

¿Un tomismo analítico?*

An analytic thomism?

Traslated by Alejandro Pérez

Recibido: 25 de febrero de 2012 - Revisado: 31 de mayo de 2012 - Aceptado: 19 de junio de 2012

Fergus Kerr**

Resumen

Desde hace 50 años, los filósofos de la tradición analítica anglosajona (E. Anscombe, P. Geach, A. Kenny, P. Foot) han buscado ponerse en la escuela de Tomás de Aquino, que utilizan antes que todo como fuente para sobrepasar la epistemología cartesiana y desarrollar una ética de la virtud. Más recientemente, J. Haldane ha inaugurado un programa de “tomismo analítico”, cuyo principal resultado hasta el presente ha sido su “teoría de identidad mente/mundo”. No obstante, ninguno de esos admiradores de Tomás ha encontrado todavía el medio de asimilar su metafísica del ser.

Palabras clave

Filosofía analítica, E. Anscombe, J. L. Austin, Ética de la virtud, P. Geach, J. Haldane, A. Kenny, Metafísica del ser, G. Ryle, Tomás de Aquino.

Abstract.

For 50 years the philosophers of the Anglo-Saxon analytic tradition (E. Anscombe, P. Geach, A. Kenny, P. Foot) have tried to follow the Thomas Aquinas School which they use as a source to surpass the Cartesian Epistemology and to develop the virtue ethics. Recently, J. Haldane has inaugurated a program of “analytical thomism” which main result until the present has been his “theory of identity mind/world”. Nevertheless, none of Thomás’ admirers has still found the means of assimilating his metaphysics of being.

Key words

Analytical philosophy, E. Anscombe, J. L. Austin, The virtue ethics, P. Geach, J. Haldane, A. Kenny, *Metaphysics of Being*, G. Ryle, Thomas Aquinas.

* Traducido del francés al español por Daniel Alejandro Pérez Chamorro. Universidad de París. Sorbonne.

Correo electrónico: alejotou@gmail.com.

Agradecimientos a Carlos Domínguez por las valiosas sugerencias y correcciones que aportó a esta traducción.

Esta es la comunicación pronunciada por Fergus Kerr para el centenario de la revista *Revue des sciences philosophiques et théologiques*. 2008/3 Tome 92, pp. 557-567 (NdT).

La expresión “tomismo analítico” fue introducida en 1992 por John Haldane, profesor de filosofía formado dentro de la tradición analítica que enseña en la Universidad de St. Andrews¹. Haldane ha utilizado esta expresión cuando descubrió que lo que Tomás de Aquino tenía que decir de la intencionalidad y de la inteligibilidad puede ser utilizado para aportar alguna luz a los problemas concernientes a la relación entre el pensamiento y el mundo, problemas que aparecieron como de importancia central en la que es la corriente dominante de la filosofía de lengua inglesa desde que Bertrand Russell y G. E. Moore la liberaron del idealismo metafísico, ya hace un siglo. Tomás podría incluso enseñarnos a construir una teoría de la identidad mente/mundo, que superaría a varias de las teorías actuales en el dominio de la epistemología y de la teoría del conocimiento (volveremos más adelante a ese punto).

Tal actitud ve en Tomás de Aquino a un colega con ideas interesantes. Haldane es, por supuesto, un filósofo, no un teólogo; y todo lo que se escribe hoy bajo la denominación de “tomismo analítico” es casi enteramente la obra de filósofos, sin ningún teólogo a la vista.

Obviamente eso plantea cuestiones más largas que no podemos discutir acá. Tomás no era un filósofo en el sentido moderno del término: pero, ¿es aconsejable, o es incluso solamente posible, extraer filosofía de su obra? Por otra parte, cuando se transporta lo que se piensa, que son ideas interesantes de la obra de un pensador de otra época o de otra cultura, a discusiones que son las nuestras aquí y ahora, ¿no es grande el riesgo de que, descuidando su contexto histórico original, lo deformaríamos y lo comprenderíamos incorrectamente?

Los orígenes de esta interacción entre filosofía analítica y el pensamiento de Tomás de Aquino se remontan a los años cincuenta. Bajo los auspicios de los frailes dominicos de Inglaterra, un puñado de jóvenes filósofos, hombres y mujeres, todos laicos, profesores de universi-

dad y ardientes católicos, se encontraban para discutir el pensamiento de Tomás de Aquino con profesores de seminario o religiosos que se ocupaban de exponer la *philosophia perennis ad mentem sancti Thomae* (y que eran, por supuesto, todos sacerdotes).

Estos jóvenes filósofos (Elizabeth Anscombe, Peter Geach, Charles Taylor, Christopher Williams, Michael Dummett, Brian McGuinness, todos los cuales iban a convertirse en actores importantes de la filosofía angloamericana) suponían, como buenos y ardientes jóvenes católicos, que lo que ellos habían entendido afirmar por una buena parte de los papas era verdad, a saber, que Tomás de Aquino era el más grande pensador de la tradición católica. Con toda ingenuidad, ellos querían probar su lectura personal de Tomás al contacto con los que ellos suponían ser expertos, formados en Roma, Lovaina o en otros centros dedicados a la escolástica neotomista.

Esos filósofos universitarios se habían formado en la escuela de Frege y Wittgenstein, principalmente en Cambridge y Oxford. Ninguno de ellos conocía ni se interesaba en cosa alguna que tuviera que ver con la fenomenología o el existencialismo en Husserl, en Sartre o en Heidegger.

En esas discusiones, los filósofos universitarios se dieron cuenta de que lo que los profesores de seminario tenían que decir era a menudo más bien oscuro, de poco interés filosófico y sin motivación para apoyar la obra de Tomás de Aquino.

Después del concilio Vaticano II, la filosofía tomista desapareció de los seminarios de Gran Bretaña. Fue suplantada por la filosofía moderna, por la fenomenología, el existencialismo e incluso el marxismo, que —ironía de la historia— suscitaba poco o nada de interés dentro de las facultades de filosofía de las universidades británicas. Para comprender la teología católica moderna era ahora necesario, en el espíritu de los profesores de seminario, cono-

cer alguna cosa de Nietzsche, Heidegger, Lévinas y socios, de sumergirse, en una palabra, en el posmodernismo. La brecha entre la filosofía practicada en los seminarios católicos y la filosofía practicada en las universidades es tan amplia como siempre lo ha sido, excepto que ahora los seminarios toman en serio el pensamiento posmoderno, algo que los filósofos analíticos miran como perniciosas tonterías, mientras que en las universidades los filósofos leen Aristóteles, o incluso Tomás de Aquino, autores totalmente ausentes de los seminarios.

Pero hay un contexto más amplio. Después de 1945, en Oxford, los filósofos se volcaron hacia Aristóteles, en el cual buscan una fuente de inspiración contra lo que sobrevivía todavía del idealismo metafísico y contra el positivismo lógico del Círculo de Viena, otra manera de antirrealismo que había hecho pie en Oxford en los años treinta y, como cada uno sabe, había llegado a ser muy influyente en los Estados Unidos a través de los emigrantes como R. Carnap.

Gilbert Ryle y J. L. Austin, las dos principales figuras de esta época, practicaban los dos la filosofía en el espíritu de Aristóteles, Ryle atacando el cartesianismo en su libro *The Concept of Mind* y Austin en varios artículos, ahora clásicos.

En Cambridge, la enseñanza de Wittgenstein (seguida por Anscombe y Geach en los años cuarenta) no se consideraba como de Aristóteles sino de Frege, e inició un ataque paralelo contra el idealismo metafísico, el positivismo lógico y, de hecho, contra toda la filosofía poscartesiana.

Ni Ryle ni Austin estudiaron nunca a Tomás de Aquino. Wittgenstein no conocía nada de Aristóteles, pero Anscombe y Geach lo persuadieron de interesarse en Tomás. Sin embargo, esta primera generación de filósofos analíticos (que no se denominaban así en esa época) se esforzaba por articular las posiciones filosóficas con las cuales Tomás de Aquino estuvie-

se de acuerdo. Frege, por ejemplo, defendía la objetividad del conocimiento. Había también la tesis central de la intencionalidad de los estados mentales, que Ryle hacía remontar hasta Brentano, que la tenía él mismo de Tomás, lo que Ryle no ignoraba sin duda.

Lo que se iba pronto a llamar la filosofía analítica se interesaba en las cuestiones que debían finalmente promover un cierto interés por las ideas de Tomás de Aquino.

Los primeros frutos de esas discusiones organizadas por los dominicos aparecieron en 1969, bajo la forma de una antología editada por Anthony Kenny².

Revocando la filosofía de la naturaleza de Santo Tomás, “que los progresos rápidos de las ciencias de la naturaleza, desde el Renacimiento, han en gran medida vuelto caduca”, así como su filosofía de la lógica, “superada, en muchos aspectos, por la obra realizada por los lógicos y matemáticos desde hace un siglo”, Kenny afirma que, en cambio, la metafísica de Tomás, así como su teología filosófica, su filosofía de la mente y su filosofía moral “le aseguran un lugar al lado de Platón y de Aristóteles, de Descartes y de Leibniz, de Locke, de Hume y de Kant”. Tomás es “uno de los doce más grandes filósofos de la historia occidental”³.

El principal obstáculo que ha impedido a los filósofos comprenderlo ha sido “la panoplia de aprobaciones eclesiásticas” de las cuales la obra de Tomás ha sido objeto y que dan la impresión de no ser sino “propaganda para un pensamiento oficial”: “los espíritus a quienes la sola vista de un *imprimatur* da náuseas, giran sencillamente los talones ante el género de elogio que puede contener un documento como la encíclica *Aeternis Patris* del papa León XIII”. Por otra parte “la enseñanza intensiva del tomismo dentro de las instituciones católicas ha producido un gran número de tomistas, cuya comprensión del Aquinate no está siempre a la altura de sus entusiasmos”⁴.

Sin embargo, concluyó Kenny, hay dos razones que explican el interés creciente que suscita la obra de Tomás de Aquino entre los filósofos analíticos. Primero, el número creciente de estudiantes y de profesores católicos en las universidades. Segundo, la razón filosófica decisiva: “la obra de Wittgenstein ha convencido a muchas personas de que el interés prioritario aportado, a partir del Renacimiento, a las cuestiones de epistemología ha representado en algunos aspectos una distorsión de la filosofía (...). He aquí quien ha levantado un obstáculo de talla a la comprensión del Aquinate, que se interesaba mucho menos en la epistemología”⁵.

La colección se abre con un artículo de David Knowles (un eminente universitario benedictino, en ese entonces profesor en Cambridge), que destaca “el aristotelismo resuelto” de Tomás de Aquino —quien debía permanecer axiomáticamente en el tomismo analítico, que no tiene nada que ver con “el platonismo de Santo Tomás”, los escritos dionisianos y *tutti quanti*!

El primer artículo de Peter Geach, originalmente una conferencia dada en 1955 en la reunión de la Aristotelian Society, el *jamboree*⁶ anual de filósofos universitarios, da el paso más decisivo dilucidando la cuestión central de la metafísica tomista: lo que Tomás entiende por *esse*, o *actus essendi*, el “acto de existir” —recordando al mismo tiempo, por supuesto, que después de Frege la existencia no es un predicado⁷.

Geach analiza la expresión *quo aliquid est*, “el por qué una cosa es, o existe”. Esta expresión estaría desprovista de sentido si no se encontrara un sentido en el cual “es” o “existe” pueda propiamente predicarse de alguna cosa.

Decir, con mucha razón, que “Dios existe” equivale a decir que “una cosa o la otra es Dios”: es el término “Dios” que es predicado de cualquier cosa, la “existencia” aquí no es un predicado. Tomás, después de todo, rechaza

expresamente la idea de que esta proposición, “Dios existe”, se refiere a lo que él llama el *esse* o el *actus essendi* de Dios (ver *Sum. theol.*, Ia, q. 3, a. 4, ad. 2).

Por otra parte, hay proposiciones bastante ordinarias donde figura la expresión “es”, o “existe”, en un sentido en el que es verdaderamente predicado de alguna cosa o de alguien —el sentido en el cual se dice que alguna cosa o alguien ha comenzado a existir, existe siempre, no existe más, etcétera. Ese es, según Geach, el sentido de “ser” que Dios dice de él mismo: “Yo soy aquel que soy”, “yo soy aquel que es”. Es coherente con lo que el Aquinate dice del *esse*. Como Tomás lo dice expresamente, “ser”, en ese sentido, cuando se trata de seres vivos, tiene la misma referencia que “vivir” (*Summ. theol.* Ia. q. 18, a. 2).

No hay en la actitud de Geach ninguna motivación de practicar la más mínima “tentativa sofisticada” en vista de mostrar que el verbo “ser” no sería nunca un auténtico predicado. Cuando Tomás dice que alguna cosa existe, él quiere decir, de una manera paradigmática, que está vivo.

En la segunda parte de su artículo, Geach introduce la posibilidad, para la forma de alguna cosa, de existir en el *esse naturale* (como la vaca en el prado) y en el *esse intentionale* (mi pensamiento de la vaca). Es el germen de la teoría de la identidad mente/mundo presentada por Haldane.

Viene enseguida un artículo de Herbert McCabe, un dominico que había estudiado la filosofía en la Universidad de Manchester antes de entrar en la Orden. Por primera vez, se recurre a Tomás y a Aristóteles con el objetivo de defender “una ética y una teología intelectualistas”, contra el emotivismo famoso en esta época. McCabe cita a Ryle, a Wittgenstein y, especialmente, a Peter Strawson.

Sin embargo, en lo esencial, McCabe se dedica a deconstruir una creencia generalizada

y sólidamente establecida, según la cual “existiría lado a lado un mundo lleno de cosas u ornado de hechos y un lenguaje lleno de palabras u ornado de frases, y que una parte del trabajo del filósofo consistiría en distinguir lo que pertenece al mundo y lo que pertenece al lenguaje”⁸.

Elizabeth Anscombe forma parte del puñado de grandes filósofos que haya visto la segunda mitad del siglo veinte. En 1953 hizo publicar las *Investigaciones Filosóficas*, de Wittgenstein, con su propia traducción inglesa. En 1957 publica un corto tratado, *Intention*, que es ahora considerado un clásico en la historia de la filosofía del actuar moral, un libro que debe mucho a Aristóteles y a Tomás de Aquino, así como a los años de amistad que compartió con Wittgenstein, incluso si nunca cita a alguno de ellos y tampoco nombra a los dos últimos.

Más tarde, en 1958, publica un artículo famoso titulado ‘Modern moral philosophy’, que tuvo por efecto asegurar a la ética de la virtud un lugar de primer plano en el paisaje de la filosofía moral, sosteniendo que la sola manera de salir de esa calle sin salida donde se encerraba la oposición entre utilitarismo y kantismo, así como poner término a las seducciones del emotivismo, consistía en rehabilitar la idea de virtud, y que la única manera de hacerlo era rehabilitar la psicología moral de estilo aristotélico⁹. Hay que aligerarse de los conceptos de obligación y de deber, “siempre que, psicológicamente, sea posible”, por la razón de que esos conceptos constituyen, “vestigios, o derivan de vestigios, de una antigua concepción de la ética que no tiene más validez hoy”; esos conceptos “son nada más que perjudiciales”: es una forma de error de la conciencia, continuar utilizando un lenguaje moral que ha sido ahora desarraigado de su implantación inicial dentro de la revelación bíblica. Nos toca rehabilitar la idea de las virtudes como “excelencias”, como aptitudes tanto intelectuales como sociales.

Bajo la influencia de la lectura de Wittgenstein, Anscombe nos recuerda una eviden-

cia: que nuestros conceptos psicológicos se fundan sobre las reacciones y actitudes naturales que nosotros tenemos con respecto al mundo. La mayor parte de lo que hacemos, adrede, intencionalmente, voluntariamente, es provocado o guiado por los eventos que se producen en el mundo, lo que no quiere decir que esos actos estén privados de inteligencia y de intención. Al contrario, Anscombe quiere que comprendamos que nuestras acciones y reacciones pueden ser completamente queridas, ser razonables y explicables sin ser presididas o acompañadas por pensamientos o intenciones que nosotros tendríamos en un comienzo en la cabeza, en el supuesto aislamiento de nuestra conciencia. Y de hecho, diría que es así como las cosas pasan habitualmente. Según la célebre expresión de Wittgenstein: “El movimiento voluntario se caracteriza por la ausencia de la sorpresa”¹⁰.

En 1958, Peter Geach, el marido de Elizabeth Anscombe, publicó *Mental Acts*, donde se muestra muy negativo contra los “dizque” discípulos de Tomás de Aquino, acusándolos —sin nombrar alguno— de no ver en la psicología de Tomás nada más que lo que Frege llamaba psicologismo¹¹.

Más tarde, en *Virtue Ethics* (1977), cursos dados en Cambridge, Geach se consagra a una rehabilitación de la teoría del actuar y las virtudes que Tomás desarrolla en la *secunda pars* de la *Summa Theologiae*; se trata en realidad de una rehabilitación crítica: Geach, por ejemplo, rechaza explícitamente la tesis tomista de la unidad de las virtudes, según la cual si no se es justo, no se es casto, valiente o sabio, poco importa lo que parezca. Geach se contenta con que, según él, nosotros somos incoherentes en nuestra adquisición y nuestra práctica de virtudes¹².

Un personaje clave de la generación siguiente fue Anthony Kenny, particularmente interesante porque se inició en la Gregoriana, en Roma, en los años cincuenta. Entre sus profesores se encontraban Peter Hoenen y Bernard Lonergan, que despertaron su interés en la filosofía

de Santo Tomás. Fue enseguida a estudiar con Anscombe, en Oxford. Ahí, durante un seminario, cuando Anscombe exponía el argumento de un lenguaje privado, en Wittgenstein —dirigido contra la idea de que se lo puede tener, para hablar de sensaciones, de palabras que nadie más podría comprender—, Kenny resiste con obstinación —hasta que le pareció un buen día que la representación que se hacía de la mente era radicalmente privada, “cartesiana” solipsista¹³.

En *Aquinas on Mind* (1993), Kenny expone la filosofía de la mente de Tomás, que se enorgullece de ser “anticartesiana”, wittgensteiniana, tal vez con un toque de Gilbert Ryle¹⁴.

En este libro, Kenny también examina la teoría del ser de Tomás a la luz de la filosofía de Frege: la teoría tomista se presume ser fundamentalmente incoherente, “sofisticada e ilusoria”¹⁵.

He aquí quien concluyó la contribución que fue la de la generación fundadora de lo que Roger Pouivet llamó el tomismo wittgensteiniano en su libro *Après Wittgenstein, saint Thomas*¹⁶ (publicado en 1997 y cuya versión en inglés más desarrollada debe salir dentro de poco) y que John Haldane llamó: tomismo analítico¹⁷.

John Haldane publicó en 2002 *Mind, Metaphysics and Value in the Thomistic and Analytical Traditions*¹⁸ y en 2003-2004 pronunció los *Gifford Lectures* en la Universidad de Aberdeen, que deben aparecer bajo el título *Mind, Soul and Deity*.

Pero por el momento, es sobre todo conocido por la teoría de la identidad mente/mundo, una expresión que constituye evidentemente un juego de palabras con la teoría de identidad mente/cerebro: muchos filósofos, en los Estados Unidos principalmente, defienden una forma u otra de fisicalismo, de materialismo neurofisiológico, u otras teorías del mismo género, según las cuales nuestra mente no es nada más que nuestro cerebro, y cuanto más rápido sus-

tituyamos todo lo que la “psicología popular” puede decir de la mente y de la voluntad, con un discurso más científico sobre los estados y los procesos cerebrales, mejor será¹⁹.

Que se trate de fisicalismo o de las teorías dualistas, en los dos casos, dice Haldane, el mundo en el cual vivimos está perdido de vista o se convierte en un artefacto secundario. O bien nuestros cerebros son estimulados por eventos físicos que tienen lugar en el mundo que nos rodea, pero no tenemos ningún conocimiento directo de cualquier cosa que provenga del “exterior”, de los árboles, de los seres humanos, etcétera: lo que tenemos, o conocemos, o experimentamos directamente, no son más que un hormigueo, estímulos, datos sensoriales, sensaciones brutas y todo lo que se quiera, de manera que lo que pasa es que nuestros procesos cerebrales construyen representaciones de árboles, de otras personas, etcétera. O, según las teorías que ubican una dualidad de sustancias, no tenemos un conocimiento más inmediato de las cosas o de las gentes, sino todo lo que tenemos son imágenes mentales, representaciones mentales, o cualquier otra cosa... En los dos casos, siempre hay alguna cosa entre nosotros y las cosas del mundo —un *tertium quid*—, siempre hay una brecha entre la apariencia y la realidad que hace posible el escepticismo y entonces requiere alguna forma de refutación. O entonces, como Haldane propone, hay una tercera vía: una tal brecha no existe —“anima est quodammodo omnia”, “intellectus in actu est intellectum in actu”, “yo y el mundo somos uno”—, lo que es potencialmente inteligible (el mundo, las cosas, las personas, cualquier cosa) es conocido o inteligible en acto, precisamente cuando lo que es potencialmente capaz de conocer o inteligir²⁰ (nuestra mente, nuestras facultades intelectivas) es en acto de conocimiento o intelección: en el evento del conocimiento, la mente y el mundo son idénticos, la forma de la cosa es idéntica con la forma que está en la mente. Dado el conjunto de teorías existentes, tanto fisicalistas como dualistas, que persisten en introducir un género u otra entidad entre nuestra mente y el mundo,

esta tercera vía parece prometedora. Desarrollada como corresponde, la teoría de Tomás podría constituir una contribución interesante al debate actual de epistemología.

Las perspectivas que se abren al tomismo analítico parecen aún más prometedoras en ética.

Según Peter Geach, no hay ninguna razón para rechazar la doctrina aristotélica de la teología natural: al contrario, basta con mirar —*denk nicht, sondern schau*, según el consejo de Wittgenstein—²¹, los seres humanos tienen una naturaleza tal, de manera que no encuentran su plenitud sino de una u otra manera, un código de moralidad que ignora las teleologías inherentes de la naturaleza humana no puede más que llevar a un desastre moral. Geach explica: ¿De qué las criaturas de nuestra especie tienen *necesidad* para encontrar su plenitud, para realizar totalmente su naturaleza? Necesitan de lo que equivalen, grosso modo, las virtudes cardinales de prudencia, de justicia, de templanza y de coraje, una recapitulación de la obra de Tomás²².

Peter Geach toma de su esposa una expresión: “Si usted está tentado de desafiar el carácter indispensable de prácticas tales como la promesa, entonces mire, o mejor, intente imaginar una sociedad humana en la cual una institución como la promesa no existiera... Tarde o temprano, le sería necesario reconocer que una sociedad desprovista de toda práctica de lo que llamaríamos la promesa, simplemente no podría funcionar. No sería humana”.

La práctica de la promesa no es una cuestión de “convención”, si por eso se entiende una regla que se podría modificar o de la cual se podría prescindir. Es más bien lo que Anscombe llamó una “necesidad aristotélica”: como es necesario para las plantas tener agua, para los pájaros construir nidos, para los lobos cazar en manada, etcétera, etcétera, todo eso depende de lo que tal tipo de planta o animal tiene necesidad, en su hábitat natural y de la manera que sobrevive, dado el conjunto de aptitudes físicas y

mentales; es ese tipo de cosas que determinan lo que significa para los miembros de esta especie de ser lo que deben ser y de hacer lo que se debe hacer, pero el “deber” del que se habla se funda ahora sobre las necesidades que son aquellas de la naturaleza de esta especie: no es un “deber” que procedería de un mandamiento divino o de una misteriosa voz interior —y por eso mismo, evidentemente, se rechaza la dicotomía hecho/valor, la tesis según la cual no se puede deducir un “lo que debe ser” de un “lo que es” (David Hume).

En resumen, las virtudes morales son “necesidades aristotélicas”; el género de vida que nosotros, seres humanos, tenemos, necesita ciertas prácticas, ciertas disposiciones, naturales o adquiridas, ciertas virtudes, el desarrollo de ciertas aptitudes. Lo que es “bueno” para nosotros es lo que es “necesario” para que el género de animal que somos encuentre su plenitud y simplemente sobreviva.

Es una teoría ética naturalista, como lo dice Philippa Foot en su libro reciente, *Natural Goodness*, donde habla de la discusión de Tomás de Aquino como “un ejemplo admirable de filosofía moral, incluso ella testimonia más explícitamente su admiración por Aristóteles²³”.

El libro más importante que apareció en ese dominio —aquel de una reflexión ética desarrollada por un filósofo analítico a la luz de Santo Tomás— es el de Alasdair MacIntyre: *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues* (1999), un título fuertemente instructivo²⁴.

Pero también está, finalmente, la cuestión del ser. En la encíclica del papa Juan Pablo II *Fides et Ratio* (1998) se trata la cuestión del realismo, de una filosofía no de “lo que parece ser”, sino de “lo que es”. He aquí algo que le incumbe a un filósofo analítico: en el corazón de los debates filosóficos contemporáneos se encuentra el conflicto entre realismo y antirrealismo. El realismo en cuestión se convierte, más precisa-

mente, en una *philosophia essendi*: “una filosofía dinámica que ve la realidad en sus estructuras ontológicas, causales y comunicativas. Ella tiene su fuerza y perenne validez por estar fundamentada en el hecho mismo del ‘ser’, que permite la apertura plena y global hacia la realidad entera, superando cualquier límite hasta llegar a aquel que lo perfecciona todo”²⁵. Es, sin embargo, mucho para tragar de un golpe...

Juan Pablo II nos remite a su alocución dada en la Universidad Pontificia Santo Tomás en noviembre de 1979, en la cual se trata la filosofía del ser de Tomás, es decir, de una filosofía “del *actus essendi*, cuyo valor trascendental abre la vía más directa por donde se eleva al conocimiento del ser subsistente y del acto puro, es decir Dios”. Se podría llamar también “la filosofía de la proclamación del ser, un canto a la alabanza de lo que existe... *filosofía della proclamazione dell’essere, il canto in onore dell’esistente*”²⁶.

¡Ah!, de acuerdo: una filosofía del ser que culmina con un canto en honor de la existencia, es sin duda ir demasiado rápido para un filósofo analítico.

Es impresionante que los tomistas analíticos, Haldane incluido, haciéndose partidarios de la metafísica, permanecen muy reticentes para hablar del “ser”. La palabra no tiene simplemente en inglés la carga semántica, el aura metafísica, que *esse* posee en latín, o *l’être*, sin duda, en la filosofía francesa, sin hablar del *sein* en el alemán de Heidegger.

No es un problema nuevo dentro de la filosofía de lengua inglesa. Hace mucho tiempo que, afuera de la filosofía profesional, alguien como G.K. Chesterton remarcó, tal vez con un poco de pesar, que la palabra *being* evoca inmediatamente la figura fantástica de esos profesores imaginarios que agitan las manos para declarar: “Así nosotros subimos a las inefables alturas del puro y radiante ser”, y otras cosas del mismo tipo... Es una palabra que tiene “algo de extravagante y de nebuloso”: como si no pudie-

ra ser empleada más que por gentes que quieren quedarse en lo borroso, o como si pudiera significar todo tipo de cosas diferentes²⁷.

No hay todavía ningún filósofo cómodo con la noción de “ser” y que se pueda identificar como un tomista analítico, que haya producido cualquier cosa sustancial sobre la cuestión del ser. Eso no quiere decir que sea inconcebible que alguien lo haga un día. La teoría de la identidad mente/mundo como alternativa al fisicalismo, al dualismo, al escepticismo, etcétera; la ética de la virtud como alternativa al utilitarismo o a su deontologismo: he ahí las perspectivas totalmente prometedoras. Tal vez la filosofía tomista del ser, así lo sugieren las palabras del papa Juan Pablo II, es tan radicalmente teocéntrica que ningún tomismo analítico puramente filosófico sea realmente viable; pero en ese caso, como lo diría un tomista dominico de antaño, antes del Vaticano II, ¿no es precisamente la cuestión que plantea la “nueva teología”? Sí: es cierto que no queremos hacer teología demasiado rápido, que en nuestra cultura poscristiana es razonable hacer un espacio donde se pueda realizar una confrontación entre la mejor tradición de la filosofía analítica anglosajona y la obra (de Aristóteles y) de Tomás de Aquino, que no sea siempre explícitamente, ni implícitamente, teológica. ¿No es así?

24, Georges Square
Edinburgh EH8 9LD
Scotland, UK

Notas

¹ Haldane, J. (2006). *Analytical Thomism: Traditions in Dialogue*. C. Paterson y M. S. Pugh, Aldershot (eds.), p. 305. Ashgate.

² *Aquinas: A Collection of Critical Essays*. (1970). A. Kenny (ed.), London, Macmillan.

³ *Ibid*, p. 1.

⁴ *Ibid*, p. 2.

- ⁵ *Ibid*, p. 4.
- ⁶ Palabra francesa que se refiere a la reunión internacional de *scouts* (NdT).
- ⁷ *Ibid*, pp. 29-53 : “Form and existence”.
- ⁸ *Ibid*, pp. 54-92: ‘Categories’.
- ⁹ Anscombe, G. E. (1981). Modern moral philosophy, *Collected Philosophical Papers*, Vol. III, *Religion and Politics*, pp. 26-42. Oxford, Blackwell.
- ¹⁰ Wittgenstein, L.. *Investigaciones filosóficas*. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines (trads.), primera reimpression, México, Universidad Nacional Autónoma de México: § 628.
- ¹¹ Geach, P. T. (1957). *Mental Acts, Their Content and Their Objects*. London: Routledge & Kegan Paul
- ¹² Geach, P. T. (1977). *The Virtues*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ¹³ *Intention and Intentionality: Essays in Honour of G.E.M. Anscombe*. (1979). C. Diamond y J. Teichman (eds.), p. 3. Brighton: The Harvester Press.
- ¹⁴ Kenny, A. (2000). *Tomás de Aquino y la Mente: Curso de Filosofía Tomista*. Barcelona: Herder.
- ¹⁵ Kenny, A. (2002). *Aquinas and Being*. Oxford: Oxford University Press. Ver L. Dewan (2005), On Anthony Kenny’s Aquinas on Being, *Nova et Vetera*, 3, pp. 335-400.
- ¹⁶ *Después de Wittgenstein, Santo Tomás*. En inglés: *After Wittgenstein, St. Thomas*. (2008). Michael Sherwin (trad.). St. Augustine’s Press, (NdT).
- ¹⁷ Pouivet, R. (1997). *Après Wittgenstein, Saint Thomas*, París: PUF.
- ¹⁸ *Mind, Metaphysics, and Value in the Thomistic and Analytical Traditions*. (2002). J. Haldane (ed.). Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- ¹⁹ *Ibid*, The Breakdown of Contemporary Philosophy of Mind, pp. 54-75.
- ²⁰ No estoy seguro de la existencia de la palabra, así como en francés. Sin embargo, para la comprensión del texto, prefiero traducir la palabra utilizada en francés a causa de la distinción hecha (NdT)
- ²¹ Wittgenstein, L. *Investigaciones filosóficas*, op. cit. § 66.
- ²² Geach, P. T. *The Virtues*, op. cit., pp. 10-12.
- ²³ Foot, P. (2001). *Natural Goodness*. Oxford: Clarendon Press.
- ²⁴ MacIntyre, A. (1999). *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. London: Duckworth.
- ²⁵ Juan Pablo II. *Fides et ratio*, § 97.
- ²⁶ *Angelicum 57* (198’), pp. 121-146.
- ²⁷ Chesterton, G. K. (1974). *Tomás de Aquino*, p. 174. Chile: Editorial Andrés Bello.

