

Lógica y Ontología en la Epistemología de Mauricio Beuchot

Introducción

Me corresponde emprender el estudio de la obra de un filósofo de trayectoria netamente tomista quien, a pesar de su juventud (n. en 1950), ha publicado ya mucho. Resultaría prolijo enumerar aquí sus numerosos trabajos de filólogo y de filósofo; bastará mencionar las traducciones de San Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino, Tomás de Mercado, Juan de Santo Tomás, Pedro Hispano, Blaise Pascal, Leibniz, etc., o los trabajos sobre dominicos novohispanos, Francisco de Araujo, Alonso de la Vera Cruz y escolásticos españoles postmedievales para apreciar y agradecer a un tiempo su interés por un pasado común difícilmente catalogable como exclusivamente mexicano o español.

En cuanto a su labor propiamente filosófica, difícilmente deslindable de la anterior de filólogo, indicaremos tan sólo las obras de filosofía del lenguaje y filosofía analítica propiamente dichas (*Lingüística estructural y filosofía*, *Aspectos históricos de la semiótica y la filosofía del lenguaje o Hermenéutica, lenguaje e inconsciente*), separándoles del resto de su producción, de la cual destacaremos ahora tres obras principales para mi interés en la elaboración del presente trabajo y que he seguido particularmente: *Ensayos marginales sobre Aristóteles* (1985), *Conocimiento, casualidad y metafísica* (1987) y *Lógica y ontología* (1986), obras que reúnen parte de los casi doscientos artículos que el autor lleva ya publicados.

Centramos por tanto nuestro interés en la parte manifiestamente metafísica de la producción escrita del autor no solamente para seguir nuestra propia inclinación, sino dando por sentado que desde los postula-

dos metafísicos —como más centrales y fundamentales que son— se reflejará el resto de su producción filosófica. En efecto, creemos que su paciente labor de filósofo analítico llevada a cabo por el autor sobre los áridos temas de la lógica ha proporcionado óptimos frutos en lo que hace a su ampliación de los horizontes tomistas, siendo muy notables los momentos en los que el autor pone de manifiesto el encuentro de la moderna filosofía analítica con la filosofía tomista medieval.¹

Así, movidos por una necesidad metodológica y sin ignorar la contribución del autor a una lectura del tomismo que tan bien resiste los embates de la filosofía analítica, centraremos nuestra exposición en la relación que pueda existir entre la lógica y la ontología, declarando con ello que el punto de llegada es la ontología y la metafísica tomistas, vistas desde la lógica y desde la filosofía del lenguaje que según acaba de señalarse es la perspectiva adoptada por el autor.

El ente natural, punto de partida

Si lo que el hombre pretende es elaborar un conocimiento cierto que no varíe con los objetos particulares de ese conocimiento, parece necesario aceptar que su afán por la ciencia como tal conocimiento cierto o definitivo nace exactamente *después* de haber permanecido en relación intelectual con un objeto cambiante y conceptualmente inestable, como lo es el ente natural. En efecto, Aristóteles define en la *Física* a su objeto precisamente en tanto que *móvil*, es decir, en tanto que sujeto a cambio. Cuando el hombre se ha hecho consciente de esta inestabilidad intrínseca del ente natural, parece que es entonces cuando se plantea la conveniencia de elaborar una ciencia cuyo objeto sea, precisamente, el de un ente que no esté sujeto a cambio; esto es, aparece la necesidad de una ciencia que estudie el ente en tanto que *inmóvil*.

Parece así del todo legítimo que haya podido afirmarse: «al tocar los límites de la Física (ciencia de la forma del ser móvil en tanto que móvil y material) fue cuando surgió la necesidad de otra ciencia que versara sobre los seres inmóviles e inmatrimales»,² poniendo de manifiesto que

1. Cf. especialmente el intento de Tarski por aproximarse desde la semántica a la ontología (*Conocimiento, causalidad y metafísica*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1987, p. 49), el acercamiento del *Begriff* de Frege a la forma de Sto. Tomás de Aquino (*Lógica y ontología*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, Jal., 1986, p. 28) o el antecedente de Frege en el dominico Vicente Ferrer (*Lógica y ontología*, cit., pp. 71-85).

2. MAURICIO BEUCHOT. «La teoría del ser», *Ensayos marginales sobre Aristóteles*, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México, 1985, 1ª ed., pp. 71-111, p. 87.

la ciencia es tanto más cierta cuanto más se aleja de los objetos materiales, connaturalmente cambiantes.

Parecerá entonces también completamente legítimo enunciar un postulado metodológico que sea útil para alcanzar conocimientos científicos, afirmando que para entender cabalmente el sentido del *ser* es conveniente haber entendido previamente el sentido de la palabra *devenir*, indicándose con ello que sólo adquiriremos un saber cierto (el del *ser*) después del trato con los objetos físicos (cuya característica es el *devenir*). Pues bien, podemos afirmar que esa prioridad no es sólo conveniente, sino que además es necesaria, señalando con el autor que la inteligencia exige conceptos necesarios y que «para llegar al ser hay que entender el devenir».³ Mas esta afirmación, que compartimos íntegramente, viene a nuestro entender corroborada además por la marcha misma del pensamiento humano según ha quedado registrado en la historia de la filosofía griega. Ésta se desarrolló, como es sabido, a partir de los primeros fisicistas, filósofos que se preguntaban por las causas y por el funcionamiento del mundo físico que se mostraba ante sus ojos. Sólo después de haber registrado con cierto detalle las observaciones de ese cosmos, y sólo después de un período de tiempo lo suficientemente largo como para haber educado a varias generaciones para que miraran a ese mundo físico con cierta perspectiva, pudo nacer una reflexión teórica que pasara por alto los detalles particulares de aquella observación del mundo y llegara a elaborar tanto una cosmología desde la *causalidad* como una ontología del ente *inmóvil* que acabaran por señalar necesariamente el camino hacia una teología que no hallaría sazón hasta siglos venideros.

No se le ha escapado esta evolución natural del espíritu del hombre a nuestro autor, cuando sigue la explicación aristotélica del concepto de causa en esa historia de la filosofía presocrática que es el primer libro de la *Metafísica*, al afirmar que Aristóteles considera casi «balbuceos» lo que sus predecesores dijeron sobre la causa final. En efecto, acerca de los principios de la verdad manifiesta Aristóteles que «ninguno ha dicho nada que se salga de las causas determinadas por nosotros en la *Física*, sino que todos, aunque oscuramente, se han acercado en cierto modo a ellas»⁴ viniendo a manifestar con ello que el de Aristóteles es un sistema que completa y asume a los anteriores, pero de los cuales él parte como de una base.

Desde este punto de vista, podría también decirse que el conocimiento de las causas y su carácter de necesidad y universalidad, arranca precisamente del conocimiento de lo particular, de lo físico, de lo natural. Dándole ahora a este término el carácter moderno de ciencia, podría afir-

3. Idem., «Las causas», *Ensayos marginales...*, cit., pp. 141-160, p. 150.

4. *Ibid.*, p. 149, citando a Aristóteles, *Metafísica I*, 7, 988 a 18.

marse que la Física es el punto de partida de toda Metafísica, devolviéndole a este último término el sentido que tuvo, como de algo que está más allá del estudio de la física o naturaleza. En este sentido, la Metafísica es algo que está *después* de la Física y la supone como fase previa. «La metafísica nace y se construye a partir de la praxis científica. Para constatarlo basta la observación histórica de los sistemas metafísicos en sus orígenes. Muy palpable resulta en Aristóteles —precisamente por ser de los primeros metafísicos, y por estar relacionado con las ciencias en su fase inicial de ciencias—, para quien se fueron haciendo necesarios estudios de índole metafísica (...) después de haber recabado un buen número de adquisiciones científicas, en orden a sustentar en una explicación más universal esos mismos resultados»,⁵ poniéndose de manifiesto que la metafísica es un estudio «profundo y universal» de los fundamentos mismos de la ciencia física⁶ o, para decirlo en nuestras propias palabras, que la metafísica está en el origen y en la base de toda ciencia, de modo que ésta es sólo una parte de aquélla resuelta al modo racional o matemático.

Basten, por tanto, estas observaciones para perfilar el sentido en el que todavía hoy —cuando el estudio del ente natural pertenece en parte a las Ciencias Físicas— parece seguir siendo válida la expresión: *el estudio del ente natural es el punto de partida de la metafísica*.

La ontología como ciencia

Si con lo anterior quedaba puesto de manifiesto que el ente móvil es el punto del que parte el metafísico para construir un saber definitivo del ente sobre causas necesarias, nos corresponde ahora intentar la caracterización de ese saber del ente en cuanto tal y delimitar el objeto de esa ontología. Puesto que el ente natural ofrece aquel movimiento por el cual sus características cambian de continuo, lo que ahora querrá hallar el metafísico en el ente será precisamente lo que éste tiene de inmutable, de inmóvil y de continuo. «La realidad —afirma M. Beuchot— es tornadiza y dinámica. Es difícil encontrar el sostén inmutable de su verdad. Se estaría tentado a decir que la realidad, las cosas, padecen de una equivocidad fundamental; pero esto no es hablar con propiedad, mejor estaría el decir que en ellas se esconde el fundamento, en espera de ser desentrañado».⁷ En este punto, y casi haciendo un juego de palabras tomado de Heidegger, nuestro autor añade que, en razón de que se oculta, lo permanente (el ser) es lo huidizo. «Porque lo permanente escapa a nues-

5. Idem, «La metafísica y la ciencia», *Conocimiento, causalidad y metafísica*, cit., cap. XIII, pp. 179-187, p. 185.

6. Ibid., id., citando a W. Wieland (*Física y Filosofía*, Madrid, 1969, pp. 153-154).

7. Idem, «La teoría del ser», loc. cit., p. 75.

tra consideración de intelecto limitado, que pretende acorralar y esquematizar la realidad, y la realidad se le queda siempre siendo mucho más».⁸

Reducir el ser a idea única es, por lo demás, el sueño de todos los idealismos de Pitágoras a Hegel. Es un intento eternamente fracasado el de reducir el ser a lo uno, precisamente porque el ser de las cosas es sólo accesible analógicamente y no unívocamente, siendo así que se resiste a dejarse abarcar o definir por nuestra razón limitada y siendo sólo posible una definición negativa del ser, como la de algo inabarcable o no definible por la razón humana.

Siendo así que el objeto de la ontología es irreductible al *logos* humano y a la lógica, no han faltado observaciones cuidadosas que han puesto de relieve a la vez la necesidad y la dificultad de poner en clave formal la metafísica aristotélico-tomista. Sucede que «las nociones trascendentales o transcategoriales, las categorías, y las demás nociones metafísicas, a partir de las cuales se construyen las proposiciones (que serían los primeros principios), requieren una lógica de la analogía, y no de la analogía física ni matemática, sino metafísica; pero tal lógica está aún por construirse en sentido moderno o formalizado».⁹

Mas si el intento de formular lógicamente nuestra metafísica no ha conseguido sus objetivos hasta el momento, no debería seguirse de aquí que sea infructuosa la relación y el acercamiento entre la lógica y la ontología. Aun sin detenernos en los beneficios mutuos que para la filosofía del lenguaje medieval y moderna supone el acercamiento a nuestra tradición filosófica utilizando técnicas conceptuales de probada eficacia,¹⁰ nadie negará no sólo que el *Órganon* aristotélico es imprescindible para razonar correctamente, sino también que por no usar una lógica adecuada «muchas metafísicas se han quedado en ser un cúmulo de intuiciones dispersas, inconexas, o deficientemente estructuradas y validadas».¹¹

Con esta búsqueda de la lógica *adecuada* para nuestra ontología quedaría exactamente encuadrado el problema a resolver en aquella rela-

8. *Ibíd.*, p. 76.

Obsérvese que ese «pretender acorralar y esquematizar la realidad» es el sueño de todo univocismo. De ahí que ese «escaparse» contrario al «acorralar» univocista pueda ser interpretado por el autor como cierta equivocidad contraria a la univocidad.

9. *Idem.*, «La metafísica y la ciencia», *loc. cit.*, p. 181.

Entre los esfuerzos por formalizar la metafísica señala aquí el autor a Bochenski y Lukasiewicz.

10. Cf. los estudios del autor sobre la filosofía del lenguaje medieval efectuados desde la perspectiva de la moderna filosofía analítica mencionados en nota 1.

11. *Idem.*, «Conclusiones», *Lógica y ontología*, *cit.*, pp. 123-134, p. 131.

ción necesaria de ambos conocimientos. Por un lado, no debe caerse en el extremo de postular una logística matemática que de por supuesto un lenguaje universal que espera ser formalizado para referirnos a la esencia de las cosas, haciéndolas puros entes de razón. Por otro, tampoco puede sostenerse una ontología inclasificable según los entes de razón propios de la lógica. Si bien «el universo del discurso de la metafísica no puede ensancharse incontroladamente por aglomeración de mundos posibles»,¹² pues todo lo que es igualmente posible como no contradictorio sería igualmente probable como realidad, contra la identidad de los mundos posibles debemos argüir su distinción por la existencia en el mundo real. El universo de la metafísica «está concernido con lo real, con la existencia. El problema del mundo real es el que le interesa sobre todo, aunque no desecha el de los entes posibles». ¹³ Lo posible es así, como no contradictorio, condición necesaria pero no suficiente del ser o la existencia.

Entre ambos extremos, pues, entre la lógica puramente formal y la ontología del puro acto de ser, parecería hallarse el camino de una solución —por hoy todavía lejana— que nos permitiera disciplinar esa inclinación, tan connatural en el hombre, a la reflexión metafísica.

Relaciones entre la lógica y la ontología

Aunque parezca muy claro que tanto la lógica como la ontología pueden constituir en sí mismos, ambos indistintamente, puntos de partida válidos para nuestra reflexión acerca de sus contenidos metafísicos y sus implicaciones respectivas, no es menos cierto que es la ontología la que ocupa —como se ha señalado ya— ese lugar primero en cuanto al orden del conocimiento. Si nos parece manifiesto que el hombre reflexiona primero confusamente a partir del ente para elaborar después categorías lógicas y ontológicas cada vez más precisas, no podemos afirmar que sean los esquemas lógicos del pensamiento y del lenguaje los que posean por sí mismos contenidos que proyectamos sobre la realidad, sino lo inverso. «No es que las categorías lógicas determinen las ontológicas; más bien me inclino a pensar lo contrario: que las categorías ontológicas han producido el que en la lógica se hayan adoptado determinadas categorías o elementos»,¹⁴ entrando así en una caracterización del lenguaje plenamente aristotélica por la cual es éste el que se pliega a la realidad y no a la inversa, adoptando el lenguaje ese carácter

12. *Ibíd.*, p. 132.

13. *Ibíd.*, *id.*

14. *Ibíd.*, p. 123.

de convencionalidad y variabilidad frente a una realidad dada que lo determina, pero reflejando a la vez la existencia de una palabra interior más honda (el pensamiento o *logos* del hombre universal) que es invariable y que no se halla sujeta a los diferentes modos que los hombres particulares tienen de expresarla.¹⁵ «La función del lenguaje es representar las cosas, pero tal como las conocemos en la mente»,¹⁶ indica el Prof. M. Beuchot para poner de relieve que hay una parte arbitraria en el lenguaje (el habla o la escritura) y otra subsistente o substancial que es el concepto mental, una *afección* del alma por las cosas. «Los conceptos —podemos también nosotros afirmar— son reproducciones de las cosas». ¹⁷ Existe una connaturalidad en el hombre para formarse un concepto de las cosas que, siendo una de las bases de la filosofía tomista, puede ser usada para rebasar con nitidez los postulados del idealismo trascendental, viciados de raíz en punto a nuestra capacidad para alcanzar el conocimiento de las cosas en sí mismas.¹⁸

Desde nuestra perspectiva se postula, por tanto, que existe una unidad o identidad entre la cosa y el concepto, mientras que el lenguaje (y todavía más la escritura, para mencionar las *tres* palabras aristotélicas)¹⁹ no se basa en ninguna identidad, siendo por ello arbitrario el valor que le demos al signo lingüístico. «Las cosas —nos dice el Prof. Beuchot— son conocidas por la mente mediante cierta semejanza (o reproducción intelectual) de éstas que se da en el sentido o en el intelecto; en cambio, los conceptos son significados por las voces y las voces por las letras sin tomar en cuenta ninguna semejanza (...). Así, el concepto es signo natural y formal; la palabra, en cambio, es signo artificial e instrumental, y, por lo mismo, convencional y arbitrario». ²⁰

15. Se trata de la palabra del hombre que todos entienden y que no puede expresarse en ninguna lengua en particular. (San Agustín. *De Trinitate*, X, 1, 2; XIV, 7, 10).

16. MAURICIO BEUCHOT, «La teoría del lenguaje», *Ensayos marginales...*, cit., pp. 9-26, p. 21.

17. Idem. *id.*, *id.* Recuérdese que para Aristóteles «el alma es en cierto modo todas las cosas» (*De Anima*, 431 b21). Es decir, que las cosas *son* en tanto que son *conocidas* en su unidad con el sujeto cognoscente. (Cf. Francisco Canals Vidal. *Sobre la esencia del conocimiento*, Promociones Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1987, pp. 66, 292 y 298).

18. Véase la *Crítica de la razón pura* de Kant en B XVII, después del enunciado de la «revolución copernicana», donde ni siquiera la experiencia en un *dato* o algo en sí, sino puro conocimiento en base a esquemas todavía anteriores en el hombre. Con esta resistencia a comenzar por algún concepto *dado* que sea algo en sí mismo y que conlleve al *ser*, la crítica kantiana hace imposible de entrada alcanzar nunca algo en sí lleno de contenido.

19. Aristóteles. *De Interpretatione*, 16 a 2-9.

20. MAURICIO BEUCHOT, «La teoría del lenguaje», loc. cit., p. 22.

Véase también en p. 25 no una relación sino una *identidad* entre el sujeto cognoscente y la cosa conocida: «el concepto es, en la doctrina aristotélica, la presencia intencional del objeto, i. e., una presencia psíquica intramental *de lo mismo* que extramentalmente se presenta de modo físico» (subrayado mío).

Esta precisa distinción y separación entre los planos lingüístico y conceptual (lógico y ontológico podría decirse gracias a esa identidad entre el ser y el concepto) le ha permitido al profesor mexicano afrontar con éxito innegable ciertas críticas con las cuales debe coexistir el realismo metafísico tomista pues, en efecto, ha sabido dirigir las observaciones de la filosofía analítica y del neopositivismo lógico no contra aquel signo natural de las cosas que es el concepto, sino contra aquel convencionalismo propio de todo lenguaje.²¹ Con esta dirección del ataque analítico contra las formas mismas de la expresión conceptual extrínseca, diríase que el arma que habían esgrimido los filósofos analíticos se vuelve contra ellos mismos, pues tal vez no se trate tanto de demostrar que el *concepto* refleja la *realidad* como de demostrar que sea el *lenguaje* el que refleje el *pensamiento*, siendo este último un principio metodológico que parece haber dado por sentado un atomismo lógico que entiende ciertas palabras como mínimos irreductibles del pensamiento humano, más allá de los cuales es imposible pensar la realidad.²²

Parece entonces que tocamos una raíz importante en la teoría del conocimiento: decidir si se trata de *explicar* o exponer en base a principios conocimientos previamente adquiridos y aclarados formalmente, o si por el contrario se trata de aclarar cómo se lleva a cabo esa captación o adquisición de aquellos conocimientos en lo que se denomina *aprender*. Es obvio que el sentido de *conocer* que defendemos es el segundo, pues concebimos el conocimiento como una aproximación siempre perfectible hacia las cosas. Partimos de un conocimiento confuso de ciertas cosas (desde cierta ontología, por tanto) que vamos aclarando en base a ciertas estructuras conceptuales (una lógica, por tanto) que se elaboran posteriormente. A su vez, una ontología refinada por una lógica incipiente permite volver sobre ésta y pulirla de nuevo. Y así sucesivamente, sin pretender nunca que una lingüística definitiva y vacía de contenido pueda exigir la manera como debe elaborarse una correcta ontología, pareciéndonos legítimo afirmar en este sentido que el *pensar* sigue al *ser* en orden a *conocer*, con la significación de aprender del ente, pero no con el significado de explicar desde la lógica.

Conclusión

Terminamos ya esta andadura por los caminos de la ciencia, de la lógica y de la ontología de la mano del profesor mexicano señalando el

21. *Ibid.*, *íd.*, pp. 24-26.

22. Tales serían los significados de las palabras *masa*, *fuerza*, *movimiento*..., para un atomista lógico que intentara explicarse el mundo. Para él, por lo demás, no habría más realidad que la del pensamiento.

Apurando la comparación, el *espacio* y el *tiempo* kantianos también serían esos mínimos del pensamiento desde donde todo puede ser explicado.

papel complementario de ambos saberes, lógico y ontológico. Si bien hemos aceptado el valor fundante, originario y en este sentido primero de la ontología, la preponderancia de la lógica moderna ha demostrado cómo esa relación entre ambos saberes se ha ido polarizando en beneficio de uno sólo y en detrimento del otro. «Antiguamente se atendía más a la relación de ontología y lógica, dado el carácter de fundamento de la lógica que se atribuía a la ontología. Modernamente se ha atendido más a la relación de lógica y ontología, ya que se ha considerado que es más bien la lógica la que suscita la mayoría de los problemas ontológicos»,²³ indica al comienzo de su estudio el Prof. Beuchot. Séanos permitido concluir todavía con sus propias palabras, que al reforzar la necesidad de contar tanto con la lógica como con la ontología para perfeccionar nuestro saber metafísico hacemos nuestras completamente: «en fin, las dos direcciones de la relación tienen que transitarse, y es como nos darán una panorámica más completa».²⁴

DR. JOSÉ MARÍA ROMERO BARÓ
Universidad de Barcelona

23. MAURICIO BEUCHOT. «Introducción», *Lógica y ontología*, cit., pp. 9-13, p. 11.

24. *Ibid.*, íd.