pues podemos acceder epistemológicamente a él, pero no ontológicamente. Es decir, no es un escepticismo epistemológico, sino ontológico. Más allá de lo que aparece no sabemos si hay un Ser.

Gabriel defiende la contingencia de la necesidad, mientras que Quentin Meillassoux defiende la necesidad de la contingencia. Este último sostiene lo que llama realismo especulativo, en el que todo es contingente, la única necesidad es la de que todo sea contingente.¹⁶ Se opone al correlacionismo, según el cual el sujeto se relaciona con el objeto, porque no tiene fundamento de necesidad. En este contingentismo, piensa que todo evoluciona, pero todo es fáctico, hay un principio de facticidad.

15 M. T. Ramírez, "Presentación del nuevo realismo", en *ibíd.*, p. 29.

16 *Ibíd.* p. 13.

Graham Harman, por su parte, sostiene una ontología orientada a objetos. Privilegia el lado objetivo o del objeto, y no el del sujeto, en contra de las filosofías modernas y posmodernas.¹⁷ Hay que explorar el mundo de los objetos, ya que el objeto existe por sí mismo, pero se oculta, es un ser en sí inaccesible.

El nuevo realismo tiene de común que critica tanto a la modernidad como a la posmodernidad. A la primera le rebate su subjetivismo, el dominio del sujeto, y plantea los derechos del objeto, la independencia que éste tiene con respecto a la mente que lo piense. Contra la posmodernidad esgrime el fracaso del relativismo epistemológico, que ha llevado al escepticismo. Combate el escepticismo epistemológico, pero, como se nos ha dicho, admite un escepticismo ontológico, pues, la realidad o el ser existen, y podemos conocer su existencia, pero no podemos saber qué es.

Se quiere dar prioridad a la ontología sobre la epistemología.¹⁸ Pero no como un retorno al pensamiento precrítico, sino de manera crítica. Y que no podamos acceder a la realidad no significa que no existe. Así, la ontología servirá de base para una filosofía unificada. Será una ontología racionalmente argumentada, sin metafísicas, por lo que servirá de base para el todo de la filosofía, realizando la unión entre la filosofía analítica y la continental. Es, además, una filosofía sin ideología; porque, al ser unificada, ya no ten-

¹⁷ *Ibid.* p. 20.

¹⁸ *Ibid.* p. 32.

drá las polémicas entre ambos bandos, que son ideológicas. Permitirá postular la filosofía como ciencia, porque no hará afirmaciones absolutas como las de la metafísica, sino contingentes como las de la ciencia. Será una radicalización ontológica de la posmodernidad; es decir, es una crítica a la posmodernidad, que se cerraba a estos desarrollos. Asimismo, será una ontología de la existencia, no del Ser.¹⁹ En efecto, se trata de pensar que el ser existe independientemente de nosotros, pero que no podemos acceder a él. Es un nuevo racionalismo,²⁰ porque acepta que la realidad es relativa a nuestros marcos conceptuales, pero no significa que la realidad se agote en esa relatividad: puede manifestarse más allá de nosotros mismos. Y esto trae una nueva libertad, porque ya no es una filosofía dogmática o científicista, pues no hay una necesidad absoluta, lo cual amplía el margen de la contingencia y, por ende, de la libertad humana.

El propio Maurizio Ferraris reconoce como una vertiente del nuevo realismo el realismo analógico, que hemos desarrollado José Luis Jerez y yo.²¹ Por eso en el capítulo siguiente pasaré a declarar algunos aspectos en los que me parece que dicha propuesta está en la línea de esa renovación y en qué aspectos se aparta de ella.

Conclusión

19 *Ibid.* p. 40.

20 *Ibid.* p. 41.

21 M. Ferraris, art. cit., p. 66, nota 82.

Lo anterior nos muestra la necesidad del realismo. Como hemos visto, se ha desatado un movimiento del “nuevo realismo”, demasiado diverso, con propuestas muy disímbolas, a veces inconciliables. Hay que tener cuidado con ellas. Por eso he querido proponer un realismo analógico, que supere el univocismo de algunos regresos al realismo “científico” de los analíticos positivistas y el equivocismo del relativismo de algunos posmodernos.

Tengo confianza en que servirá para promover esa vuelta al realismo; pero, también, para procurar un realismo que de verdad sea conducente y sustentable. Lo necesita la filosofía de hoy, y vale la pena afanarse en ello. Es hacer un pensamiento filosófico que resulte más significativo para el hombre de hoy, que tanto ha sufrido ya por la desestabilización y la violencia que traen tanto el univocismo como el equivocismo, y se necesita ya un analogismo colocado en la prudencia.

Capítulo 7: El realismo analógico

Introducción

Después de haber incursionado en el territorio de los criterios del conocimiento verdadero y del dinamismo del conocer, resta que expliquemos un poco, en la medida de lo posible, el realismo cognoscitivo que resulta de nuestra edificación conceptual. El trabajo fue desbrozar el terreno para que este realismo surja. Ahora es momento de aclararlo.

Así, pues, en este capítulo intentaré hacer ver cómo hay un realismo epistemológico que subyace a lo que he denominado “hermenéutica analógica”. Dado que participa de la utilización del concepto de *analogía*, se tratará de un realismo analógico, en el mismo registro que la hermenéutica a la que acompaña.

Es un *realismo analógico*, es decir, uno que no es unívoco, como el de la modernidad, el cual era demasiado absolutista; pero tampoco equívoco, como el de la posmodernidad, que resultaba relativista en exceso y, por lo mismo, no era realismo de verdad. Trataré, pues, de caracterizar ese realismo analógico.

Conceptos realistas

La teoría del conocimiento que propongo no parte del solo sujeto, pues de él no se sale a la realidad; ni del solo objeto, pues se encerraría en un realismo ingenuo o dogmático, ahora insostenible. Después de las críticas de los epistemólogos recientes, no puedo darme el lujo de una posición acrítica. La hermenéutica me ha enseñado que siempre hay una mediación, por la cultura que habitamos, o que nos habita.

Parto, por ello, del encuentro de hombre y mundo, del toque de sujeto y objeto, pues en el conocimiento hay algo que pone el objeto y algo que pone el sujeto, por ejemplo los colores, como ya señalara Wittgenstein: “Sea dicho de paso, los objetos carecen de color”;¹ es decir, los construye el sujeto al contacto con las cosas. Hay una realidad exterior, hay un mundo real; si no, como decía Peirce, no se explicarían las leyes de la naturaleza, que descubre la ciencia. Pero también hay algo que proviene de nuestros marcos conceptuales. El lado subjetivo y el objetivo colaboran cada uno con lo suyo. De este modo no tengo un realismo ingenuo, sino crítico; pero no tan trascendental que todo lo asigne al sujeto y niegue el acceso al objeto, a la realidad en sí, claro que siempre interpretada.

1 L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 2.0232; Madrid: Alianza, 1973, p. 41.

Creo que esto concuerda en algo con el llamado “nuevo realismo”, esa corriente de pensamiento que se ha desatado recientemente y que hoy en día parece ser la más fuerte. Es el regreso del realismo a la epistemología. Al menos es lo que profesa Markus Gabriel, uno de sus más preclaros exponentes. Sostiene que ya no conviene plantear el asunto como en el realismo clásico, es decir, del lado del objeto, como un mundo sin tomar en cuenta al observador; ni tampoco al modo posmoderno, como el relativismo desmesurado que es un constructivismo sin mundo real.² Por eso mi punto de partida no es el solo objeto ni el mero sujeto, sino el encuentro de ambos, para dar cuenta de lo que corresponde a cada uno de esos términos de la relación cognoscitiva.

Así leo el famoso *dictum* de Nietzsche, de que *no hay hechos, sólo interpretaciones*. No puede quedarse en las solas interpretaciones, pues coincidiría con los románticos (como Schleiermacher), para los que únicamente había interpretaciones, sin hechos, porque Nietzsche aborreció a los románticos, y se burlaba de ellos. Al negar los hechos se dirige a los positivistas, que endiosaban los hechos, ya que, después de un breve tiempo en que se comportó como positivista y científico, Nietzsche los aborreció también, y los dejó de lado. Quiso decir que *hay hechos interpretados*, en lo cual coincidiría con Peirce.

² M. Gabriel, *Por qué el mundo no existe*, México: Océano, 2016, pp. 18-19.

En 1991, en un Simposio del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, me tocó dialogar con Hilary Putnam,³ quien defendía los marcos conceptuales, pero me señaló que él no era tan relativista como yo lo hacía, pues aceptaba clases naturales, con las cuales aterriza en la realidad y salvaguardaba la objetividad. Es lo mismo que él había argumentado contra Nelson Goodman: hay clases artificiales o arbitrarias, como *bachelor* (que puede traducirse tanto como bachiller cuanto como soltero), pero también hay clases naturales, que no dependen de nuestra cultura, como constelación, astro, agua, tigre, etc.,⁴ en seguimiento de Quine. Y eso nos conecta, desde el sujeto, con el objeto, hace que se encuentren hombre y mundo. Así evitaba un relativismo excesivo, y quedaba en un relativismo moderado, como el mío, un relativismo relativo (pues el relativismo absoluto es auto-contradictorio, pero un relativo no).

Esto será suficiente para darnos una epistemología consistente y útil, la cual guardará un realismo analógico, crítico y no ingenuo o dogmático, para dejar de lado el relativismo y el subjetivismo que se ciernen sobre la hermenéutica en nuestro tiempo, y amenazan con llevarla al escepticismo. Así, pues, no un realismo unívoco, como el del

3 M. Beuchot, "Realismo, epistemología y clases naturales en Hilary Putnam", en *Diánoia* 38 (1992), pp. 107-113. Las respuestas del profesor Putnam a las ponencias no se publicaron, por cuestiones de derechos de autor.

4 H. Putnam, *Cómo renovar la filosofía*, Madrid: Cátedra, 1994, pp. 167-169.

positivismo lógico, ese realismo metafísico, según lo llamaba Putnam, quien decía que, al nombrarlo, pensaba en Wilfrid Sellars; pero tampoco un realismo equívoco, pues en lugar de tener rostro humano,⁵ será “humano, demasiado humano”; sino un realismo analógico, que tenga rostro humano porque acepta la intervención del hombre, del sujeto; pero también la consistencia substancial del objeto, para que no se volatilice en el aire. La realidad tiene substancia, pero las cualidades las vamos descubriendo en ella. En la realidad hay clases artificiales, que dependen de nosotros; pero también hay clases naturales, que no dependen de nosotros, al menos no del todo. Se trata, entonces, de un realismo intermedio, ni completamente interno ni enteramente externo. Es lo que nos enseña la hermenéutica: ni pura intuición ni pura interpretación; un realismo hermenéutico para una hermenéutica realista.

De una manera muy simple, y basada en el lenguaje ordinario, James F. Ross ha mostrado que muchos de los problemas del análisis lingüístico se resolverían si se usara la noción de analogía. En efecto, las más de las veces en la filosofía analítica se supone la univocidad, por más que Russell haya hablado de vaguedad; Wittgenstein de términos con *parecidos de familia*, y otros de ambigüedad sistemática. Por eso Putnam acudía tanto a las lógicas borrosas, o de conjuntos o clases (incluso naturales) que no tenían completa

⁵ H. Putnam, *The Many Faces of Realism*, La Salle, Ill.: Open Court, 1989 (2d. print.), p. 30.

claridad. Era su conciencia de que la univocidad plena es inalcanzable, o casi. Pero tampoco se derrumbaba en la equivocidad, pues no sirve de mucho, o para nada. Se colocaba en el medio, en lo que yo vería como una búsqueda del orden analógico. Algo que requiere intuición y raciocinio.

Por eso he querido juntar la filosofía analítica con la continental posmoderna. La semiótica de los analíticos, no la unívoca, sino principalmente la que Morris deriva de Peirce, y la hermenéutica de los posmodernos, señalada en ellos por Vattimo, pero la mía más en la línea de Gadamer y Ricœur; no una hermenéutica equívoca, sino analógica. Por eso también he querido conjuntar el realismo interno de Putnam con el realismo externo de Sellars, para que resulte, como síntesis, un realismo moderado, crítico y consciente de las mediaciones (marcos conceptuales, culturales, etc.), pero defensor de la realidad. Intermedio entre Quine y Davidson, que acepta clases naturales con el primero, pero que se da cuenta de que nosotros las construimos, con el segundo, aunque sólo en parte. Con todo ello trato de proteger la realidad, pero sé que la interpretamos. Un realismo hermenéutico, una hermenéutica realista, como la quieren Ferraris y Grondin. En fin, en mi caso se trata de un realismo analógico.

Ese nuevo realismo

El realismo analógico responde a un deseo huma-

no. Nuestro conocimiento de la realidad pugna por trascender la condición que tenemos de sujetos, para salir a la objetividad. Su intencionalidad quiere llegar a la materialidad misma del objeto, a su propia concreción. La realidad tiene un aspecto material y concreto, próximo a nuestros sentidos. Le hemos encontrado, también, un aspecto de abstracción, una inmaterialidad elaborada por el cognoscente, pero fundado en la cosa misma, como la de los conceptos universales.

Se da, pues, en primer lugar, nuestro deseo de llegar a la concreción del singular material, a la materialidad misma de la cosa, a la cual llegan directamente nuestros sentidos e, indirectamente, el intelecto, por reflexión sobre la imaginación. Es una tendencia evidente de la mente humana, una intencionalidad que pasa por los sentidos y llega al intelecto, es decir, supera lo concreto y alcanza lo abstracto.⁶

Por reflexión sobre las imágenes que formamos a partir de los datos sensibles, tenemos conocimiento intelectual del singular, y no sólo sensorial. Llevamos lo múltiple sensible a lo unitario intelectual. Partiendo del nivel sensitivo, llegamos al conocimiento intelectual de lo material.⁷ Es el encuentro de sujeto y objeto, el acto de conocer. Dice Nicolai Hartmann que sujeto y objeto “están el uno frente al otro como existentes que no

6 M. Deandrea, “Incidenza dell’astrazione sulla conoscenza intellettuale umana dei singolari materiali”, en *Angelicum* (Roma), 33 (1956), p. 3.

7 J. Maréchal, *El punto de partida de la metafísica*, Madrid: Gredos, 1958, vol. I, p. 126.

se reducen al ser de la relación de conocimiento, sino que tienen raíces en otras relaciones de ser que subsisten aun concibiendo pospuesta la relación de conocimiento... Se hallan uno frente al otro como miembros de una sola conexión de ser, pertenecen a un solo mundo real...”.⁸ Como buen fenomenólogo, tiene ciertas cautelas, sobre todo la de poner entre paréntesis la existencia del contenido ideativo o noético. Pero, según Paul Ricœur, la ontología consistiría en quitar los paréntesis en los que la fenomenología encierra las esencias, y pasar a ellas, desde el fenómeno.⁹

La razón de ello es que no podemos quedarnos en la materialidad de lo singular. El singular tiene, además de una materia, una forma, por la que accedemos a lo universal. La tendencia total del ser humano está atraída por la realidad en toda su extensión. Y los conceptos nos dan ese aspecto de las cosas que es su esencia, su universalidad abstracta. Pero vamos hacia ella no sólo con nuestra tendencia cognoscitiva, sino con la existencial, la que surge de nuestro propio acto de existir. Debido a esto, el ser no puede ser ya entendido como un “universal” en sentido nominalista, vacío; se nos impone como existente, de manera realista. El universal está enraizado en la realidad y existe intencionalmente en nosotros. En efecto, a veces un concepto universal tiene fun-

⁸ N. Hartmann, *Metafísica del conocimiento*, Buenos Aires: Losada, 1957, vol. II, p. 378.

⁹ E. Paci, *La filosofía contemporánea*, Buenos Aires: Eudeba, 1963 (2a. ed.), p. 226.

damento directo o próximo en la cosa, como “hombre”, pues lo vemos de manera inmediata; otras veces tiene un fundamento indirecto o remoto, como “especie” o “género”, pues los obtenemos por la comparación de los individuos y de las especies; pero otras veces carece de este fundamento, como cuando decimos “unicornio” o “quimera”, que ni de manera próxima ni de manera remota se funda en la realidad. Así, un concepto puede decirse verdadero cuando es una semejanza de la cosa.¹⁰

Dado que, como hemos visto, se puede hablar de realismo tanto en el conocimiento de lo individual como en el de lo universal, encontramos que la realidad es múltiple, que hay un conocimiento analógico de la realidad. Por eso formulo un realismo analógico.

Todos los niveles del conocimiento (sensible externo, sensible interno, inteligible externo, inteligible interno, etc.) versan sobre el mismo objeto, pero de distinta manera. Por ejemplo, los sentidos no conocen lo abstracto, y la inteligencia no conoce directamente lo material, aunque, dada su mayor perfección, lo alcanza indirectamente, por reflexión.

Esta ambigüedad en el conocer no se debe tan sólo al carácter ambiguo del cognoscente, sino también al que tiene la realidad misma. Es lo que captaron los presocráticos; es la manera en que surgió la filosofía. La realidad es actual (el ser está siempre en presente, diría Louis Lavelle), es decir, es energética (de *enérgeia* = acto); pero, si es

¹⁰ Sto. Tomás, *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3, c.

eso, es también potencial o dinámica (de *dynamis* = potencia), aunque guardando una analogía ontológica. Ha estado en potencia respecto del acto que realiza y lo está normalmente para un nuevo actuar. La realidad tiene algo estable y algo movedizo, como ya lo habían visto los propios presocráticos.

El conocimiento debe luchar con esta ambigüedad radical de la realidad, ambigüedad que se da tanto en el ser como en el mostrarse, en el aparecer. Por esta movilidad, no se puede identificar el pensar con el ser, aunque ambos son ambiguos y movedizos; sólo cabe hablar de una adecuación entre ellos en grados diferentes. En esto consiste la analogía del conocer, el realismo analógico. La analogía inunda como cualidad nuestro conocimiento, le viene impuesta desde dos partes: desde la condición del ser o realidad (objeto) y desde la condición del cognoscente (sujeto). El acto que los une está siempre de acuerdo con la condición de ambos, está determinado por la ambigüedad, por el peligro de equívocidad. Tal ambigüedad sólo se puede dominar por referencia a algo estable, a un pequeño punto de apoyo. Y esta exigencia de aproximación sólo es satisfecha por la analogía. Lo que conocen mis sentidos es únicamente análogo a lo que conoce mi inteligencia, y lo que conoce mi inteligencia es análogo a lo que conocen mis sentidos; por eso se conoce una semejanza de las cosas.¹¹ Y en los datos de mi inteligencia hay

11 Sto. Tomás, *In I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 1, ad 2m.

una jerarquía, cuyo criterio de perfección es el grado de abstracción, pues mientras más intelectual es mi conocimiento, más perfecto es. Porque guarda una proporción de mi intelecto con la cosa, y ésta es una relación de analogía.

¿Más allá del realismo y del idealismo?

Así como Nietzsche hablaba de ir más allá del bien y del mal, así algunos han hablado de ir más allá del realismo y del idealismo. ¿Es esto posible? Uno de ellos ha sido Nicolai Hartmann en su *Ontología*. En efecto, se discute la actitud fundamental del cognoscente antes de empezar su conocimiento sobre el ser. En el plano radical de todo conocimiento, han sido los fenomenólogos quienes exigen una puesta entre paréntesis absoluta de todo prejuicio. Pero la actitud ya es un presupuesto. Ni el mismo Husserl niega el que su método (y en éste se incluye su actitud) se basa en supuestos psicológicos y antropológicos. De esto no puede desdecirse Hartmann, y muy comprensiblemente, por cierto: se planta en la radicalidad del conocimiento, cuando exige algo necesario: la ausencia absoluta de presupuestos. Dice: “Ni antes de entrar en el problema del ser podemos saber sobre el mundo y sus principios nada que rebase la experiencia, ni pueden decidir del problema del ser hipótesis acerca de estos objetos. Justo el problema del ser es por su esencia un problema que tiene sus raíces en el más

acá, en el primer plano. Parte de fenómenos, no de hipótesis".¹²

Sobre todo, no puede adoptarse, previamente a nuestro encuentro con el ser, una postura respecto al idealismo y al realismo. Nos encontramos en una pura desnudez. Ilumina esta cuestión el considerar la situación de la radical intuición del ser (no olvidemos que ahora todo es radical). Antes de ella no sabremos si el ser pertenece a un ámbito unilateral: o al sujeto o al objeto. En este disputarse ambos el ser se dará la intuición. O se dará él en la intuición. Esta intuición, que para nosotros es intelectual (y abstractiva), es decir, que supera lo sensible, decidirá si el ser pertenece a uno o a otro, o los posee a ambos. Pero llevará a una postura. Por eso yo prefiero partir no del sujeto o del objeto, sino del encuentro de ambos, de la relación entre uno y otro. Con eso se verá la parte de sujeto (o de idealismo) y la parte de objeto (realismo) que compete a nuestro conocer. Se hará una síntesis de ambos, que los superará y llevará a un realismo no unívoco, ni a un idealismo equívoco, sino a un realismo analógico.

Es necesario, por tanto, purificarse de toda opción previa. Sigue diciendo Hartmann:

“Sin duda que la distinción anterior afecta muy esencialmente a la ontología, pero no de tal manera que ésta hubiese de suyo tomar posición aquí. Lo que pasa es más bien que la ontología hace posible,

12 N. Hartmann, *Ontología*, vol. I, Ia. Parte, sección 1a. cap. 1; México: FCE, 1965 (2a. ed.), p. 45.

al avanzar y sólo paulatinamente, tomar posición también en esta cuestión. Los fenómenos del ser, tomados puramente en cuanto tales, no requieren, en cambio, absolutamente ninguna decisión previa en este punto. Se comportan tan indiferentemente con el idealismo y el realismo como con el teísmo y el panteísmo”.¹³

Esto es cierto en cuanto que pertenece a la elaboración ulterior de la intuición intelectual o abstractiva. Y es, precisamente, lo que conduce a un realismo analógico.

Parecerá extraño que hablemos aquí de cosas a las que estamos acostumbrados a considerar al margen de la realidad (como las ideas). No es precisamente que las incluyamos en ella; buscamos su relación con ella y, acaso, su inserción. Esta actitud debe ser observada por nosotros si tomamos el “objeto material” de nuestra ciencia metafísica como la totalidad de lo existente. ¿Qué cosas deben figurar en este todo? Incluso la denominación del todo como “Realidad” nos parece problemática. Se tranquiliza nuestro ánimo al repensar el nombre que ya aplicaban los escolásticos al ente como trascendental: *la res*. La *res* equivale al ente, y convertiblemente, lo que es ente es *res*, es decir, es real. La “realidad” (*realitas*) es el nombre que aglutina todos los entes que son.

Es fundamental a la doctrina tomista un realismo templado, que no niega cierta existencia a los contenidos mentales, a las ideas. Tienen exis-

¹³ *Ibid.*, pp. 45-46.

tencia, sólo que mental o intencional, no física o real. Eso no es caer en el idealismo, sino solamente reconocer que los entes de razón o de la mente son entes. Si bien el hombre se encuentra a sí mismo implicado (o invadido) por “mundos” fabricados por él, necesita el hilo de Ariadna que lo conduzca fuera de esos mundos laberínticos, hacia el mundo real. No una salida al mundo exterior, sino a la clave de la realidad, para ser poseedor de la realidad en su extensión cabal y precisa.

La realidad y la ontología

El estudio del hombre es el estudio de la realidad, de lo que tiene como circunstancia. ¿Tendría sentido la ontología si no fuera estudio de la realidad? No puede concebirse. Tenemos junto a la ontología las demás ciencias, que acogen diferentes parcelas de la realidad. Pero el máximo estudio de la realidad será aquel que la abarque en toda su amplitud; aquí, de acuerdo con las limitadas fuerzas del hombre, debemos acudir a una expresión como la siguiente: abarcar la realidad en la totalidad sintética de su extensión inabarcable. Y esto no puede conseguirse sino mediante una composición peculiar (lo más híbrida que puede concebirse, por lo analógica que es), a base de las características que más universalidad han desplegado entre los seres, que han encontrado máxima trascendencia. Esta composición no puede ser otra que la

del ser en sus constitutivos y los principios que lo acompañan. Las realidades se unifican en una realidad-tipo, en una realidad que resume todas las propiedades y características que hacen reales a las realidades en conjunto. Es la realidad en sí misma, la realidad en cuanto tal, exclusión hecha de cualquier platonismo exorbitado. Ahora bien, “realidad” es el nombre vulgar del ser. Es lo que todos esperamos encontrar siempre a través de lo fenoménico, más allá del fenómeno aparente. “En realidad, el fenómeno es el aspecto del ser (en el sentido propio de la palabra: manifestación) y el ser es el sentido o la verdad del aparecer o del fenómeno”.¹⁴ En efecto, la ontología eleva esto fenoménico (y, en general, todos los elementos que trata) a una dimensión de trascendencia que les viene contagiada por el ser. Es el sentido tomista de la trascendencia, como lo que abarca todo, yendo más allá que el plano de lo predicamental. Por eso es trascendental. Es el nivel del ser en cuanto tal.

Al constituirse el ser como la máxima realidad, o sea la realidad en sí misma (sin añadir a esto ningún matiz platónico, sino, al contrario, aristotélico),¹⁵ su estudio equivaldrá a la más realista y asumirá todas las consecuencias que de ello se derivan para el hombre. La ontología es, por tanto, el estudio profundo de la realidad.

¹⁴ R. Jolivet, *El hombre metafísico*, Andorra: Ed. Casal i Vall, 1957, p. 35.

¹⁵ Aristóteles, *Metaphysica*, I, 2, 982a31.

Pero necesitamos el conocimiento acerca de nuestro conocimiento de la realidad. Wittgenstein dijo que para trazar un límite al pensamiento tendríamos que ser capaces de pensar ambos lados de este límite, y tendríamos, por consiguiente, que ser capaces de pensar lo que no se puede pensar.¹⁶ En esto tiene razón, ya que equivaldría a determinar el ser desde el no-ser, lo cual es imposible. Por eso concluye que el filósofo “debe delimitar lo pensable, y con ello lo impensable. Pero, debe delimitar lo impensable desde dentro de lo pensable”.¹⁷ Es desde dentro del pensar como aprehendemos tanto lo pensable como lo impensable. Pero no a la manera del solipsista, que considera el pensamiento como pura actividad sin contenido, sino el pensar en su dinámica de apropiación del ser, o a la inversa, de su adecuación a él. Sería incluso absurdo tratar del pensar únicamente como actividad sin contenido, pues precisamente el llenarse de contenido es su actividad. En vista de ello, la gnoseología y la ontología se entrecruzan.

No hace falta discutir cuál es primera, si la gnoseología o la ontología. Históricamente lo fue la reflexión sobre el ser, y después la del conocer. Pero se dan involucradas, en una especie de reflexividad espiral. Se necesita cierto acceso al ser para criticar la validez de ese conocer. Vuelve a presentarse el carácter reflexivo de la filosofía,

16 L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Prólogo; Madrid: Revista de Occidente, 1957, p. 28.

17 *Ibid.*, 4.114.

que vuelve críticamente sobre sus hallazgos. En efecto, tanto la inteligencia como la voluntad no sólo refluyen sobre su acto, sino sobre el acto de una y otra, intercambiándose. ¹⁸ A esta actividad, en lugar de “*reflexio*”, le quedaría mejor el nombre de “*refluentia*” (reflujo, redundancia). ¹⁹ Y la reflexión que nos interesa es la intelectual, que es la que se aplica tanto a la gnoseología como a la ontología.

Son hábitos y disciplinas distintas, son diversas ramas del árbol filosófico, pero entreveradas. Nuestra mente constata que “...ni la metafísica será suficientemente asegurada sin un estudio preliminar del conocimiento, ni la teoría del conocimiento acabada sin una metafísica, suponiendo al menos que ésta sea posible. Que se decida entrar en este círculo por la metafísica o por el estudio del conocimiento —y, de hecho, psicológicamente, se puede intentar lo uno o lo otro—, el espíritu no tendrá reposo más que si hace el recorrido completo”. ²⁰

Buscando un cierto equilibrio en la pregunta por la prioridad, introduzcamos los aspectos que revisten ambas ciencias, y desde los cuales resultará primera una u otra. Desde el punto de vista lógico, tiene anterioridad la epistemología, ²¹ pero desde el punto de vista genético-espontáneo, es

18 Sto. Tomás, *De veritate*, q. 22, a. 12.

19 J. Wébert, “*Reflexio*”, en *Mélanges Mandonnet*, Paris: Vrin, 1930, vol. I, pp. 313-314.

20 M. D. Roland-Gosselin, *Essai d'une étude critique de la connaissance*, Paris: Vrin, 1932, I, p. 10.

21 *Ibid.*, p. 11.

cosa atestiguada por la historia que la metafísica recibió la primogenitura.²²

Por eso, una vez descompuesta la trabazón del ser y del pensar, sin perder la conciencia de su implicación originaria, puede laborarse en dos direcciones: la de la epistemología y la de la metafísica; y —confrontando siempre una con otra— colocar la epistemología antes, como fundamento lógico de la metafísica.

Nos colocamos en la dinámica de su encuentro, en el momento de la relación de hombre y mundo, de sujeto y objeto, para constatar lo que se debe a cada uno. No podemos aquí detenernos en la descripción del conocimiento sensorial, ni de las operaciones que efectúan la imaginación, la memoria, el entendimiento, tanto intuitivo como razonador. Sólo nos ha interesado, aquí, el carácter del cognoscente, de lo conocido y de su relación en el acto de conocer, así como el realismo que en esto se alcanza. Todo ello en su fundamento racional, a un nivel intelectual, con el conocimiento de que esto guarda analogía con el conocer sensorial. Podemos decir que se trata de una ontología del acto intelectual, o cognoscitivo en el juicio, con lo que ello reporta para el conocimiento propio de la ontología: el conocimiento abstractivo y la actitud

²² *Ibid.*, p. 10: “La historia testimonia que el movimiento natural del espíritu fue el de comenzar por la metafísica”. J. Maréchal, *El punto de partida de la metafísica*, Madrid: Gredos, 1957, I, p. 21: “Es un hecho que las curiosidades primitivas del espíritu humano, tanto en el individuo como en la raza, no son, en modo alguno, precavidas ni críticas; completamente orientadas al ‘objeto’, muéstranse, incluso, extrañamente despreocupadas del sujeto cognoscente”.

analogista que lo acompaña. Es decir, en un realismo analógico.

Conclusión

Como se ve, mi epistemología se inscribe en el retorno del realismo, en ese movimiento que se ha llamado el *nuevo realismo*, que inició mi amigo Maurizio Ferraris. Claro que hay varias líneas divergentes o diversos tipos del mismo, pero lo importante es ese repunte de los que se esfuerzan por recuperar el sentido de la realidad en el conocimiento, para la filosofía de hoy.

Este regreso del realismo señala una necesidad que ya se sentía. Se ha recibido con entusiasmo. Pero ahora nos toca a nosotros cultivarlo y defenderlo, aclararlo y exponerlo. Con el desarrollo que le podamos dar, él mismo se encargará de hacer crecer y mejorar nuestra filosofía.

Capítulo 8: Actualidad de la gnoseología tomista

Introducción

Después de considerar la teoría del conocimiento propia del tomismo, puede uno preguntarse si todos sus elementos logran conservarse en la actualidad o algunos deben ser dejados de lado. Ciertamente la psicología actual ha avanzado mucho en cuanto a los procesos de la percepción o sensación, frente a los rudimentos que se conocían en la Edad Media. Pero hay cosas que se pueden retener y que aún alcanzan a prestar un servicio invaluable a la epistemología de hoy en día.

Me interesa destacar algunos de esos elementos. Son el concepto de *species*, como intermedio del conocimiento. Asimismo, la distinción entre *intelecto agente* e *intelecto paciente* o posible. Y, finalmente, la idea de *intencionalidad*. Veremos que son muy ricos y que aun en la actualidad tienen defensores, sobre todo en la filosofía analítica contemporánea. Trataré de aportar algunos datos y argumentos que puedan apoyar la vigencia de esos conceptos que introdujo Santo Tomás a la filosofía perenne, concretamente a la teoría del conocimiento o epistemología.

Las “especies” cognoscitivas

Santo Tomás de Aquino aceptaba la noción de *species* como un intermediario cognoscitivo, es decir, era la idea, copia o semejanza del objeto, y era el medio por el cual y en el cual el objeto era conocido. ¿Puede esto conservarse en el tomismo actual? ¿Tiene que abandonarse y dejar lugar a otros conceptos para explicar el conocimiento? Creo que se puede seguir hablando de *species*, siempre y cuando se entienda bien la función que desempeñan en nuestra actividad cognoscitiva.

La idea de *especies* en la mente, que son “copias” de las cosas que llegan a nuestros sentidos (especies sensibles) y a nuestro intelecto (especies inteligibles) proviene de los filósofos griegos, ya que desde los epicúreos y los atomistas se hablaba de esos simulacros (*eidola*) de las cosas los cuales se recibían en nuestras facultades cognoscitivas.¹ Aristóteles recogió esto (llama *eidos* a lo que se traducirá como *species*) y por él llegó a Santo Tomás. Ahora puede parecer algo rebasado, muerto, pero ha sido defendido por algunos.

Ya desde la Edad Media fueron negadas las especies como intermediarios del conocimiento. El caso más célebre es el de Guillermo de Ockham.² Seguramente fue por llevar a cabo su idea de que no hay que multiplicar los entes sin necesidad,

1 Épicure, “Lettre à Hérodote”, n. 46, en P. Boyancé, *Épicure*, Paris: PUF, 1969, p. 62-63.

2 P. Alféri, *Guillaume d'Ockham. Le singulier*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1989, pp. 200 ss.

según lo cual el conocimiento, tanto sensible como intelectual, se puede dar de manera directa, únicamente con los conceptos, sin especies impresas ni expresas. Es decir, ya desde el siglo XIV se negó eso que había sido tan importante en el XIII, al menos para Santo Tomás.

Sin embargo, esta idea de la *species* o *verbum mentis* ha sido defendida en tiempos no lejanos. Por ejemplo, en el siglo XIX esta teoría fue mencionada por Charles S. Peirce, quien la asimiló al signo icónico. Un ícono, que es el signo *en el que* captamos la cosa misma, dice que corresponde a la *species* de los escolásticos. Piensa que sería el mejor ejemplo de dicho signo. Se trata del concepto, y es que los escolásticos veían al concepto como un signo formal, esto es, como un signo mental, que se daba en la misma facultad humana. De hecho, Peirce toma su división de los signos en ícono, índice y símbolo de la tricotomía escolástica de signo formal, signo natural y signo convencional (al que se reducía el consuetudinario). Y del signo icónico Peirce decía lo siguiente: “Si un signo fuera un Ícono, un escolástico podría decir que la *species* del Objeto emanada de él encontró su materia en el Ícono”.³

En el siglo XX hubo otro autor que defendió esto. Se trata del filósofo analítico estadounidense Wilfrid Sellars. Veía como algo aceptable el que los datos de los sentidos se recibieran en una entidad mental como la *species* de los escolásticos. Era

3 Ch. S. Peirce, *La ciencia de la semiótica*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1974, p. 24.

algo consistente con una epistemología realista, con el realismo científico que él profesaba. Decía que el dato sensible podía verse como un verbo mental (*verbum mentis*), a diferencia del verbo exterior, es decir, el concepto como palabra interior, distinta de la palabra externa.⁴

Otros, en cambio, han prescindido de las especies cognoscitivas. Por ejemplo Bernard Lonergan. Lo hizo después de haber estudiado, en su obra *Verbum*, de 1946, la teoría clásica del conocimiento de Santo Tomás, en la que las especies jugaban el papel central.⁵ Allí su interés es comprender la teoría del conocimiento del Aquinatense, con un espíritu más bien de historiador.⁶ En su otra obra, *Insight* de 1957, deja de lado las *species*, para estudiar los procesos del conocimiento, pero sin esos intermediarios psicológicos. Solamente asume las funciones de las facultades, productoras de conceptos, juicios y raciocinios, pero sin esas entidades mediadoras que son las especies.⁷ Se ve que en la primera de esas dos obras tenía un interés más histórico, el de comprender el conocimiento según Santo Tomás; y con eso adquirió la preparación para reconstruir, en la segunda, el proceso cognoscitivo

4 W. Sellars, *Ciencia, percepción y realidad*, Madrid: Tecnos, 1971, pp. 52 y 62-63.

5 B. Lonergan, *La notion de verbe dans les écrits de Saint Thomas d'Aquin*, Paris: Beauchesne, 1966, pp. 126-131.

6 *Ibid.*, p. 227.

7 El mismo, *Insight. A Study of Human understanding*, New York: Philosophical Library – London: Darton, Longman and Todd, 1973 (reimpr.), pp. 10 ss. y 271 ss.

basándose en el Aquinate, pero respondiendo a la epistemología moderna. Por eso son tan distintos esos dos libros.

Antes de él, alguien que estudió la teoría de la *species* con interés histórico, pero también para hacer ver su coherencia y su capacidad de ser defendida en estos tiempos fue Gaston Rabeau, quien conecta la noción de *species* con la de *verbum* en la gnoseología tomista y señala sus funciones.⁸

Un poco después de ese autor, otro, que fue André Hayen, en un libro suyo de 1942, estudió la *species* para relacionarla con la idea de intencionalidad. La *species* es el aditamento por el que se realiza nuestra intención cognoscitiva, ya que la piedra que conocemos no está en nuestra alma de manera física, sino de manera psíquica o intencional. La especie inteligible es esa entidad mental que realiza nuestro conocimiento de la cosa. Ciertamente especie e intención no son sinónimas, pero lo que sí queda claro es que el Aquinate consideraba que la *intentio* es el *verbum interius*, al cual los tomistas llamarán *species expressa*. En efecto, la *intentio* es concepción y también al concepto lo llama Tomás *intentio*.⁹ Esto es igualmente importante porque hay un libro de Pierre Fontan, de 1965, muy interesante acerca del realismo cognoscitivo, al que fundamenta en la inten-

8 G. Rabeau, *Species. Verbum. L'activité intellectuelle élémentaire selon S. Thomas d'Aquin*, Paris: Vrin, 1938, pp. 183 ss.

9 A. Hayen, *L'intentionnel selon Saint Thomas*, Bruxelles: Desclée de Brouwer, 1954 (2a. ed.), pp. 182-184.

ción realista del conocimiento, principalmente en la perspectiva tomista.¹⁰

Es sabido que la noción de *intencionalidad* fue recuperada de la escolástica por Brentano, en el siglo XIX, el cual la transmitió a su discípulo Husserl, quien la legó a la posteridad. Es lo propio del conocimiento. A tal punto, que un célebre filósofo analítico, Hilary Putnam, combatió el funcionalismo o conductismo porque no podía dar cuenta de la intencionalidad en el ser humano.¹¹

La negación de la *species*, del *verbum* y semejantes se debe a la creencia de que si postulamos entidades intermedias entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido se puede desatar una regresión infinita. Para conocer el objeto necesito una especie; pero, ¿por qué no habría de haber algo entre esa especie y el concepto que deseo obtener del objeto? Y así hasta el infinito.

El conservar las especies o prescindir de ellas para explicar el conocimiento (lo mismo que conservar el intelecto agente y el intelecto paciente o posible) dependerá de la exigencia que adjudiquemos a nuestra filosofía. En la actualidad no parece importar mucho la explicación de esos resortes tan íntimos del conocer, sino que basta dar cuenta de él en sus pasos más característicos, como la formación de conceptos mediante los datos sensibles, la formación de juicios mediante el lanzamiento de hipótesis y la formación de argumentos

10 P. Fontan, *L'intention réaliste*, Paris: Beauchesne, 1965, pp. 87 ss.

11 H. Putnam, *Representación y realidad. Un balance crítico del funcionalismo*, Barcelona: Gedisa, 1990, pp. 119 ss.

a base de juicios. Es lo que suele denominarse como el *método del conocimiento*; sobre todo interesa el *método científico*, en este tiempo de endiosamiento de la ciencia fáctica, en desmedro de la filosofía.

El ejemplo típico es el de Lonergan, como he señalado. Él, después de haber estudiado acuciosamente el dinamismo del conocimiento en sus intrínquilis, según se puede ver en su obra sobre el *Verbum* en Santo Tomás, en su libro *Insight* deja de lado las *species* y se centra en los procesos más notorios del conocer, que es lo que en la actualidad interesa. Seguramente estaba tratando de responder, desde el tomismo, a la filosofía moderna de su tiempo (los mediados del siglo XX). De modo especial parece tomar en cuenta, para dialogar con ella, a la filosofía analítica, en ese momento todavía muy impregnada de neopositivismo o positivismo lógico, es decir, con la adoración del método científico, aunque en esa última obra suya mencionada acoge también elementos de la hermenéutica o disciplina de la interpretación.

El concepto como signo

Hemos visto que la *intentio intellectus* es el concepto, y ya que la *species impressa* es también el concepto, y ya que éste es un *verbum interius*, no deja de darnos la impresión de que es un signo. Si es una palabra interior, es un signo mental, y éste era el signo formal. Era el signo más perfecto, por-

que no sólo era algo *mediante* lo cual se conocía algo (como en el signo instrumental), sino algo *en* lo cual se conocía.

Ockham fue el que más recalcó este carácter de signo del concepto, dado su nominalismo, terminismo o conceptualismo (porque en todas estas clasificaciones se lo ha colocado). Efectivamente, hacía de los conceptos un lenguaje y los llevaba al terreno de la significación y la suposición.¹² Pero el propio Santo Tomás aceptaba al concepto como signo, precisamente como signo formal. Es el único ejemplo de ese tipo de signo.

No hay que pensarlo exactamente como parte de un lenguaje privado, el cual era condenado por Wittgenstein, ya que este autor pensaba en un lenguaje que solamente uno entendería; sin embargo, el lenguaje de los conceptos es común a muchos, y, además, se externa mediante la palabra.

Era, más bien, la idea de que el concepto era un *término mental*. Ciertamente es algo que rechazan los conductistas, enemigos de las entidades mentales y de la misma introspección. Pero en la actualidad este lenguaje de conceptos ha sido defendido, por ejemplo por Daniel C. Dennett, argumentando que el materialismo de los Churchland, al igual que el conductismo de Skinner no dan cuenta de este lenguaje del pensamiento que nos da la psicología popular, ni parece que en el futuro esté en condiciones de hacerlo.¹³

12 T. de Andrés, *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*, Madrid: Gredos, 1969, pp. 94 ss.

13 D. C. Dennett, "Reflexiones: El lenguaje del pensamiento reconsiderado", en *La actitud intencional*, Barcelona: Gedisa, 1991, pp. 203-210.

Curiosamente un connotado tomista analítico, como fue Peter Thomas Geach, defendía los conceptos, como entidades mentales, asegurando que su maestro Wittgenstein los aceptaba. En efecto, decía que Wittgenstein no negaba la vida interior, conceptos y sentimientos, y que no los consideraba un lenguaje privado, porque se exteriorizaban en algún juego de lenguaje.¹⁴ Lo que Geach no aceptaba es la abstracción, y aseguraba que el Aquinate, en su última etapa, tampoco la aceptaba. Geach prefería hablar de los conceptos como capacidades que se ejercen en el juicio y que no son obtenidos por abstracción. Con todo, Geach atacaba el conductismo de Gilbert Ryle y defendía los conceptos como entidades mentales.¹⁵

Por su parte, Putnam se hizo célebre por su negación de los significados como conceptos, con su frase de “Los significados no están en la cabeza”.¹⁶ Pero sí están en ella. El propio Frege alegaba que el sentido es lo que captamos al escuchar o leer una expresión, mientras que la referencia alude a los individuos que designa. Y ya que los sentidos de las expresiones son lo que comprendemos, por eso tiene que haber lugar en la cabeza para ellos, es decir, pueden ser entidades mentales (aunque para el mismo Frege podían ser entidades subsistentes, de tipo platónico).

14 P. Geach, *Mental Acts. Their Content and their Objects*, London: Routledge and Kegan Paul – New York: Humanities Press, 1971 (repr.), pp. 2-4.

15 De hecho, Wittgenstein rechazaba el conductismo, por influencia de la *Gestalt-Psychologie* de Kohler, que había estudiado. Cf. R. Monk, *Ludwig Wittgenstein*, Barcelona: Anagrama, 2002, p. 462.

16 H. Putnam, *El significado de “significado”*, México: UNAM, 1984, p. 23.

Quine fue conductista en su filosofía del lenguaje, quizá por su amistad desde la juventud con B. F. Skinner, el gran psicólogo behaviorista. Y es que el conductismo tiene la ventaja de ser más simple que una psicología mentalista. Sin embargo, el mismo Quine hizo famosa la frase "*Simplicity is not enough*", la simplicidad no es suficiente para hacer verdadera a una teoría.

A pesar de lo que dijo Geach, el tomismo ha sostenido el abstraccionismo, es decir, la tesis de que los conceptos resultan de la abstracción. Geach admite el intelecto agente, modernizándolo como la capacidad de la mente de formar conceptos,¹⁷ y acepta la *conversio ad phantasmata*, es decir, la necesidad de que el intelecto agente elabore la imagen sensible para obtener el concepto, lo cual parece implicar que de ahí surge la *species*, pero niega que esto suceda por abstracción. Eso no deja de ser desconcertante, y parece resonancia del conductismo de los filósofos analíticos.

Sin embargo, filósofos analíticos han defendido, en contra del conductismo, el mentalismo, esto es, que existen entidades mentales, tales como conceptos y sentimientos, y no sólo conductas abiertas o manifiestas. Es decir, defienden la existencia de la mente, además del organismo, y que se puede tener conocimiento de ella por introspección.

Uno de ellos ha sido Reinhardt Grossmann, quien ha defendido la introspección, los actos

17 P. Geach, *op. cit.*, p. 130.

mentales y la intencionalidad.¹⁸ Sin ellos no se puede explicar el conocimiento de una manera realista. Otro ha sido Ned Block.¹⁹ Pero, sobre todo, el más sobresaliente ha sido Anthony Kenny, quien ha sido uno de los tomistas analíticos, y ha estudiado mucho a Santo Tomás.

Además de ser especialista en Descartes y en Wittgenstein, Kenny lo es en el Aquinate. Y ha defendido algunas de sus tesis, por ejemplo, en su libro de 1993: *Aquinas on Mind*. Entre ellas, la de las *species*. Afirma que son lo que en el lenguaje actual denominamos “ideas”.²⁰ Son el vehículo del conocimiento, aquello por lo que hacemos que la cosa sea conocida en acto. Ya que “*species*” equivale a “idea”, tiene la misma actualidad y valor que esta última.

David Malet Armstrong, de la Universidad de Sídney, sostiene una visión naturalista del conocimiento, y de la misma esencia humana.²¹ Eso lo coloca en la corriente llamada “materialismo australiano”. Con todo, Armstrong, con quien pude conversar en 1980, sostenía una teoría de los universales que era un realismo moderado, de tipo escolástico, según él mismo me dijo. Consideraba que los universales eran leyes de la naturaleza, y que, si podemos conocer, tiene que ser mediante

18 R. Grossmann, *La estructura de la mente*, Barcelona: Labor, 1969, pp. 112 ss.

19 N. J. Block, *Functionalism, Consciousness and Representation*, Minnesota: MIT Press, 2007.

20 A. Kenny, *Tomás de Aquino y la mente*, Barcelona: Herder, 2000, p. 54.

21 D. M. Armstrong, *Belief, Truth and Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press, 1974 (repr.), pp. 220-221.

cadenas de creencias que tienen aspecto de leyes. Tales leyes de la naturaleza son las que constituyen la ciencia. Sin embargo, Keith Lehrer sostiene que, aun cuando se tenga mentalidad científica, el materialismo no explica el mundo interno ni el conocimiento.²² Ya Roderick M. Chisholm se había opuesto al reduccionismo de decir que los estados mentales son sólo procesos cerebrales. Es la teoría de la identidad (entre mente y cerebro). Pero observa que no cree que haya un experimento para demostrarla. Lo único que se puede probar es que los procesos mentales están apoyados en procesos cerebrales. No elimina la idea de que hay dos procesos (el cerebral y el mental). Ni siquiera explica los procesos neurológicos, que quedan como misteriosos, pues de ellos emerge lo que consideramos intuitivamente como mental. Además, supone la existencia de una persona (física) a la que se dan apariencias, ya que no garantiza que la persona sea una entidad física.²³ Y todavía antes que él, ya Norman Malcolm, discípulo de Wittgenstein, había considerado que, como la teoría de la identidad no puede ser probada, no es ni verdadera ni falsa, sino sin sentido.²⁴

El propio Chisholm analiza la teoría de los simulacros de los epicúreos, a través de Demócrito, quien veía esas copias de las cosas en

22 K. Lehrer, *Knowledge*, Oxford: Clarendon Press, 1982 (repr.), 247-249.

23 R. M. Chisholm, *Theory of Knowledge*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1966, pp. 101-102.

24 N. Malcolm, "Scientific Materialism and the Identity Theory", en *Dialogue*, III (1964), pp. 115-125.

nuestras ideas. También lo hace en Aristóteles, y dice que lo más cercano a estas soluciones es la de la postura que llama fenomenológica, la cual denomina a los datos sensibles “apariencias” de los objetos, es decir, cosas que se nos aparecen y que van a nuestra mente.²⁵

En la filosofía analítica el mentalismo ha renacido. Noam Chomsky hablaba de conocimientos innatos, si no es que de ideas innatas, al estilo de Descartes, cuando reivindicó una lingüística cartesiana.²⁶ Y en la actualidad más reciente su mentalismo sigue reivindicándose. Por ejemplo, Maite Ezcurdia, filósofa analítica mexicana, considera que la tesis de Chomsky no es algo insostenible, sino que, al contrario, parece ser de las propuestas que mejor explicarían nuestro manejo del lenguaje.²⁷

Todo indica que no es fácil deshacerse del mentalismo. En todo caso, no es falso *a priori*, ni el conductismo o funcionalismo es verdadero de suyo. La ciencia neurológica actual no es capaz de demostrar el materialismo o teoría de la identidad mente-cerebro. Parece que siempre habrá muchos misterios con respecto a nuestra mente, como lo ha señalado mi amigo José Luis Díaz Gómez, eminente neurocientífico y filósofo. Por eso defiende la compatibilidad de la mente con los

25 R. M. Chisholm, *op. cit.*, p. 91-98.

26 N. Chomsky, *El lenguaje y el entendimiento*, Barcelona: Seix Barral, 1973 (reimpr.), pp. 22 y 51.

27 M. Ezcurdia, “Argumentos a favor del innatismo del lenguaje”, en M. Ezcurdia (comp.), *Sobre Conducta verbal de B. F. Skinner por Noam Chomsky*, México: UNAM, 2013, pp. 5-38.

procesos neurofisiológicos, como la libertad y el cerebro.²⁸

El intelecto agente y otros fantasmas

Con respecto al *intelecto agente*, Aristóteles dejó mucha ambigüedad. Comentaristas suyos lo interpretaron como universal, único para todos los hombres. Sobre todo así lo hicieron sus estudiosos árabes, como Averroes. Por eso entre los cristianos medievales hubo mucha polémica. Santo Tomás escribió contra esa idea el *De unitate intellectus*. Sin embargo, adoptó la idea aristotélica de un *intelecto agente individual*, que iluminaba la imagen o fantasma, para que el intelecto paciente o posible elaborara el concepto.

Esto ha parecido a los modernos algo insostenible, y hasta han entendido a los dos intelectos como dos facultades distintas y complementarias, siendo que los escolásticos los veían sólo como dos funciones del mismo intelecto individual con el que conocemos.

Por menos se han escandalizado. A la misma mente Gilbert Ryle la ha llamado “el fantasma en la armadura” (*the ghost in the machine*), como los que habitaban en ese aparato en los castillos escoceses.²⁹ Claro está que era por su conductismo,

28 J. L. Díaz Gómez, “Cerebro, voluntad y libre albedrío”, en M. Giordano, R. E. Mercadillo y J. L. Díaz Gómez (coords.), *Cerebro, subjetividad y libre albedrío. Discusiones interdisciplinarias sobre neuroética*, México: UNAM-Herder, 2016, pp. 93-120.

29 G. Ryle, *The Concept of Mind*, New York: Barnes and Noble, 1967 (9th. repr.), pp. 15-16.

como en aquel en el que desembocó Bertrand Russell en la década de los 20, según se ve en *Analysis of Mind*, de 1921, aunque ya en ese en ese libro hace críticas al conductismo, por ejemplo, diciendo que explica el lenguaje descriptivo, pero no el narrativo.³⁰ Por eso lo abandonó.

Kenny recupera la idea aristotélico-tomista de un intelecto agente y un intelecto paciente o posible, que recibe el resultado de su acción. El intelecto agente trabaja sobre el fantasma o imagen, y lo ilumina en lo que tiene de inteligible; lo deposita como especie impresa en el intelecto posible, y éste lo convierte en especie expresa, esto es, en concepto. Es como un receptáculo o almacén de pensamientos.

Kenny explica:

“[S]egún santo Tomás, las sustancias del mundo físico son de por sí pensables sólo en potencia, ya que el pensamiento es universal y ellas individuales. Para que los objetos pensables en potencia puedan llegar a serlo en acto, necesitamos un análogo intelectual de la luz en el mundo visible. Ese análogo intelectual es lo que llamamos ‘intelecto agente’. Es, como si dijéramos, la lámpara que el minero lleva en su casco; el intelecto agente arroja así la luz de la inteligibilidad sobre los objetos que el hombre va encontrando a lo largo de su camino por este misterioso mundo”.³¹

30 B. Russell, *Análisis del espíritu*, Buenos Aires: Paidós, 1950, pp. 180 ss.

31 A. Kenny, *op. cit.*, p. 55.

Así, pues, se trata de una causa de la inteligibilidad de las cosas en nuestra mente, algo que las hace inteligibles y las pasa de lo sensible a lo intelectual.

No es el intelecto agente universal, sino una capacidad de los individuos para pensar. No es algo sobrenatural que actúa desde el exterior sobre la mente, sino algo natural que hace pasar la experiencia sensorial a conocimiento intelectual. Es como un *a priori* del conocimiento (en el sentido de Kant y de Apel), que nos hace comprender, adquirir conocimiento.

De esta manera se fabrica el concepto o verbo interior. Produce una palabra o frase interna, ya que tanto la simple aprehensión como el juicio pueden considerarse como especies cognoscitivas.³²

Pero sabemos que para el Aquinate la *species* es una idea y a ésta la llama también *intentio* (y a veces *ratio*). Es, en todo caso, una *intención*. Esto se conecta con la noción de intencionalidad, a saber, con la tesis de que nuestras facultades tienden a sus objetos; por ejemplo, en el caso de nuestras facultades cognoscitivas.

Muchos han rescatado la noción de intencionalidad para la filosofía actual. Dejando de lado la fenomenología, en la que Husserl la ha recibido de su maestro Brentano, en la filosofía analítica ha sido célebre el estudio de 1957 de Elizabeth Anscombe, esposa de Peter Geach, sobre la inten-

32 Sto. Tomás, *De veritate*, q. 4, a. 2, c.

cionalidad volitiva.³³ En cuanto a la intencionalidad cognoscitiva, tenemos la ya mencionada tesis de Putnam de que el conductismo o funcionalismo no funcionó porque no podía dar cuenta de la intencionalidad del hombre en la psicología filosófica. También la encontramos en el propio Kenny, referida a Santo Tomás y a Wittgenstein.

Las cosas tienen existencia física fuera de la mente, pero dentro de ella la tienen intencional, psíquica. Sin embargo, la forma que poseen fuera de la mente es idéntica a la que adquieren dentro de la mente, en la especie intencional. Kenny discute las interpretaciones de la intencionalidad hechas por Geach y por Lonergan, y da otra. Él interpreta que “intencional” no es lo mismo que “inmaterial”, como los anteriores han entendido. Según Kenny, en la sensación la presencia del objeto es intencional, pero no completamente inmaterial, pues en la visión su forma se da en la materia del ojo. Algo distinto sucede en el conocimiento intelectual, pues allí no hay materia en la que se reciba la forma del objeto entendido. Por eso no conoce lo singular, como los sentidos, sino lo universal.

De lo singular el intelecto saca lo universal, que está en potencia en él, y lo pone en acto. Inclusive, Kenny ve muchas semejanzas entre la teoría de la intencionalidad de Santo Tomás y la teoría del conocimiento de Wittgenstein. Y comenta:

³³ G. E. M. Anscombe, *Intention*, Oxford: Basil Blackwell, 1966 (2d. ed., repr.), pp. 24 ss.

“La doctrina de Aquino de la existencia intencional de las formas queda como una de las contribuciones más interesantes que jamás se hayan hecho al problema filosófico de la naturaleza del pensamiento. Supóngase que pienso en un fénix. Parece que hay dos cosas que hacen de este pensamiento el pensamiento que es: primero, que es un pensamiento de un fénix y no de una vaca o de una cabra; segundo, que es mi pensamiento y no tu pensamiento o el de Julio César. Parece que éstas son las dos propiedades esenciales de cualquier pensamiento: tener un contenido y tener un poseedor”.³⁴

Podrá haber otras propiedades del pensamiento, pero estas dos son las más fundamentales. Cualquier teoría del conocimiento debe dar cuenta de ellas. Por eso le parece que la teoría de la intencionalidad del Aquinate es aún defendible, si no es que imprescindible.

Conclusión

Hemos explorado la actualidad de algunos elementos de la gnoseología tomista que parecían estar obsoletos. Pero, en lugar de eso hemos encontrado que mantienen su vigencia aun hoy en día.

Ciertamente, el dinamismo de la sensación ha sido mejor estudiado por los psicólogos actuales

³⁴ A. Kenny, “Intencionalidad: Aquino y Wittgenstein”, en *El legado de Wittgenstein*, México: Siglo XXI, 1990, p. 118.

del conocimiento, con instrumentos y experimentos adecuados. Pero la teoría tomista conserva su valor en cuanto a la ontología de esos procesos.

Como es natural, el tomismo va dejando partes suyas que el conocimiento nuevo hace que se releguen. Pero tal parece que siempre conserva lo más esencial, lo que no cambia a pesar de los progresos de la ciencia contemporánea. Lo que cae es lo perecedero, lo que queda es lo esencial, lo perenne. Es lo que en verdad constituye al pensamiento tomista.

Por eso es conveniente incrementar el legado que hemos recibido en el tomismo. El diálogo con los filósofos de nuestro tiempo nos hará ampliar los conocimientos que en esta corriente se contienen. Es una obligación que a cada uno le toca con respecto a su propio tiempo.

Conclusiones

Comenzamos nuestro trabajo con un recorrido histórico. En él vimos que, desde la Antigüedad clásica, entre los griegos hubo actitud crítica. Primero se trabajó la cosmología y la ontología, es decir, la metafísica, con los presocráticos. Y después, en tiempo de Sócrates, los sofistas hicieron la crítica de la cultura, con un fuerte relativismo. La crisis se agudizó con el escepticismo de los post-socráticos, tanto pirrónicos como académicos.

A pesar de que se concibe la Edad Media como dogmática e ingenua, esto es, acrítica, vimos que hubo criticismo al final de la misma, con algunos nominalistas y anti-nominalistas, que llegaron a niveles altos de escepticismo, preludivando los problemas que se propondrían los modernos.

Pero fue sobre todo en la Modernidad cuando se desató el criticismo, tanto en racionalistas, como Descartes y Leibniz, cuanto en empiristas, como Locke, Berkeley y Hume. Este último influyó en Kant, quien introdujo el método trascendental, con su filosofía idealista, y marcó el pensamiento posterior.

En la época contemporánea ha habido también

crítica, en los neokantianos y los fenomenólogos, pero también en la filosofía analítica y la posmoderna.

Igualmente la hubo en la neo-escolástica; en ella, porque en la escolástica anterior no se dio. En el tomismo, aparece en los neotomistas, impulsados por León XIII, en la segunda parte del siglo XIX. Exponentes como Zeferino González, Tommaso Zigliara y Edouard Hugon lo hicieron entre los dominicos. En la misma orden, en el siglo XX, laboraron Garrigou-Lagrange, Roland-Gosselin, Toccafondi, Geiger, Ávalos y Quijano. De estos tres últimos me tocó aprender la crítica. Los tres primeros colocaban la crítica en la lógica, como lógica mayor; los demás, en la metafísica.

De Geiger recibí el interés por la historia del problema. De Ávalos, la solución clásica, centrada en la evidencia como criterio de verdad. Y de Quijano, el vuelco que dio Lonergan, a quien él estudió y tradujo. Y de todos, el que la crítica es algo que pertenece a la metafísica, no a la lógica, ya que la ontología es la que posee los primeros principios, a cuya luz se establece la evidencia, tanto analítica como sintética.

Pero también me tocó dialogar con los filósofos analíticos y con los posmodernos. Y vi que a unos y a otros les faltaba el concepto tomista de la analogía. Los primeros se encerraban en el univocismo del realismo “científico”, demasiado duro; los otros, en el equivocismo del relativismo, por demás excesivo. Por eso propuse un realismo

analógico, que sacara la lección de la modernidad, pero sin caer en la debacle de la posmodernidad, ambas sin salida.

El hecho que lo confirma es el reciente repunte del realismo; uno “nuevo”, que trata de criticar a modernos y a posmodernos, con representantes que se pelean entre ellos. Quise sumarme a esa corriente del “nuevo realismo”, pero para apoyar la vuelta a la verdad como correspondencia o adecuación.

Del tomismo trascendental, como el de Lonergan, aprendí la importancia del estudio del proceso cognoscitivo, algo que él tomó del propio Santo Tomás. Hay que estudiar los pasos del conocimiento: desde los sentidos, pasando por la imaginación, y llegando al intelecto, siempre de modo reflexivo. Y de los tomistas tradicionales o clásicos, recogí la idea de que siempre es la evidencia el criterio de verdad. Ya sea la evidencia intelectual de los juicios analíticos, o primero principios, ya sea la evidencia empírica de los juicios sintéticos. No hay otra salida.

El gozne de la crítica es el juicio, ya que en él se concentran las obras de la mente. La simple aprehensión da los conceptos, que se ordenan al juicio, y éste se divide en juicios inmediatos, los que se establecen de manera directa, y juicios mediatos, los que usan un término medio, en el silogismo, para unir el sujeto y el predicado en la conclusión, de manera demostrativa.

Tal es, pues, el resultado de nuestras disquisiciones. El tomismo sigue vivo, sobre todo porque

dialoga constantemente con las corrientes filosóficas del momento. Así ha podido conversar con los que hacen la crítica en nuestros días. Y siempre sale beneficiado y enriquecido.

Los grandes filósofos han inculcado siempre la necesidad de la introspección, de la experiencia de nuestro interior con sus funciones y su naturaleza. Sócrates ha pasado por el “invitador a la interioridad”. San Agustín (sobre todo en *De Trinitate*, IX, iii) y Santo Tomás (*De veritate*, q. 1, a. 9) lo exigieron en tiempos pasados. En tiempos recientes, Bertrand Russell lo defendió contra los conductistas.¹ Al defender Russell la posibilidad y validez de la introspección, no supo que legitimaba la existencia de la conciencia, porque no cabe otra interpretación de ella más que como “tomar conciencia”; sin embargo, este autor la rechazó, de acuerdo con la psicología empirista que la confundía con el sujeto. Veían la conciencia como una hipóstasis metafísica de algo que en resumidas cuentas no era sino la agrupación de sensaciones e imágenes. Por otra parte, Sciacca no se cansó de invitar a la introspección, sin buscar en ella la descripción de formas vacías o las kantianas condiciones de posibilidad del conocer, sino una presencia de la esencia metafísica de la interioridad: “A esta intuición originaria, a esta síntesis primal y ontológica (que hay que distinguir de la gnoseológica) de la inteligencia y de su objeto llamamos agustinianamente interioridad,

1 B. Russell, *Análisis del espíritu*, Buenos Aires: Paidós, 1950, pp. 25-26, donde adopta el punto de vista de William James.

y la consideramos concreta por cuanto es el acto permanentemente actual del pensamiento que piensa el ser y del ser que se halla presente en el pensamiento como su objeto dado y para el cual el pensamiento piensa. Por esto la llamamos también INTERIORIDAD OBJETIVA”.² Vemos la honda comprensión que de esto tiene Roland-Gosselin, quien pensó imposible el trabajo crítico sin esta experiencia personal: “Y si uno puede extender y completar las observaciones hechas antes sobre su propio pensamiento por las que le permite la exteriorización del pensamiento del otro, ¿éste le será inteligible sin su experiencia personal?”.³ Y Lonergan la consideraba como una “conversión” intelectual necesaria para el ser humano.

Este buscar por la introspección la génesis de nuestro operar cognoscitivo ¿a qué conduce? Conduce a la constatación de la conciencia y del sujeto que se vale de ella, constatación de la conciencia en parte como función y en parte como estructura. ¿Y qué significa esto? Esto significa dar a la conciencia su precisa ubicación metafísica en el sujeto. Al menos, la captación de la conciencia como función sugiere una visión dinámica, que encuentra su complemento sintético en la conciencia como estructura que es a la vez funcional y dinámica.

Pero el propio dinamismo de la conciencia, del

² M. F. Sciacca, *La interioridad objetiva*, Barcelona: Miracle, 1963 (2a. ed.), p. 40.

³ M.-D. Roland-Gosselin, *Essai d'une étude critique de la connaissance*, I: Introduction et première partie, Paris: Vrin, 1932, p. 16.

conocer, nos lleva al objeto que la anima a ella. Es el objeto que ha captado y recogido de la realidad, se refiere a él. Con eso pasamos de la interioridad a la exterioridad, de la inmanencia a la trascendencia. No sólo nos proyecta hacia la realidad, sino que nos lanza hacia ella. Es la vuelta del realismo. Y he querido colaborar a ello con un realismo analógico.

Por eso quise añadir, antes de terminar, algunas reflexiones sobre ciertos elementos de la gno-seología tomista que parecerían estar periclitados y que, sin embargo, conservan una extraña actualidad. Eso nos habla de la vigencia y el valor que tiene el pensamiento del Aquinate, el cual pertenece, por derecho propio, a lo que suele llamarse la filosofía perenne.

Bibliografía

- AGUSTÍN, S., *Opera*, Madrid: BAC, 1946 ss.
- ALFÉRI, P., *Guillaume d'Ockham. Le singulier*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1989.
- ANDRÉS, T. DE, *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*, Madrid: Gredos, 1969.
- ANSCOMBE, G. E. M., *Intention*, Oxford: Basil Blackwell, 1966 (2d. ed., repr.).
- APEL, K.-O., "Respuesta a Beuchot", en S. Arriarán - J. R. Sanabria (comps.), *Hermenéutica, educación y ética discursiva (en torno a un debate con Karl-Otto Apel)*, México: UIA, 1995, pp. 67-71.
- AQUINO, STO. T. de, *Opera*, Taurini-Romae: Marietti, 1950 ss.
- ARAOS SAN MARTÍN, J., "Pasión y conocimiento: lectura del *De anima* de Aristóteles", en *Philosophica* (Valparaíso, Chile), 16 (1993), pp. 105-123.
- ARISTÓTELES, *Opera*, ed. I. Bekker – O. Gigon, Berlin: Walter de Gruyter, 1961.
- ARMSTRONG, D. M., *Belief, Truth and Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press, 1974 (repr.).
- ÁVALOS, R., *Apuntes de crítica o teoría del conocimiento* (mimeógrafo), León, Gto.: Estudiantado

- Dominicano, 1961.
- BALMES, J., *Obras*, Madrid: BAC, 1948 ss.
- BEUCHOT, M., “Hume y el principio de causalidad”, en *Humanidades* (UIA), 4 (1976), pp. 79-104.
- BEUCHOT, M., “Filosofía analítica y conocimiento”, en *Revista de Filosofía* (UIA), 11 (1978), pp. 289-305.
- BEUCHOT, M., “El proceso cognoscitivo y el acceso a la realidad según Bernard Lonergan”, en *Humanidades* (UIA), 10 (1987), pp. 59-76.
- BEUCHOT, M., *Conocimiento, causalidad y metafísica*, Xalapa: Universidad Veracruzana, 1987.
- BEUCHOT, M., “Escepticismo en la Edad Media: el caso de Nicolás de Autrecourt”, en *Revista Latinoamericana de Filosofía* (Buenos Aires), XV/3 (1989), pp. 307-319.
- BEUCHOT, M., “Realismo, epistemología y clases naturales en Hilary Putnam”, en *Diánoia* 38 (1992), pp. 107-113.
- BEUCHOT, M., “La teoría de la verdad en Strawson”, en C. E. Caorsi (ed.), *Ensayos sobre Strawson*, Montevideo (Uruguay): Universidad de la República, 1993, pp. 7-27.
- BEUCHOT, M., “La verdad hermenéutica y pragmática en Karl-Otto Apel”, en S. Arriarán - J. R. Sanabria (comps.), *Hermenéutica, educación y ética discursiva (en torno a un debate con Karl-Otto Apel)*, México: UIA, 1995, pp. 55-66.
- BEUCHOT, M., “Some Traces of the Presence of Scepticism in Medieval Thought”, en R. H. Popkin (ed.), *Scepticism in the History of Philosophy. A Pan-American Dialogue*, Dordrecht: Kluwer, 1996, pp. 37-43.

- BEUCHOT, M., “John of Mirecourt”, en J. J. E. Gracia – T. B. Noone (eds.), *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, Malden MA: Blackwell Publishing Co., 2003, pp. 377-381.
- BEUCHOT, M. - G. VATTIMO - A. VELASCO GÓMEZ, *Hermenéutica analógica y hermenéutica débil*, México: UNAM, 2006.
- BEUCHOT, M., *Epistemología y hermenéutica analógica*, San Luis Potosí: Instituto de Investigaciones Humanísticas de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2011.
- BEUCHOT, M., *Sobre el realismo y la verdad en el camino de la analogicidad*, México: Universidad Pontificia de México, 1998; 2a. ed., Neuquén (Argentina): Ed. Círculo Hermenéutico, 2013.
- BEUCHOT, M., *Triángulo de enigmas. La epistemología, la metafísica y el reino de la realidad*, México: UNAM, 2016.
- BEUCHOT, M. - J. L. JEREZ, *Manifiesto del Nuevo Realismo Analógico*, Neuquén (Argentina): Ed. Círculo Hermenéutico, 2013; traducción italiana, Milano-Udine: Mimesis Edizioni, 2015.
- BEUCHOT, M. - J. L. JEREZ, *Dar con la realidad. Hermenéutica analógica, realismo y epistemología*, Neuquén, Argentina: Editorial Círculo Hermenéutico, 2014; edición mexicana, México: Editorial Torres, 2015.
- BISSIÈRES, R., *La búsqueda de la verdad*, Barcelona: Labor, 1968.
- BLOCK, N. J., *Functionalism, Consciousness and Representation*, Minnesota: MIT Press, 2007.
- BOYANCÉ, P., *Épicure*, Paris: PUF, 1969.

- BROCHARD, V., *Los escépticos griegos*, Buenos Aires: Losada, 1945.
- CHISHOLM, R. M., *Theory of Knowledge*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1966.
- CHOMSKY, N., *El lenguaje y el entendimiento*, Barcelona: Seix Barral, 1973 (reimpr.).
- DENNETT, D. C., *La actitud intencional*, Barcelona: Gedisa, 1991.
- DERRIDA, J. - M. FERRARIS, *El gusto del secreto*, Buenos Aires: Amorrortu, 2009.
- DÍAZ GÓMEZ J. L., “Cerebro, voluntad y libre albedrío”, en M. Giordano, R. E. Mercadillo y J. L. Díaz Gómez (coords.), *Cerebro, subjetividad y libre albedrío. Discusiones interdisciplinarias sobre neuroética*, México: UNAM-Herder, 2016, pp. 93-120.
- EZCURDIA, M., “Argumentos a favor del innatismo del lenguaje”, en M. Ezcurdia (comp.), *Sobre Conducta verbal de B. F. Skinner por Noam Chomsky*, México: UNAM, 2013, pp. 5-38.
- FERRARIS, M., “Realismo por venir”, en M. T. Ramírez (coord.), *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, México: Siglo XXI, 2016, pp. 47-67.
- FONTAN, P., *L'intention réaliste*, Paris: Beauchesne, 1965.
- FORMENT, E., “El problema del ‘cogito’ en San Agustín”, en *Augustinus*, 39 (1989), pp. 7-30.
- FORMENT, E., *Historia de la filosofía tomista en la España contemporánea*, Madrid: Eds. Encuentro, 1998.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R., *El sentido común. La filosofía del ser y las fórmulas dogmáticas*, Buenos Aires: Desclée de Brouwer, 1944.

- GEACH, P., *Mental Acts. Their Content and their Objects*, London: Routledge and Kegan Paul – New York: Humanities Press, 1971 (repr.).
- GEIGER, L.-B., *Cours de critique*, Fribourg: Université de Fribourg – Section de Philosophie, 1969-1970.
- GILSON, É., *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Paris: Vrin, 1947.
- GILSON, É., *El realismo metódico*, Madrid: Rialp, 1974 (4a. ed.).
- GONZÁLEZ, Z., *Philosophia elementaria*, Matriti: Apud Polycarpum López, 1868, vol. I.
- GROSSMANN, R., *La estructura de la mente*, Barcelona: Labor, 1969.
- HARTNACK, J., *La teoría del conocimiento de Kant*, Madrid: Cátedra, 1988 (6a. ed.).
- HAYEN, A., *L'intentionnel selon Saint Thomas*, Bruxelles: Desclée de Brouwer, 1954 (2a. ed.).
- HUGON, E., *Logica*, Parisiis: Sumptibus P. Lethielleux, editoris, 1933 (6a. ed.).
- JEREZ, J. L., *Introducción al realismo analógico*, Buenos Aires: Círculo Hermenéutico, 2015.
- KENNY, A., “Intencionalidad: Aquino y Wittgenstein”, en *El legado de Wittgenstein*, México: Siglo XXI, 1990.
- KENNY, A., *Tomás de Aquino y la mente*, Barcelona: Herder, 2000.
- LEHRER, K., *Knowledge*, Oxford: Clarendon Press, 1982 (repr.).
- LLANOS, A., *Los viejos sofistas y el humanismo*, Buenos Aires: Juárez Editor, 1969.
- LONERGAN, B., *Insight. A Study of Human Understanding*, London - New York: Longmans, 1965 (6a. ed.).

- LONERGAN, B., *La notion de verbe dans les écrits de Saint Thomas d'Aquin*, Paris: Beauchesne, 1966.
- LONERGAN, B., *Collection. Papers by Bernard Lonergan*, ed. F. W. Crowe, New York: Herder and Herder, 1967.
- LONERGAN, B., *Verbum. Word and Idea in Aquinas*, Notre Dame: University of Notre Dame, 1967.
- MALCOLM, N., "Scientific Materialism and the Identity Theory", en *Dialogue*, III (1964), pp. 115-125.
- MARITAIN, J., *El sueño de Descartes*, Buenos Aires: Biblioteca Nueva, 1956.
- MENÉNDEZ Y PELAYO, M., *Ensayos de crítica filosófica*, Buenos Aires: Emecé, 1946.
- MONK, R., *Ludwig Wittgenstein*, Barcelona: Anagrama, 2002.
- MOREAU, J., *De la connaissance selon S. Thomas d'Aquin*, Paris: Beauchesne, 1976.
- PEIRCE, CH. S., *La ciencia de la semiótica*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1974.
- PUTNAM, H., *El significado de "significado"*, México: UNAM, 1984.
- PUTNAM, H., *Representación y realidad. Un balance crítico del funcionalismo*, Barcelona: Gedisa, 1990.
- PUTNAM, H., "Aristotle after Wittgenstein", en R. W. Sharples (ed.), *Modern Thinkers and Ancient Thinkers*, London: University College, 1993, pp. 117-137.
- QUIJANO, F., "Nuevas perspectivas de la filosofía crítica", en *Revista de Filosofía (UIA)*, 5 (1972), pp. 35-52.
- RABEAU, G., SPECIES. Verbum. *L'activité intellectuelle élémentaire selon S. Thomas d'Aquin*, Paris: Vrin, 1938.

- RAMÍREZ, M. T. (ed.), *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, México: Siglo XXI, 2016.
- RAMÍREZ, M. T., “Presentación del nuevo realismo”, en el mismo (ed.), *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, México: Siglo XXI, 2016, pp. 11-45.
- ROBIN, L., *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*, Paris: PUF, 1957.
- ROLAND-GOSSELIN, M.-D., *Essai d'une étude critique de la connaissance*, I: Introduction et première partie, Paris: Vrin, 1932.
- RUSSELL, B., *Análisis del espíritu*, Buenos Aires: Paidós, 1950.
- RYLE, G., *The Concept of Mind*, New York: Barnes and Noble, 1967 (9th. repr.)
- SCIACCA, M. F., *La interioridad objetiva*, Barcelona: Miracle, 1963 (2a. ed.).
- SEARLE, J., *La construcción de la realidad social*, Barcelona: Paidós, 2004.
- SELLARS, W., *Ciencia, percepción y realidad*, Madrid: Tecnos, 1971.
- STRAWSON, P. F., “Respuesta a Beuchot”, en C. E. Caorsi (ed.), *Ensayos sobre Strawson*, Montevideo (Uruguay): Universidad de la República, 1993, pp. 181-184.
- TOCCAFONDI, E. T., *La ricerca critica della realtà*, Roma: Edizioni Comm. A. Arnodo, 1941.
- TOCCAFONDI, E. T., *Critica* (apuntes), Romae: Institutum Angelicum, 1961.
- WÉBERT, J., “Reflexio”, en *Mélanges Mandonnet*, Paris: Vrin, 1930, vol. I, pp. 285-325.
- WHITEHEAD, A. N., *Modos de pensamiento*, Buenos Aires: Losada, 1944.

ZELLER, E., *Sócrates y los sofistas*, Buenos Aires: Nova, 1955.

ZIGLIARA, T. M., *Summa philosophica*, Romae: Ex Typographia Polyglota, 1876.

ZUBIRI, X., *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid: Editora Nacional, 1962.

Tomografía de conceptos y autores

- absurdo, 21, 38, 43, 48, 49, 87, 158
- Academia platónica, 20, 22
- Academia Romana de Santo Tomás de Aquino, 48
- acto de existir, 150
- actos cognoscitivos, 83, 91, 93, 102, 113, 116, 129
- adecuación entre el intelecto y la cosa, 37
- afecciones, 45, 50
- agnosticismo, 17
- alma, 19, 20, 39, 45, 113, 118, 119, 124, 126, 129, 130, 167
- alteridad, 120, 124
- ambigüedad, 147, 151, 152, 176
- ambigüedad radical de la realidad, 152
- Ambroise Gardeil, 62
- amor, 41
- analogado principal, 49
- analogía, 65, 67, 71, 96, 98, 99, 136, 143, 147, 152, 153, 160, 184
- de atribución, 136
- de proporcionalidad, 136,
- analógico, 10, 31, 32, 33, 49, 97, 98, 99, 101, 123, 128, 133, 134, 136, 137, 140, 141, 143, 146, 147, 148, 151, 152, 154, 155, 161, 185, 188
- Anaxágoras, 15
- André Hayen, 167
- Antoine Gouéin, 9
- aporías, 83, 116
- Aquinate, 88, 91, 92, 93, 103, 105, 167, 171, 173, 178, 180, 188
- Aquinatense, 166
- Arcesilao de Pitane, 21
- argumentación, 14, 36, 46, 53
- Aristóteles, 9, 14, 19, 22, 46, 48, 62, 67, 68, 86, 96, 98, 115, 116, 124, 157, 164, 175, 176
- aristotélico, 58, 60, 90, 135, 157, 177
- Arquelao de Mileto, 15
- asentimiento, 38, 40, 51
- ataraxia*, 20
- auto-conocimiento, 76, 109, 110, 113, 114, 129
- autores dominicos, 9
- autoridad, 38, 41, 52, 75
- Averroes, 176
- Avicena, 62
- axiomas, 39,
- base empírica, 28, 96
- Bautain, 41
- bergsonismo, 56
- Berkeley, 26, 40, 45, 183
- deconstrucción*, 31

- descripción, 85, 94, 125, 135,
 160, 186
 dialéctica, 28, 43, 48, 127, 128
 dinamismo
 del conocer, 143
 y la estructura del conocer,
 94
 dogmatismo, 19, 77
 dogmatismos, 41
 dualismo, 57
 duda metódica, 24, 44, 50, 53,
 64, 85, 90, 103
 Edouard Hugon, 10, 35, 48,
 184
 educación, 30, 42
 el problema crítico, 55, 56, 77,
 79, 81, 82, 86, 87, 95, 103,
 104, 105, 106, 107, 108,
 127
 Elizabeth Anscombe, 178
 Emerich Coreth, 96
 Empédocles, 17
 empirismo, 57
 empirista, 13, 25, 56, 70, 186
 empiristas, 25, 27, 28, 41, 89,
 183
 Enesidemo de Cnosos, 21
 entendimiento, 25, 26, 43, 45,
 63, 93, 119, 160, 175
 entimema, 49
 epistemología, 30, 31, 32, 73,
 85, 95, 136, 139, 145, 146,
 159, 160, 161, 163, 166, 167
 epistemologismo, 42
epojé, 20
 equivocismo, 33, 34, 134, 141,
 184
 equívoco, 128, 133, 134, 135,
 136, 143, 147, 154
 errar, 43, 45, 75
 error, 37, 39, 41, 56, 74, 84, 88,
 106, 130
 escepticismo, 13, 14, 17, 18, 19,
 20, 21, 22, 23, 24, 29, 33,
 35, 38, 43, 44, 49, 64, 77,
 86, 87, 102, 113, 123, 136,
 138, 139, 146, 183
 absoluto, 43
 epistemológico, 138, 139
 ontológico, 139
 práctico, 38
 escepticismos, 53
 escépticos, 19, 25, 38, 43, 89,
 95, 103
 moderados, 38
 escolástica, 9, 25, 36, 56, 59,
 165, 168, 184
 escolasticismo, 62
 escuela tomista dominicana,
 35
 esencias, 26, 150
 estoicos, 19, 21
 evidencia, 10, 23, 27, 38, 39,
 40, 41, 42, 46, 47, 51, 52,
 53, 59, 60, 61, 62, 67, 68,
 69, 71, 74, 75, 80, 84, 91,
 98, 130, 133, 184, 185
 evidente, 23, 39, 59, 88, 101,
 149
 existencialistas, 88
 experiencia, 10, 21, 25, 28, 38,
 39, 47, 61, 65, 90, 94, 95,
 97, 98, 99, 114, 133, 134,
 153, 178, 186, 187
 explicación, 93, 94, 125, 130,
 168
 crítica, 125, 130
 exterioridad, 188
 facticidad del conocer, 117
 facultad, 40, 44, 45, 75, 82,
 125, 126, 130, 165
 interna, 40
 falsedad, 37, 43, 49, 51, 77, 136
 fantasía, 44, 45
 fe teologal, 41
 fenomenismo, 26, 57, 60, 61

- fenomenología, 77, 104, 132, 150, 178
- fenomenológica, 14, 175
- fenomenólogos, 29, 153, 184
- fenómenos, 20, 27, 59, 113, 154, 155
- Ferraris, 31, 97, 98, 123, 137, 140, 148, 161
- Fichte, 29, 40, 47
- filosofía
- actual, 32, 33, 178
 - analítica, 11, 13, 97, 99, 104, 134, 136, 139, 147, 148, 163, 169, 175, 178, 184, 190
 - conceptualista, 57
 - contemporánea, 32, 150
 - crítica, 47, 66, 89, 194
 - de nuestro tiempo, 33
 - del devenir, 61
 - medieval, 22
 - perenne, 163, 188
 - realista, 61
 - tomista, 36, 42, 192
- filósofos analíticos, 33, 81, 133, 172, 184
- formas
- a priori*, 47
 - de vida, 29
- Francisco Quijano, 10, 81, 89
- Francisco Sánchez, 24
- Frege, 171
- función y el valor del conocimiento, 67
- garantía divina, 25
- Gardeil, 62
- Garrigou-Lagrange, 10, 55, 56, 60, 61, 64, 79, 184, 192
- Gaston Rabeau, 167
- Geach, 171, 172, 178, 179, 193
- Geiger, 10, 81, 82, 83, 84, 94, 95, 98, 184
- Gentile, 29
- geometría, 25, 27
- George Berkeley, 26
- George Edward Moore, 30, 120
- Gilbert Ryle, 171, 176
- Gilson, 53, 55, 62, 72, 102, 103
- gnoseología, 7, 11, 22, 62, 73, 76, 77, 89, 104, 132, 158, 159, 163, 167, 180, 188
- tomista, 7, 11, 163, 167, 180, 188
- Gorgias de Leontinoi, 17
- Graham Harman, 98, 137, 139
- gramática, 16, 36
- Grecia clásica, 14
- Grondin, 123, 148
- Guillermo de Ockham, 164, 170
- hecho, 9, 45, 51, 63, 70, 72, 80, 91, 93, 102, 108, 109, 116, 117, 120, 126, 159, 160, 165, 171, 180, 185
- Hegel, 29, 47
- Heráclito, 16, 17
- hermenéutica, 30, 31, 32, 97, 99, 132, 137, 138, 143, 144, 146, 147, 148, 169
- analógica, 31, 32, 97, 143, 191
 - débil, 31, 138, 191
- heurísticas, 92, 94
- Hilary Putnam, 30, 135, 146, 168, 190
- hipótesis, 44, 57, 153, 154, 168
- historia, 7, 10, 13, 33, 36, 43, 63, 84, 85, 91, 94, 98, 104, 127, 160, 184
- de la crítica, 7, 10, 13, 33
- Huet, 41
- humanismo, 14
- Hume, 23, 26, 27, 45, 94, 183
- Husserl, 29, 153, 168, 178
- idealismo, 13, 25, 26, 27, 28, 29, 33, 45, 47, 55, 60, 62, 63, 66, 70, 72, 86, 87, 95,

- 96, 102, 103, 113, 134, 135,
136, 153, 154, 155, 156
- ideas innatas, 25, 68, 175
- identidad, 23, 39, 58, 60, 61,
69, 120, 133, 174, 175
- Iglesia Católica, 42
- ignorancia, 37, 74
- ignorantes, 41
- imágenes, 45, 110, 149, 186
- imaginación, 45, 117, 119, 149,
160, 185
- inconsciente, 107, 110
- indiferentismo religioso, 14
- inmanencia, 77, 78, 120, 129,
188
- intelecto, 25, 26, 27, 28, 37, 38,
41, 42, 45, 48, 49, 50, 51,
71, 73, 74, 75, 79, 84, 87,
88, 90, 91, 92, 96, 105, 119,
125, 129, 132, 133, 149,
153, 163, 164, 168, 172,
176, 177, 178, 179, 185
- intelecto-razón, 25, 28
- intelectualismo, 57, 86, 88
- inteligencia, 21, 45, 47, 57, 60,
66, 67, 69, 71, 90, 91, 133,
151, 152, 159, 186
- intencionalidad, 115, 120, 130,
131, 149, 163, 167, 168,
173, 178, 179, 180
- cognoscitiva, 115, 179,
- interioridad, 186, 187, 188
- introspección, 90, 120, 127,
128, 170, 172, 186, 187
- intuición, 27, 28, 147, 148, 154,
155, 186
- intuicionista, 56
- James F. Ross, 147
- José Gómez Caffarena, 96
- José Luis Díaz Gómez, 175
- José Luis Jerez, 32, 137, 140
- Joseph Maréchal, 62, 63, 71,
90, 149, 160
- Jouffroy, 57, 59
- Juan de Mirecourt, 23
- Juan de Rodington, 22
- juegos de lenguaje, 29
- juicio, 20, 37, 38, 39, 40, 41, 43,
48, 49, 66, 67, 68, 69, 71,
74, 77, 78, 84, 86, 87, 88,
91, 96, 104, 108, 114, 115,
121, 123, 125, 130, 131,
132, 133, 160, 171, 178,
185
- verdadero, 67
- juicios, 27, 28, 38, 40, 45, 52,
58, 59, 68, 69, 70, 80, 84,
96, 97, 104, 106, 117, 119,
166, 168, 169, 185
- analíticos, 27, 58, 59, 68,
97, 185
- sintéticos, 27, 28, 59, 68,
96, 185
- a priori*, 27, 28, 59, 88, 96
- Kant, 23, 24, 26, 27, 28, 29, 30,
40, 45, 47, 53, 59, 85, 88,
90, 94, 96, 102, 105, 121,
138, 178, 183
- Karl-Otto Apel, 30, 178
- Keith Lehrer, 174
- Kenny, 105, 173, 177, 179, 180
- la realidad en sí, 144, 157
- Lamennais, 41
- Leibniz, 53, 65, 70, 85, 183
- León XIII, 35, 36, 42, 184
- libertad, 14, 61, 140, 176
- lingüísticas, 26
- Locke, 25, 28, 183
- lógica, 9, 10, 36, 37, 42, 43, 46,
48, 49, 53, 58, 62, 63, 67,
73, 74, 75, 79, 85, 104, 156,
184
- general, 36
- magna, 9
- mayor, 9, 10, 36, 48, 184
- lógicas borrosas, 147

- Lonergan, 10, 81, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 99, 105, 109, 118, 119, 125, 166, 169, 179, 184, 185, 187
- Louis Lavelle, 151
- Luis Vives, 24
- Maite Ezcurdia, 175
- Malebranche, 40, 45
- marcos conceptuales, 29, 30, 106, 107, 140, 144, 146, 148
- Mario Teodoro Ramírez, 31, 98, 137, 138
- Markus Gabriel, 98, 137, 138, 145
- Maurizio Ferraris, 31, 97, 98, 123, 137, 140, 148, 161
- mente, 25, 28, 37, 39, 40, 41, 44, 45, 48, 49, 51, 74, 75, 105, 113, 114, 119, 120, 139, 149, 156, 159, 164, 172, 173, 174, 175, 176, 178, 179, 185
- Mercier, 62
- Merleau-Ponty, 29
- metafísica, 10, 19, 26, 27, 28, 30, 31, 32, 37, 38, 46, 47, 53, 57, 59, 62, 63, 71, 72, 73, 75, 76, 77, 79, 85, 86, 87, 92, 94, 95, 96, 101, 103, 104, 131, 132, 140, 149, 150, 155, 159, 160, 183, 184, 186, 187
- método, 24, 28, 30, 31, 42, 63, 64, 65, 66, 83, 87, 89, 90, 101, 130, 131, 138, 153, 169, 183
- científico, 169
- deductivo, 65
- trascendental, 28, 30, 130, 138, 183
- Michel de Montaigne, 24
- mirar nuestro interior, 126
- modernidad, 13, 24, 42, 99, 103, 134, 135, 139, 143, 183, 185
- moral, 14, 15, 16, 17, 18, 24, 37, 57, 59, 74, 75
- Morris, 148
- mundo exterior, 23, 26, 30, 120, 121, 126, 156
- mundo externo, 27
- naturaleza, 14, 17, 40, 45, 46, 47, 49, 51, 60, 66, 67, 69, 76, 77, 86, 87, 91, 93, 103, 107, 109, 111, 113, 114, 119, 124, 125, 126, 127, 129, 130, 132, 144, 173, 174, 180, 186
- humana, 40
- necesidad, 9, 27, 28, 36, 45, 59, 70, 86, 88, 114, 116, 120, 138, 140, 141, 161, 164, 172, 186
- Ned Block, 173
- Nelson Goodman, 146
- neo-escolástica, 9, 184
- neo-idealista, 13
- neokantianos, 184
- neopositivismo, 29, 169
- neopositivistas, 136
- neo-realismo, 66
- neotomismo, 10
- neotomistas, 102, 103, 184
- Newton, 27
- Nicolai Hartmann, 149, 153
- Nicolás de Autrecourt, 23, 94
- Nietzsche, 145, 153
- no contradicción, 23, 44, 46, 47, 49, 51, 52, 58, 60, 65, 69, 86, 88, 132, 133
- Noam Chomsky, 175
- noético, 60, 150
- nominales, 26, 57
- nominalismo, 48, 170
- Norman Malcolm, 174
- noúmeno*, 23, 60
- noúmenos*, 27

- nuevo realismo, 9, 11, 31, 32, 33, 97, 98, 99, 123, 133, 134, 137, 138, 139, 140, 141, 145, 148, 161, 185
- objetiva, 41, 46, 51, 52, 59, 60, 61, 62, 69, 71, 130, 187
- objetividad, 50, 69, 71, 106, 107, 127, 146, 149
- objetivo, 28, 38, 51, 74, 75, 113, 127, 139, 144
- objeto, 21, 25, 37, 38, 39, 40, 43, 44, 45, 49, 51, 52, 57, 59, 60, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 82, 83, 84, 87, 88, 102, 103, 115, 116, 118, 120, 121, 123, 124, 126, 128, 129, 130, 131, 132, 134, 138, 139, 144, 145, 146, 147, 149, 151, 152, 154, 155, 160, 164, 165, 168, 179, 186, 187, 188
- ontología, 86, 87, 89, 92, 94, 104, 131, 138, 139, 140, 150, 153, 154, 156, 157, 158, 159, 160, 181, 183, 184
- opinión, 16, 17, 20, 37, 74
- ousía*, 68
- panteísmo, 49, 57, 155
- Parménides, 17
- Pedro de Alliaco, 22
- Pedro de Valencia, 24
- Peirce, 144, 145, 148, 165
- Pericles, 16
- Peter Frederick Strawson, 30
- Peter Hoenen, 96
- Peter Thomas Geach, 171, 172, 178, 179
- Pierre Fontan, 131, 167, 168
- Pío X, 48
- Pirrón, 19, 20, 94
- Pirrón de Elis, 19
- Pitágoras, 17
- Platón, 14, 16, 18, 19, 25
- Porfirio, 9
- positivismo, 29, 33, 35, 56, 97, 134, 135, 147, 169
- lógico, 29, 33, 97, 134, 135, 147, 169
- posmodernidad, 11, 31, 33, 81, 97, 99, 134, 135, 136, 139, 140, 143, 185
- post-socráticos, 183
- pragmatismo, 30
- predicado, 39, 45, 52, 53, 58, 68, 74, 87, 131, 132, 185
- prejuicio, 114, 117, 153
- presocráticos, 151, 152, 183
- primeros principios, 10, 19, 39, 46, 47, 50, 51, 52, 57, 58, 61, 66, 69, 71, 75, 79, 80, 86, 96, 97, 98, 130, 132, 133, 184
- principio
- de causalidad, 23, 26, 70, 86, 88
- de no contradicción, 23, 44, 47, 49, 51, 58, 60, 65, 69, 86, 88, 132
- mayor, 51
- problema del conocimiento, 94, 113
- proceso de la imaginación, 119
- Protágoras de Abdera, 16
- psicología, 73, 85, 91, 105, 163, 170, 172, 179, 186
- Quentin Meillassoux, 137, 138,
- Quine, 146, 148, 172
- raciocinio, 36, 48, 87, 148
- racionalismo, 57, 65, 134, 140
- racionalista, 13, 56, 70
- racionalistas, 25, 27, 28, 41, 89, 183
- Rafael Ávalos, 10, 81, 85, 86, 87, 88, 96, 98, 184

- Raimundo Lulio, 78
- razón, 25, 26, 28, 30, 37, 39, 40,
44, 45, 47, 50, 57, 58, 69,
70, 73, 79, 83, 94, 95, 117,
133, 150, 156, 158
práctica, 58
suficiente, 70, 133
- realismo, 9, 10, 11, 22, 27, 30,
31, 32, 33, 48, 53, 55, 62,
63, 66, 70, 72, 86, 88, 94,
95, 97, 98, 99, 101, 102,
103, 106, 112, 123, 125,
130, 133, 134, 135, 136,
137, 138, 139, 140, 141,
143, 144, 145, 146, 147,
148, 151, 152, 153, 154,
155, 160, 161, 166, 167,
173, 184, 185, 188
analógico, 10, 32, 33, 97,
98, 99, 123, 133, 134, 136,
137, 140, 141, 143, 146,
147, 148, 151, 152, 154,
155, 161, 184-185, 188
científico, 33, 97, 133, 135,
136, 166
clásico, 145
crítico, 103, 134
dogmático, 123
equivoco, 135, 136, 147
metafísico, 30, 136, 147
moderado, 48, 88, 148, 173
pragmático, 30, 136
- reflexión, 21, 60, 63, 64, 65, 66,
67, 70, 75, 76, 83, 84, 96,
102, 103, 104, 106, 114,
117, 120, 124, 125, 127,
128, 129, 130, 131, 132,
149, 151, 158, 159
- Reid, 40, 56, 59
- Reinhardt Grossmann, 172,
173
- relación
cognoscitiva, 109, 115, 145
de conocimiento, 21, 66, 70,
150
- relativismo, 13, 14, 15, 16, 17,
18, 19, 29, 31, 33, 86, 87,
97, 99, 107, 123, 133, 134,
135, 136, 138, 139, 141,
145, 146, 183, 184
moderado, 146
- retórica, 14, 16, 17
- revolución copernicana, 27, 28
- Roderick M. Chisholm, 174, 175
- Roland-Gosselin, 10, 55, 62,
63, 64, 66, 71, 80, 117, 159,
184, 187
- Roselli, 9
- Russell, 112, 147, 177, 186
- sabiduría, 18, 87
- sabios, 15, 41, 47
- San Agustín, 22, 44, 47, 90,
186
- San Anselmo, 78
- Santo Tomás, 9, 22, 39, 41, 42,
44, 47, 48, 62, 73, 75, 86,
90, 91, 92, 95, 97, 98, 102,
103, 104, 113, 114, 118,
124, 129, 151, 152, 159,
163, 164, 165, 166, 169,
170, 173, 176, 177, 179,
185, 186
de Aquino, 48, 164
- Schelling, 29
- Sciacca, 186, 187
- semiótica, 148, 165
- sensible, 25, 28, 39, 40, 44, 50,
59, 116, 124, 125, 149, 151,
154, 165, 166, 172, 178
- sentido
común, 10, 30, 38, 40, 41,
42, 47, 56, 57, 58, 59, 61,
64, 79, 112, 125
íntimo, 39
- sentidos, 16, 18, 21, 25, 26, 27,
38, 40, 41, 42, 44, 45, 47,

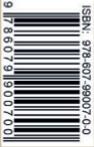
- 49, 50, 52, 59, 65, 82, 87,
88, 97, 116, 119, 125, 132,
133, 149, 151, 152, 164,
165, 171, 179, 185
externos, 40, 44, 50
- Sexto Empírico, 21
- Siger de Brabante, 23
- signo, 36, 65, 165, 169, 170
- silogismo, 18, 36, 53, 125, 185
- síntesis
a priori, 28, 59
histórica de la crítica, 85
- Sócrates, 14, 15, 16, 18, 133,
183, 186
- sofistas, 14, 15, 16, 17, 18, 19,
183
- solipsismo, 25, 29, 33
- sospecha, 13, 23
- species*, 163, 164, 165, 166, 167,
168, 169, 172, 173, 178
- subjetiva, 25, 40, 45, 46, 51, 52,
60
- subjetivas, 26
- subjetividad, 15, 107, 120, 129,
176
- subjetivismo, 13, 14, 15, 16, 17,
26, 33, 49, 71, 107, 128,
139, 146
- subjetivo, 38, 113, 127, 144
- substancia, 23, 26, 58, 68, 147
- sujeto, 20, 21, 27, 28, 39, 45,
52, 53, 58, 60, 64, 65, 66,
68, 69, 70, 74, 75, 76, 77,
83, 87, 88, 102, 103, 115,
118, 121, 123, 124, 126,
131, 132, 134, 135, 138,
139, 144, 145, 146, 147,
149, 152, 154, 160, 168,
185, 186, 187
- suspensión del juicio, 20, 37
- teoría del conocimiento, 18, 27,
55, 84, 86, 90, 94, 95, 105,
132, 144, 159, 163, 166,
179, 180
- término medio, 52-53, 125, 185
- testimonio, 38, 40, 41
- Thierry de Friburgo, 94
- Timón de Fliunte, 19
- Toccafondi, 10, 55, 72, 73, 74,
75, 77, 78, 79, 80, 129, 184
- tomismo, 10, 32, 36, 42, 53, 55,
72, 81, 88, 89, 90, 96, 98,
99, 102, 103, 163, 164, 169,
172, 181, 184, 185
trascendental, 10, 89, 96,
99, 185
- tomistas, 40, 48, 52, 53, 56, 81,
93, 167, 173, 185
- Tommaso Zigliara, 10, 35, 42,
43, 46, 47, 57, 184
- totalidad, 155, 156
de lo existente, 155
- trascendencia, 77, 78, 84, 120,
129, 130, 156, 157, 188
- trascendental, 10, 13, 27, 28,
30, 33, 53, 73, 74, 79, 82,
89, 96, 99, 130, 138, 144,
155, 157, 183, 185
- universales, 18, 36, 43, 48, 56,
66, 88, 132, 149, 173
- universalidad, 27, 28, 150, 156
- univocidad, 147, 148
- univocismo, 33, 34, 123, 134,
141, 184
- unívoco, 128, 133, 134, 135,
143, 146, 154
- utilitarismo, 14
- validez del conocimiento, 13,
102, 108
- Vattimo, 31, 97, 137, 148
- veracidad, 37, 50, 74
- verdad, 10, 16, 17, 21, 30, 31,
32, 37, 38, 39, 40, 41, 42,
43, 44, 45, 46, 47, 49, 50,
51, 52, 61, 62, 64, 67, 68,
71, 73, 74, 75, 77, 78, 79,

- 80, 84, 86, 87, 92, 97, 98,
101, 107, 108, 111, 113,
117, 118, 119, 124, 126,
127, 129, 130, 131, 132,
141, 143, 157, 181, 184,
185
moral, 37, 73-74
- vida
 práctica, 24, 49
 racional, 59
- voluntad, 41, 75, 159, 176
- Whitehead, 126
- Wilfrid Sellars, 135, 147, 148,
165, 166
- Wittgenstein, 29, 30, 135, 144,
147, 158, 170, 171, 173,
174, 179, 180
- Zeferino González, 10, 35, 36,
39, 41, 42, 43, 184
- Zubiri, 127

*Crítica o teoría del
conocimiento.
El realismo analógico*

DE
MAURICIO BEUCHOT
PUENTE

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN
NOVIEMBRE DE 2020, EN
SOLAR, SERVICIOS EDITO-
RIALES, S.A. DE C.V., CALLE 2
NÚMERO 21, SAN PEDRO DE
LOS PINOS, 03800, CIUDAD
DE MÉXICO; EN SU COMPOSI-
CIÓN SE USARON FUENTES
DE LA FAMILIA GARAMOND.
TIRAJE: 1000 EJEMPLARES



El libro de Mauricio Beuchot Puente –*Crítica o teoría del conocimiento. El realismo analógico*– que tiene a su atención es uno especialísimo y no otro más de la altísima producción de este autor mexicano ya de talla mundial. Este volumen refina la erudición de Beuchot y ahora en un tema donde es un experto: el pensamiento crítico de sello mayoritariamente europeo (con algunas referencias a autores mexicanos y con sus propios aportes pensados desde El Sur), sobre la teoría del conocimiento de filiación tomista, la cual conoce detalladamente, al punto de ofrecer un neo-tomismo que vincula al nuevo realismo, actualizándolo creativamente.

Le invitamos a disfrutar este libro, inaugural de la producción de nuestra editorial: *Publicar al Sur*.

