

EMILIO LIAÑO

LA OPERACIÓN  
DE LA GENERALIZACIÓN  
Y DE LA NEGACIÓN

COMPENDIO

# **LA OPERACIÓN DE LA GENERALIZACIÓN Y DE LA NEGACIÓN**

**Compendio**

**Emilio Liaño**

© Santander, 2025. Emilio Liaño  
Edición personal  
Diseño de la portada: Juan Porta  
Número de registro: O00019981e25P0013927  
Depósito legal: SA 165-2025

Esta obra en formato electrónico es para uso exclusivo de quien lo haya descargado. Por favor, remitan a posibles interesados a [www.filosofarhoy.es](http://www.filosofarhoy.es) donde también están disponibles otras obras del autor.

Se prohíbe la reproducción parcial o total de esta obra, sea cual sea el medio, sin la aprobación por escrito del titular de los derechos.



# Índice

Prefacio .....	7
Introducción.....	9
1. Objetivo del trabajo .....	11
3. Estructura del trabajo.....	11
Capítulo 1. El conocimiento sensible .....	13
1. El conocimiento sensible externo .....	14
2. El sensorio común.....	19
3. La imaginación.....	21
4. La memoria y la cogitativa o estimativa.....	24
Capítulo 2. La abstracción y la primera formulación de la negación .....	29
1. La abstracción .....	30
2. La insuficiencia de la abstracción: las dos líneas prosecutivas .....	32
2.1 El hábito abstractivo.....	33
2.2 La vía de la razón .....	35
3. Primera formulación de la negación .....	37
Primeras manifestaciones de la negación en la filosofía.....	38
Confusiones en las vías prosecutivas .....	43
4. Conclusiones.....	46
Advertencia sobre las pluralidades.....	47

<b>Capítulo 3. La negación en la filosofía griega .....</b>	<b>49</b>
1. La negación en Platón .....	49
1.1 La totalidad .....	50
1.2 La definición y el método de la división. La caracterización del objeto general: la semejanza .....	52
La multiplicidad frente a la unidad.....	55
1.3 La existencia del no ser.....	56
1.4 La dialéctica.....	58
1.5 Otros rasgos de la generalización presentes en Platón .....	60
1.5.1 Las determinaciones .....	60
1.5.2 La extensión o el dominio de las ideas generales .....	62
1.5.3 La cuestión del tercer hombre o la regresión al infinito.....	62
2. La generalización en Aristóteles.....	64
2.1 Las entidades segundas.....	64
2.4 La dialéctica.....	65
La oposición .....	66
2.5 Otros aspectos de la generalización presentes en Aristóteles .....	69
2.5.1 La semejanza, la diferencia y la extensión.....	69
2.5.2 Universal y singular .....	72
2.5.4 Crítica de la definición por división .....	76
2.5.5 La negación en la Lógica .....	78
4. Conclusiones.....	80
<b>Capítulo 4. La negación en la filosofía medieval (I).....</b>	<b>87</b>
1. El planteamiento dialéctico en el Pseudo Dionisio Areopagita.....	87
El uso dialéctico de la negación.....	88
2. La cuestión de los universales en Boecio .....	90
3. El argumento ontológico de San Anselmo .....	93
3.1 El máximo pensable .....	94

4. Santo Tomás de Aquino y la generalización .....	96
4.1 Cuestiones preliminares .....	97
4.1.1 El universal como objeto general .....	98
4.1.3 El uso de la negación .....	99
4.4 La esencia.....	101
La definición de hombre .....	108
<b>Capítulo 5. La negación en la filosofía medieval (II) .....</b>	<b>113</b>
1. Duns Escoto y la generalización.....	113
1.1 El singular y el universal .....	114
1.2 La intuición .....	123
2. Ockham y la generalización .....	130
2.1 La intuición .....	130
2.1.1 La intuición y la temporalidad.....	136
2.2 El principio de individuación .....	139
2.3 La generalización .....	141
2.4 La pugna y la compensación .....	146
3. Conclusiones.....	153
<b>Capítulo 6. La negación en la filosofía moderna (I).....</b>	<b>157</b>
1. La generalización en Francis Bacon .....	157
1.1 La filosofía y el nuevo método .....	158
1.1.4 Los axiomas y el paso del universal a la ley .....	158
2. Descartes y la negación.....	159
2.1 El método y la generalización.....	160
2.3 Las mononotas.....	164
2.4 La sustancia .....	167
2.5 La separación del espíritu y lo corpóreo.....	170
3. La generalización en Malebranche y Espinosa.....	173

3.1 Malebranche .....	173
3.1.2 La generalización .....	173
3.2 Espinosa .....	176
3.2.3 El rechazo de los universales.....	176
4. La generalización en Locke y Hume .....	179
4.1. La generalización en Locke .....	179
4.1.1 Las ideas y la generalización .....	182
4.1.2 La identidad y el yo.....	186
4.1.3 El lenguaje .....	188
4.1.4 La definición .....	189
4.1.6 El conocimiento .....	191
4.1.9 La clasificación y la noción de conjunto .....	195
4.2 La generalización en Hume .....	197
<b>Capítulo 7. La negación en la filosofía moderna (II) .....</b>	<b>204</b>
1. La generalización en Kant .....	204
1.2 La explicación reflexiva de la generalización .....	205
1.2.1 La intuición .....	205
1.2.2 Las intuiciones puras del espacio y tiempo.....	207
1.2.4 Los conceptos y la noción de regla .....	212
4. Conclusiones.....	218
<b>Capítulo 8. Sugerencias a la filosofía clásica desde la negación .....</b>	<b>224</b>
1. Limitaciones del uso de la generalización en Platón.....	224
1.1 La noción de la participación .....	225
1.3 La confusión de abstractos y objetos generales en la definición .....	227
1.4 Clasificación de la realidad .....	229
2. Las limitaciones en Aristóteles .....	230
2.1 La confusión del juicio con la generalización .....	230

2.2.4 Balance de lo físico y lo mental en Aristóteles .....	232
3. Las limitaciones de Santo Tomás .....	233
3.2 La ausencia de la abstracción .....	234
<b>Conclusiones.....</b>	<b>242</b>
1. La generalización en la filosofía .....	242
2. El ajuste en la operación de la generalización .....	246
3. La equivalencia de la generalización y de la negación.....	248
4. Aspectos más destacables de esta investigación.....	250
5. Rasgos de la generalización .....	256



# Prefacio

El libro que presento a continuación es un compendio de la tesis doctoral *La operación de la generalización y de la negación* defendida por el autor en junio de 2021.

El objetivo inicial de la investigación era haber hecho un trabajo asequible para la mayor parte de los lectores con algunos conocimientos de filosofía. Con el desarrollo de la misma, se vio que era imposible ese objetivo tanto por la dificultad de los propios filósofos expuestos como por la multitud de textos de estos autores que, sin embargo, me parecía necesario presentar para apoyar la solidez de mis argumentos. Además, la tesis se alargó demasiado, algo que no facilita su lectura. Por ese motivo, decidí hacer una exposición más breve de este trabajo que haga su acceso más fácil.

El presente documento es la tesis donde se han eliminado todos los apartados que no tienen una relación directa con la generalización, como pueden ser los que se refieren a la metafísica, a la voluntad o al número. Luego también eliminé todos aquellos apartados que tenían excesiva complicación para un lector con pocos conocimientos de la misma. La tercera simplificación consistió en borrar todas las citas largas, dejando solo aquellas que no rompián el hilo de la lectura. Ciertamente, la exposición de citas largas no facilita la lectura de un texto.

Por último, se han hecho los cambios indispensables para dar coherencia al texto y eliminar algunos que otros puntos que presentaban más dificultades. De esta manera, ha quedado un texto más manejable que puede resultar de más interés para personas que no tengan muchos conocimientos filosóficos.

El compendio se ha realizado manteniendo la numeración de los apartados, lo que permite relacionarlos fácilmente con los de la tesis, o los de las sucesivas publicaciones de estos trabajos. He incluido las citas de los textos presentados, pero no la bibliografía que se puede encontrar en la tesis, accesible en Internet.

En este resumen no he incorporado ningún apartado del segundo volumen de la investigación por considerar que no aporta nada realmente nuevo que valga la pena añadir sin alargar más un texto que preferimos que tenga la menor longitud posible.

Después de toda esta investigación, pienso que la generalización queda suficientemente caracterizada con la aportación de Platón y de Aristóteles. Después de estos autores, pienso que lo más reseñable son las cuestiones de la pugna y de la compensación expuesta en Ockham, y las mononotas que se presentan en Descartes.

# Introducción

La generalización y la negación son dos términos que se han aplicado a una forma de conocimiento que ha tenido cierta relevancia en determinados momentos históricos de la filosofía. El nombre de generalización ha sido más ampliamente usado en la tradición nominalista (Ockham) y por los empiristas ingleses (Locke, Hume), mientras que el término negación ha sido más usado por los neoplatónicos y por los idealistas alemanes. Fuera de estas corrientes, tanto la negación como la generalización han sido usadas pero, mayormente, sin poner especial énfasis en la generalización o en la negación en sí. Señalamos que los nominalistas y empiristas ingleses utilizan el término generalización sin usar el de negación mientras que los idealistas alemanes hacen lo contrario.

Por otra parte, también conviene añadir que el término generalización y lo que eso significa es aceptado por la mayor parte de las corrientes filosóficas e incluso fuera de la tradición filosófica, en el habla de la calle (en la sociedad occidental); sin embargo no ocurre lo mismo con la negación, que no es evidente para la gente de la calle (salvo su uso trivial o de simple negación) y, dentro de la filosofía, ha sido muy poco usada de forma explícita y quienes la han usado, lo han hecho con diferente alcance (por ejemplo, en Fichte se encuentra un sentido de la negación más claramente definido, mientras que en Hegel al menos hay dos sentidos, la primera y la segunda negación). Además,

en el idealismo alemán la negación ha sido incluida dentro de un método más amplio que es la dialéctica.

Dentro de este contexto me ha parecido oportuno hacer un trabajo de investigación sobre una aportación del filósofo español Leonardo Polo. Este filósofo realizó su carrera en la segunda mitad del siglo XX e inicios del XXI. Polo desarrolló su filosofía con gran originalidad y aunque su filiación es, declarada por él mismo reiteradamente, aristotélico-tomista, sin embargo, ha tomado elementos importantes de la filosofía moderna, como se puede ver en el intenso diálogo que mantuvo con muchos filósofos modernos y contemporáneos. Entre estos elementos se encuentra la generalización.

¿Por qué hacer una investigación sobre la generalización? En primer lugar, porque se trata de un tema de gran actualidad, no tanto a nivel de investigación, sino por su uso, especialmente en la ciencia. El avance de la ciencia en los últimos cinco siglos ha sido extraordinario y en parte es debido a la metodología utilizada que ha sido desarrollada por la filosofía, especialmente a partir de Descartes. El uso riguroso de la generalización ha sido uno de los pilares del avance de la ciencia. Además, la actual difusión de la ciencia en la sociedad ha permitido un uso mucho más extendido de esta operación en los ámbitos más comunes. Conviene estudiar de modo directo un instrumento que es de uso cotidiano en la ciencia y en la sociedad.

Otro motivo ha sido el planteamiento de Polo sobre la negación. Su enfoque es novedoso y a la vez sistemático. Llama la atención que Polo ha dedicado a la negación un volumen completo dentro de su *Teoría del Conocimiento*. Esto me parece una razón de suficiente peso como para dedicarle una investigación a nivel doctoral y tratar de valorar cuál pueda ser el alcance de su aportación en este tema específico.

Desde mi punto de vista, la generalización es una operación sencilla, ampliamente usada y que no requiere de especiales conocimientos. Otra cuestión es la negación, que sí puede requerir de cierta profundización para poder distinguir su uso en la filosofía y la equiparación con la generalización que nosotros proponemos.

## **1. Objetivo del trabajo**

El objeto de esta investigación es hacer una presentación de la operación de la generalización (y de la negación) según el planteamiento de Polo con la intención de hacerlo más accesible a todos los filósofos que tengan interés en esta cuestión. Para ello se la presenta en el marco en el cual Polo encuadró esta operación, que es la teoría del conocimiento. Para Polo, la negación es una operación intelectual que abre un determinado campo de conocimiento. Conviene adelantar que en la filosofía se ha intentado dar a la negación un alcance metafísico que se pondrá de manifiesto a lo largo de esta obra y que se distingue del planteamiento poliano. También en la filosofía clásica hay autores que utilizan esta operación pero que, sin embargo, no lo hacen de una manera explícita, lo cual tiene consecuencias en la exposición de su filosofía.

Para facilitar la profundización en la generalización, el modo de abordarlo ha sido a través del análisis de diversos filósofos a lo largo de la historia. Polo sostuvo que la generalización ha sido utilizada más por unos filósofos que por otros, añadiendo que fue ejercida con más intensidad por la modernidad.

## **3. Estructura del trabajo**

El trabajo se divide en tres partes. La primera parte se centra en el marco que se debe tener presente para poder acceder con más profundidad a la operación de la negación: la teoría del conocimiento de Polo. También se muestra la distinción entre la abstracción y la negación.

En la segunda parte se expone la caracterización de la operación de la negación. Esta exposición es realizada a partir de los filósofos que han ejercido esta operación a lo largo de la historia. Ello permite reconocer el engarce que tiene el enfoque poliano con la historia de la filosofía y dar una mayor profundidad al planteamiento de la negación como una operación que se ejercita simplemente después de la abstracción. En esta parte se ha acudido a los principales filósofos de la historia de la filosofía con referencias en las obras de Polo. Estos autores son, por otro lado, en general, los que tienen más relevancia e influencia en su época.

En la tercera parte se muestran las consecuencias que en algunos planteamientos filosóficos ha tenido el hecho de que no se haya admitido la operación

de la negación o, más frecuentemente, que no se haya distinguido suficientemente. El interés del presente trabajo reside en aportar perspectivas que permitan ampliar o corregir los conocimientos filosóficos. La negación como mera pieza teórica es interesante pero, estancando el análisis en ese nivel, entonces se pierde su carácter vital y su valor más genuino. Si la generalización es una operación cognoscitiva y esta no ha sido detectada por los filósofos, es lógico que haya tenido consecuencias en sus filosofías y, parecía, que era importante poner de manifiesto esas posibles deficiencias.

# Capítulo 1. El conocimiento sensible

La generalización, sin más precisiones, es bastante aceptada por la gente a cualquier nivel. No hacen falta especiales conocimientos de filosofía para entender lo que es la generalización y es muy frecuente que, en conversaciones, digamos frases del estilo “en general,...”. No cabe duda que, en todos esos casos y en otros muchos, se hace uso de lo que en este trabajo se denomina operación de la generalización (y de la negación). Por otra parte, como veremos más adelante, no es Polo el único filósofo que ha planteado esta operación. Ya se ha señalado que los nominalistas usaron la generalización y los idealistas alemanes la negación. ¿Qué tiene de más específico la generalización en Polo y la saca de su comprensión banal? Que plantea la generalización dentro del marco de una teoría del conocimiento. Antes que nada, afirmamos que la generalización es una operación cognoscitiva. Con esto ya nos distinguimos del saber popular sobre la generalización, para quienes, de forma habitual, no son capaces de tener una idea clara sobre la teoría del conocimiento. Nuestra comprensión de la teoría del conocimiento nos distingue de las propuestas de otros filósofos.

El primer rasgo de nuestra teoría del conocimiento es que tiene sus raíces en la filosofía aristotélico-tomista, sobre todo, en lo que se refiere a la división de un conocimiento sensible y de un conocimiento intelectual y, dentro de lo sensible, un conocimiento externo y otro interno. Hasta este punto, hay bastante acuerdo. También hay importantes diferencias, destacando que la filoso-

fía tomista no ha distinguido suficientemente la generalización. No es esta la única diferencia porque Polo elaboró una teoría del conocimiento muy extensa.

En este capítulo se exponen las operaciones sensibles tanto externas como internas. En la generalización, las operaciones sensibles, especialmente la vista y la imaginación, son de gran importancia. Respecto al conocimiento sensible, mientras que la comprensión de los objetos de la vista no tiene especial dificultad, no pasa lo mismo con la imaginación que ha recibido diferentes enfoques a lo largo de la historia que difieren de nuestro planteamiento. Mi postura sobre la imaginación es más próxima a la aristotélico-tomista, de donde vamos a partir en nuestro análisis, aunque contiene algunos elementos novedosos ajenos a esta corriente.

## 1. El conocimiento sensible externo

En Aristóteles es básica la distinción de facultad y de acto de conocer. En el conocimiento sensible, por ejemplo en la vista, es perceptible que a veces vemos y que en otras ocasiones no estamos viendo. Aristóteles alude al sueño; en principio, mientras dormimos no estamos ejerciendo el acto de la vista pero, sin embargo, mantenemos la capacidad de ver. Aristóteles llama facultad a la capacidad de sentir. La distinción de la facultad y acto a nivel sensible es fácil de aceptar porque existen unos órganos físicos a los que se puede remitir. Podemos ver un color u otro, pero, al mismo tiempo, nos damos cuenta que los ojos (y otros órganos) constituyen la facultad de la vista. Los ojos y ver no son lo mismo. Lo primero es una cosa física que podemos ver y tocar. Lo segundo es un acto que no podemos ver ni tocar, aunque, como veremos en este mismo capítulo, se puede percibir. Desde luego es indudable que necesitamos los ojos para poder ver. Tal como sea el estado de nuestros ojos, nuestros actos de ver serán mejores o peores. Además no siempre estamos viendo. De aquí Aristóteles obtiene la primera propiedad de una facultad sensible, la de ser una potencia. La noción de potencia está muy ligada al uso de los sentidos. Si ejercemos un sentido, decimos que está en acto, y si no lo ejercemos entonces está en potencia. Estar en potencia significa estar latente, en capacidad de llegar a estar en acto. Desde aquí es inmediato que se puede entender la potencia como

capacidad, aquello que es independiente respecto de su ejercicio. En la teoría del conocimiento, las nociones de facultad y de acto son de gran importancia. Nosotros señalamos que, aunque estas nociones se mantienen en niveles superiores con sus convenientes matizaciones, es en el nivel sensible donde se perciben con mayor facilidad. Es bastante claro que veo en el ejercicio del acto de la vista, el cual no se confunde con su órgano. También indicamos que, en el plano intelectual, el conocimiento se da en acto por lo que se requiere una potencia que permita la realización de esos actos. Hemos añadido esta última apreciación porque, en el plano intelectual, ya no es tan fácil distinguir entre el acto y la potencia al no contar con un órgano físico que se distinga claramente de sus actos.

Hay otro rasgo del conocimiento sensible que tiene que ver con lo que conoce. Aristóteles compara el conocimiento de lo sensible con respecto a la ciencia que es el conocimiento intelectual, y repara en que son parecidos salvo que los sentidos conocen la exterioridad. Esto puede parecer obvio porque lo es, pero en filosofía conviene detenerse un poco porque hasta lo más obvio para una persona corriente puede haber sido negado o reinterpretado. Desde luego, no ha habido ningún filósofo que niegue los sentidos pero algunos pensadores, sobre todo desde la modernidad, los han arrinconado como un tipo de conocimiento problemático. Para mí, el conocimiento sensible es inferior al intelectual, pero es siempre necesario y no puede ser sustituido por las operaciones superiores. Si quiero saber el color de una cosa tengo que usar la vista aunque sea una operación inferior a la imaginación o a la abstracción. Aristóteles dice que los sentidos externos conocen lo exterior en contra de lo que sucede con la ciencia. ¿Qué se debe entender por exterior? Lo que está fuera de los sentidos en la dirección opuesta al que conoce, que es donde se da la ciencia. Los sentidos son las ventanas que nos permiten relacionarnos con el mundo. Si se da el caso de que perdemos la vista, entonces nuestra relación con el mundo se complica. Lo sensible capta cosas exteriores que no están contenidas previamente en los propios sentidos. Se puede decir que lo sensible es, de algún modo, la exterioridad. Y, ¿cómo pueden los sentidos conocer la exterioridad? A través de dos rasgos de la realidad que ya Aristóteles percibió. El primer rasgo es una propiedad de los sentidos que consisten en que tienen cierta pasividad. El órgano de los sentidos tiene su forma pero esta forma

admite ser moldeada como la cera. Polo llama a esta propiedad de los sentidos el sobrante formal. Independientemente de los nombres, la pupila del ojo tiene su forma pero, al mismo tiempo, recibe otra forma, lo visto, que no es exactamente la pupila. Esta moldeabilidad de la forma de la pupila nos permite ver ahora esto, y luego otra cosa totalmente distinta, siendo en ambos casos, la pupila, el mismo órgano. Por lo tanto, los sentidos externos pueden conocer la exterioridad porque son impresionables y esa impresión es ajena al sentido, precisamente, lo que llamamos exterior, o que da noticia de lo exterior porque de ella proviene. Respecto al segundo rasgo, versa sobre la realidad externa al sentido. Para Aristóteles, si vemos es porque la realidad es transparente. Aquí, transparente es lo opuesto a opaco o lo que no es capaz de alcanzar los sentidos. Aristóteles, además, hace una interesante afirmación: la luz es el acto de transparentar. Transparentar es la comunicación de lo exterior a la retina del ojo. ¿Qué conoce el ojo? Lo que la luz le proporciona. Hoy en día, diríamos que la luz, más que transparencia, es el medio. La luz capta algo de la exterioridad y se lo traspasa a la retina. La luz no capta todo de un objeto exterior, pero sí una cierta información que se plasma en la retina. Esa información es aquella que se corresponde con la vista, o que la vista es capaz de descifrar. Pero lo que ha descubierto Aristóteles es algo más que la luz sea un medio entre lo exterior y los sentidos. Aristóteles ve que la realidad es, como tal, comunicante, y ese aspecto es lo que caracteriza a la luz. Para Aristóteles, las cosas no están cerradas en ellas mismas, sino que están en permanente comunicación y no pueden dejar de enviar información respecto de lo que ellas son.

Aristóteles descubre, no la luz que ilumina algo, sino un carácter intrínseco de la realidad física como lo que se transparenta o se comunica al exterior. Dicho con términos modernos y más sobrios que, para que los sentidos posean una forma, hace falta un medio que conecte la realidad exterior con los sentidos. Aristóteles es consciente de que la vista no es el único sentido y, por tanto, la luz no es el único medio. La luz sirve para la vista pero es inútil para el oído; solo con luz no podemos oír. La noción de medio es la de comunicar la realidad exterior con los sentidos. Los diferentes medios se adaptan a los sentidos que al final aprovechan exclusivamente la información que son capaces de captar. No hay ninguna razón para pensar que los medios no contengan más información que la que nosotros percibimos; de hecho, los animales perciben

cosas diferentes a nosotros y la ciencia ha desarrollado tecnología capaz de obtener más información del exterior de la que nosotros somos naturalmente capaces. Respecto al medio, es fácil advertir, y Aristóteles lo hace, que lo que es la luz para la vista, lo es el aire para el oído y para el olfato, la saliva para el gusto y la carne para el tacto. Realmente, para el tacto podríamos decir que no hay medio, aunque se sigue manteniendo el carácter transparente de la realidad (la realidad también se comunica por contacto). Teniendo en cuenta el medio y la distancia a la que permite la comunicación, cabe hacer una jerarquía de los sentidos externos. En el nivel inferior se encuentra el tacto que solo conoce lo contiguo al sentido. En el nivel superior está la vista capaz de superar distancias enormes. Por debajo está el oído que conoce a distancias intermedias y tiene la ventaja respecto a la vista de que puede superar las barreras visuales.

Hay otro aspecto del conocimiento sensible que detecta Aristóteles: por los sentidos no conocemos la realidad tal como es (la realidad individual), sino que conocemos algo de la realidad. Podemos conocer un color o un sonido de cierta realidad, pero los sentidos no conocen el individuo como real. Los sentidos captan solo unos aspectos de la realidad, no la realidad en sí. Esto no puede ser de otra manera desde el momento en el que hay una pluralidad de sentidos externos. Si la vista conoce los colores pero no los sonidos, conoce un aspecto de la realidad (color) pero no el otro (sonido). Los sentidos no tienen una intención de captar una totalidad, sino la de ser receptor de un aspecto concreto que tenga la realidad en un momento dado. A este aspecto conocido por el sentido, Aristóteles lo denomina cualidad o forma. El aspecto de lo real que nos transmiten los sentidos es acerca de su cualidad (real). Sin entrar en detalles, lo aspectual de la realidad que conocen los sentidos es el accidente cualidad. Por otra parte, también lo llama forma. Con ello nos dice que el aspecto de lo real que conocen los sentidos es lo formal. Si lo conectamos con la teoría causal de Aristóteles, los sentidos captan la forma de la causa formal y de la causa material de las sustancias. Es importante distinguir que los sentidos no captan la causa formal, sino algo que se deriva de la causa formal y que podemos llamar forma; de hecho, como hemos dicho antes, no se conoce todo de la causa formal, sino solo algún aspecto de la causa formal (que tiene su origen en la causa formal). Interesa subrayar que el contenido de los sentidos externos es formal, aunque no tenga por qué ser todo lo formal de la realidad.

Lo formal no viene definido tanto por ser lo captado a través de los sentidos, sino por ser todo lo que emite la realidad en virtud de su transparencia. Es por esto que todo lo percibido por los sentidos es formal.

Centrándonos ahora en el conocimiento de cada sentido, siguiendo a Aristóteles, los sentidos se distinguen por el objeto que conocen. La razón de ser de los sentidos es la información que son capaces de captar. Estos objetos pueden ser de dos tipos, el primero, los que lo son por sí mismos y, el segundo, los que lo son de manera accidental. Además, en el primer sentido, los objetos pueden ser propios o comunes. Los objetos propios son los que se adecuan exclusivamente con un solo sentido. Estos objetos carecen del más mínimo significado para el resto de los sentidos. Aristóteles afirma que no cabe el error del sentido en este tipo de objetos. Entre lo conocido en el objeto exterior y el sentido no hay ninguna conexión salvo la mediación de la transparencia de la realidad. Otra cosa es que los sentidos estén en mejor o peor estado, o que tengan diferente configuración como puede ser el caso en los distintos animales. ¿Cabe error en lo sensible? Sí, pero no en lo que atañe al objeto propio de cada sentido. Para Aristóteles, los objetos propios de los sentidos son el color para la vista, el sonido para el oído, el olor para el olfato, el sabor para el gusto y varias cualidades (dureza, humedad, etc.) para el tacto. Por otro lado, además de los sensibles propios están los comunes. Los objetos comunes son llamados así porque son conocidos por todos los sentidos. Estas cualidades son el movimiento, la quietud, el número, la figura y el tamaño. Podríamos discutir si alguna de estas cualidades se conoce a través de los sentidos como, por ejemplo, el número, pero esto tampoco tiene mayor trascendencia. Por tanto, tenemos la distinción de sensibles propios que se conocen desde un único sentido, y los sensibles comunes que pueden ser conocidos con todos los sentidos. Aristóteles también habla de los sensibles por accidente que, para nosotros, no es algo realmente sensible (externo).

Recordamos, por la importancia que tiene, que Aristóteles es partidario del conocimiento de la realidad exterior, tanto por la calidad de transparencia de la realidad que se comunica a través de la luz o de otro medio, como por la capacidad de los sentidos externos, los cuales son plásticos o moldeables, capaces de ser inmutados por los correspondientes medios. Además, Aristóteles entiende que el conocimiento de la realidad exterior por parte de los sentidos

es necesariamente adecuado en cuanto se refiere a los objetos propios de cada sentido. En relación a estos objetos, no cabe el error.

## 2. El sensorio común

Es indudable que vemos los colores y oímos los sonidos, pero Aristóteles descubre, por el lado de los sentidos, la aparición de una nueva información. La vista distingue lo negro de lo blanco y el gusto, lo dulce de lo amargo, pero ¿quién distingue lo blanco de lo dulce?, o de forma más general, ¿el color del sabor? La vista no puede porque solo discrimina colores; por supuesto, tampoco el olfato. Es necesario contar con una nueva facultad que permita distinguir los objetos de los diferentes sentidos. Aristóteles identifica esta facultad como un sentido porque está implicada en el conocimiento de cualidades sensibles. Por otra parte, Aristóteles analiza si es una sola facultad o varias. La conclusión es que ha de tratarse de una única facultad porque dos facultades distintas no pueden hacer una sola comparación. Aristóteles comenta que, entonces, podríamos hacer una comparación usando yo mi propia facultad y tú la tuya. Además, la comparación debe hacerse en el mismo tiempo. La comparación requiere la simultaneidad de los objetos comparados.

Santo Tomás, por su parte, denomina a esta facultad sentido común. Nosotros, siguiendo a Polo, preferimos llamarla sensorio común para evitar el riesgo de confundirlo con la comprensión actual más corriente de aquello que es más lógico para la mayoría. Santo Tomás añade otro dato de interés: el sensorio común es la facultad en la que desembocan los sentidos. La conexión de los sentidos exteriores y el sentido común es estrecha: hay como una dependencia orgánica. El sensorio común explica la conexión de los sentidos entre sí. La vista, en principio, no tiene nada que ver con el oído, pero el sensorio común los conecta y permite la asociación de lo visto con lo oido.

La facultad del sensorio común se puede caracterizar como una facultad cuyo objeto de conocimiento son los actos de los sentidos externos. Este conocimiento es bastante fácil de percibir. Por una parte, podemos ver el color rojo, el negro, etc., y por otra parte podemos percibir que vemos. Darnos cuenta de que vemos es un acto totalmente distinto a ver rojo. En el segundo caso, el objeto es el color rojo; en el primer caso, lo conocido es el acto de ver. Polo

llama al acto de percibir del sensorio común la conciencia sensible. La conciencia es un acto por el que conoces que conoces. Es habitual entender la conciencia como una reflexión sobre el propio acto de conocer. En el sensorio común, sin embargo, percibimos el acto de ver o de oír sin necesidad de la reflexión, para lo cual ha hecho falta una facultad distinta a los propios sentidos externos. Los objetos de esta facultad son los actos de los sentidos externos; esto es posible porque los actos de los sentidos externos tienen también una cierta materialidad o soporte físico y esta actividad física es lo conocido por el sensorio común. Para nosotros también tiene el interés de tener un paralelismo con los hábitos teóricos. Estos hábitos, según nuestra propuesta, son operaciones cognoscitivas que conocen otros actos. En el plano intelectual, sin embargo, es difícil distinguir si el conocimiento de un acto es otro acto distinto o una reflexión intencional sobre el propio acto anteriormente ejercido. En el plano sensible, la vista no puede conocer el acto de ver porque la retina es plasmada por colores, no por actos de ver. Ver no es ningún color. La conciencia sensible, entendida como reflexión es problemática y difícil de ser aceptada. Para nosotros, este rasgo del conocimiento sensible también es asumido en el plano inteligible.

Hay un segundo punto importante de la actividad del sensorio común. El sensorio común es una facultad intermedia entre los sentidos externos y la imaginación. Aquí, la pregunta pertinente es ¿qué aporta el sensorio común? Desde luego no los colores ni los sonidos que ya son captados por otros sentidos; tampoco todo lo que realice la imaginación. El sensorio común aúna los sentidos externos e integra sus objetos. ¿Qué tiene que ver la vista con el tacto? Nada, pero podemos asociar un color a una textura. Esta asociación es posible porque el sensorio común integra en un solo objeto los datos proporcionados por los distintos sentidos, papel que no puede ser realizado por estos mismos sentidos. La asociación del color a la textura la realiza la imaginación, pero porque previamente el sensorio común ha integrado en un mismo objeto la textura y el color. Esta integración está en la base de la comparación de los objetos de los sentidos externos.

Puede parecer que el papel del sensorio común es modesto. De hecho, se trata de una facultad más bien ignorada en todos los ámbitos de la filosofía actual. No quiero hacer una valoración de su importancia, pero creo que

conviene dar razón de todos los elementos que participan en el conocimiento, independientemente del peso que tengan. Sí que podemos decir que el sensorio común no añade nada formal al contenido de los objetos sensibles. La integración de esos objetos en el sensorio no implica ninguna modificación o alteración de lo sensible. Polo, sin embargo, le da al sensorio común una cierta función de filtro de lo sensible que no es fácil de poder precisar. En cualquier caso, se trataría de un amenguamiento, es decir, atender solo a una parte del contenido dejando de lado otros datos, y sin modificar los que se están recibiendo. En la línea del conocimiento, el sensorio común no aporta información ni la modifica. Tal vez sea esta la causa por la que se le haya prestado tan poca atención. En esta dirección del conocimiento, el sensorio común es definido como un sentido interno. El sensorio se nutre de lo que es producido en los sentidos externos. Ahora no podemos decir que el sensorio conozca la exterioridad porque su finalidad es dar información solo de actos del propio cuerpo. Y ¿esto no puede que, de alguna manera, influya en la transmisión de lo sensible? En principio no, porque lo conocido por el sensorio no se añade a lo sensible externo. De hecho, el sensorio nos permite perfilar mejor las diferencias de los objetos sensibles dependiendo del sentido externo desde el que son origen. Podemos decir que en el sensorio común comienza una nueva línea del conocimiento que tiene cierta independencia sobre el conocimiento exterior.

### 3. La imaginación

Aristóteles propone, además del sensorio común, una segunda facultad interna: La imaginación. Se trata de una facultad intermedia entre la sensibilidad y el conocimiento inteligible. Con esta facultad llegamos al tope del conocimiento sensible. Aristóteles hace una comparación de la imaginación con la sensibilidad externa respecto al error. Mientras que los sentidos externos son ajenos al error, Aristóteles achaca a la imaginación la responsabilidad de las equivocaciones. De aquí podemos deducir que la imaginación tiene un cierto carácter caprichoso, es decir, no se da la necesidad que acompaña a la plasmación en los sentidos externos y además disfruta de cierta autonomía (no todo le viene dado del exterior). Para Aristóteles la imaginación es la facultad cuyo acto es producido por una sensación. La imaginación es activada por los

objetos sensibles de los sentidos externos. Aristóteles ve tal conexión entre imaginación y sentidos externos, que resalta que el nombre de esta facultad, fantasía, procede del sentido de la vista.

Santo Tomás añade otro rasgo importante de la imaginación: es una facultad capaz de conservar. El ojo ve lo visto pero no lo retiene, vive en una continua novedad. La imaginación, sin embargo, puede guardar sus especies. Esto le sirve a Santo Tomás como un criterio para clasificar las potencias sensibles. Hay potencias que son puramente receptivas, como es el caso de los sentidos externos, y otras potencias que son retentivas, como es el caso de la imaginación y de la memoria. Esta capacidad de poder retener permite entender la imaginación como un tesoro. La imaginación almacena un contenido que es considerado como algo valioso y de donde podemos volver a sacar sin necesidad de acudir a lo exterior. Polo está en total acuerdo con esta afirmación de Santo Tomás. La sugerencia de Santo Tomás mueve a Polo a distinguir entre la especie impresa que se da en los sentidos internos y en el sensorio común, y la especie retenida que es la propia de la imaginación. Ciertamente, el sensorio común no retiene sus especies y solo conoce en acto lo que los sentidos externos le proporcionan.

Polo entiende la imaginación en continuidad con el pensamiento clásico en sus notas más importantes. La imaginación es la facultad que prosigue al sensorio común y que tiene la capacidad de conservar sus especies; además es la facultad de la cual se pasa a la inteligencia, es decir, es una facultad intermedia. Esto no significa que tenga una composición físico-espiritual. Como facultad, es orgánica y física pero, al mismo tiempo, prepara el objeto que va a ser convertido en inteligible. La componente física de esta facultad explica su peculiar modo de funcionar. Para Polo, la imaginación, como órgano, no es una facultad ya hecha sino por completar. Los actos de la imaginación van haciendo al órgano; de ahí su carácter de imperfección (es una facultad por hacer). Esta construcción de la imaginación se da por la retención de las especies. La especie sirve, por tanto, para conocer (es el objeto del acto de imaginar) y para conformar (permaneciendo como un añadido del órgano).

Del carácter constructivo de la imaginación viene lo que para nosotros es el rasgo más importante de la imaginación: que es una facultad reobjetivante. Los sentidos externos forman sus objetos por la inmutación de excitaciones

físicas y el sensorio común conoce los objetos sensibles integrados en una unidad. ¿Qué aporta la imaginación al conocimiento? La modificación del objeto que le ha llegado a través del sensorio común (al objeto del sensorio común lo podemos llamar objeto integrado o especie integrada para distinguirla de la especie impresa de los sentidos externos y de la especie retenida de la imaginación). Esta modificación implica una asunción de la especie integrada. La asunción no hace referencia solo al órgano sino también a la funcionalidad de la imaginación. El objeto sensible, al pasar a la imaginación, se separa de lo físico (inmutación) para adaptarse al *modus operandi* de la imaginación (más próximo a lo inteligible). La imaginación es un órgano físico, pero tiene un modo peculiar de operar debido a que ejerce sus operaciones conforme a sí misma. Los objetos de los sentidos externos están regidos por lo físico (los sentidos se limitan a ser plasmados). En el sensorio común ocurre algo parecido. En la imaginación, sin embargo, el objeto sensible es recogido por la imaginación y modificado según sus reglas de funcionamiento. Podemos decir que la imaginación subjetiviza el objeto sensible, pasando de estar en la esfera de lo físico (sentidos) a la esfera del individuo. La aportación subjetiva del conocimiento tiene lugar en la imaginación. Polo señala la importancia psicológica y pedagógica de la imaginación, y Aristóteles dice que el error se da fundamentalmente en la imaginación. Por el carácter reobjetivante de la imaginación, también podemos decir que es una facultad reproductora. La imaginación produce sus propios objetos (con o sin aportación de material externo). Desde mi punto de vista, no conviene decir que el conocimiento sea productor porque el conocimiento intelectual no lo es. La intencionalidad inteligible no es ninguna construcción, sino que goza de una gran simplicidad y lo mismo se puede decir del conocimiento sensible externo y del sensorio común. Sin embargo, en la imaginación hemos de reconocer su carácter reproductor o constructivo. Lo objetivado por la imaginación no es simplemente lo recibido desde otra facultad, sino ese objeto más una modificación añadida por la propia imaginación. La imaginación tiene tal autonomía que puede generarse un nuevo objeto a partir de las especies ya contenidas previamente en la imaginación.

Este carácter reobjetivante o reproductor de la imaginación está presente en la asociación entre lo escrito y lo sonoro, al cual aludimos al hablar del sensorio común. El sensorio une lo visual con lo sonoro pero no lo asocia. Es

la imaginación donde tiene lugar la conexión de los signos escritos con sus correspondientes sonidos y los almacena para su uso posterior. Ver que en este caso la modificación no consiste en una alteración de los objetos sensibles sino que, solamente, se reduce a añadir la conexión entre lo gráfico y el sonido. Esta conexión no se da a nivel sensorial y es la aportación peculiar de la imaginación, además de retenerla dentro de la facultad. Caben diversos tipos de asociación. Polo ve en la asociación por continuidad, por ejemplo ves una pata y te imaginas el caballo entero, un rasgo del carácter constructivo de la imaginación. Otro modo de funcionamiento de la imaginación es a través de la proporcionalidad. La representación proporcional es la capacidad de la imaginación para reducir las imágenes sensibles hacia esquemas o formas simplificadas que se pueden aplicar a muchos. Esta capacidad de esquematizar lo sensible varía de acuerdo con las experiencias; por ejemplo, en la propia profesión, uno tiende a desarrollar esta capacidad de esquematizar en su campo, el zapatero, el arquitecto, el ingeniero o el panadero. Las profesiones artesanas tienen un desarrollo de la imaginación que los caracteriza cuando estas comparten unas técnicas similares.

Por último, añadir que hay dos objetos de la imaginación que son peculiares en el hombre y que no se dan en los animales. Por una parte está el espacio y por otro lado el tiempo. Sin embargo, ya hablaremos de ellos cuando presentemos la generalización en la modernidad.

#### **4. La memoria y la cogitativa o estimativa**

Hay otras dos facultades sensibles que, en ocasiones, son propuestas después de la imaginación. La primera que presentamos es la memoria, facultad donde Aristóteles sitúa el recordar lo que ya ha sido. Aquí vemos una aparición explícita del tiempo en las facultades sensibles. Por tanto, la memoria tiene dos elementos importantes, la imagen y el tiempo. La imagen es lo que ya hemos presentado en la imaginación. El asunto es que, si la imaginación es una facultad retentiva, antes la hemos dado el nombre de tesoro, ¿cómo se distingue la imaginación de la memoria? Para Aristóteles es bastante claro: la imaginación conoce el ahora del presente, mientras que la memoria trae al presente lo ocurrido anteriormente.

Santo Tomás además distingue entre la memoria y la reminiscencia. La primera es traer a la presencia algo pasado de una forma inmediata, como si no costara esfuerzo. La reminiscencia, en cambio, requiere un trabajo para hacer presente aquel conocimiento pasado. Un punto interesante en el que Santo Tomás se fija es en la dirección del conocimiento. La imaginación, de manera habitual, reobjetiva material que le viene del exterior, de los sentidos externos. La memoria, sin embargo, trae a colación material que se encuentra en la propia facultad y, a partir de ahí, puede aplicarlo a lo exterior. La reminiscencia o la memoria es la reconsideración del material que ya había sido previamente procesado en las facultades sensibles internas. La imaginación también puede trabajar material pensado anteriormente, pero entonces no hace ninguna referencia al pasado, sino que es traído a la presencia por el valor que tiene en el preciso instante en el que se piensa en ello.

Santo Tomás detecta una segunda facultad: La cogitativa. Esta facultad tiene un cierto parecido con la memoria salvo que, en vez de estar enfocada al pasado, lo está al futuro. Santo Tomás llama a esta facultad estimativa cuando se trata de animales, en donde esta facultad enlaza directamente con los instintos, y cogitativa en los humanos donde la facultad conecta con el intelecto. En la cogitativa, la facultad conoce su objeto realizando al mismo tiempo una comparación con un instinto.

Con respecto a estas dos facultades, el punto de interés es que ambas tienen como un elemento clave la imagen. Esto lleva a preguntarnos si (contando con la imaginación) son tres facultades distintas o se trata de una única facultad. Polo, a este respecto, hace una interesante aportación: se puede considerar el tiempo desde una perspectiva formal o desde otra perspectiva. Ya dijimos que lo formal procede de la causa formal que es captado por los sentidos externos. Este contenido sensible es asumido por la imaginación. Para Polo, la imaginación es una facultad puramente formal (sus alteraciones son formales). ¿Por qué son facultades distintas? Porque la memoria y la cogitativa objetivan un aspecto que se sale de lo formal, las ‘intenciones’ de pasado y de futuro. En particular, para el caso de la memoria, Polo pone el acento (de la memoria) en el ‘fue’, algo que, por otra parte, también hizo Aristóteles, aunque este último se refiera a ello como el tiempo. El ‘fue’ de la memoria no se encuentra en los sentidos que solo advierten el presente de lo conocido ahora, ni de la

imaginación que siempre se mueve en el mismo plano temporal. En la memoria hay una conexión de una imagen con una ‘intención’ (no formal) de lo que en un momento dado ‘fue’. Con respecto a la memoria, hay otro aspecto que Polo señala: lo pasado tiene habitualmente un significado de realidad. Recordamos las cosas que nos han pasado, lo que nosotros hemos vivido. En el texto anterior, Polo subrayó que la ‘intencionalidad’ de pasado se da también en el plano sensible, sin necesidad de acudir a la inteligencia. Con respecto a la cogitativa (o la estimativa), la aportación no formal son los instintos que aparecen según una comparación.

Estamos de acuerdo con Polo en la distinción de facultades: imaginación, memoria y cogitativa, y el criterio utilizado para realizar la distinción. La memoria trae al presente una imagen guardada. ¿Es la memoria otro almacén o tesoro de recuerdos? No lo creo; la imaginación es una facultad retentiva y no parece razonable que haya una doble conservación de las imágenes por la imaginación y por la memoria. La memoria trae a la presencia las imágenes de la imaginación añadiéndoles una intencionalidad de pasado. Esta es la aportación específica de la memoria. En cuanto a la cogitativa, su aportación es claramente no formal: la consideración de los instintos. Además, en la cogitativa tampoco podemos rechazar que no incluya un cierto recuerdo. ¿Por qué la oveja huye del lobo? ¿No hay un recuerdo de la peligrosidad del lobo? Tal vez, la oveja madre comunica del algún modo el peligro que se acecha. Es difícil saber si los instintos se pueden disparar de manera mecánica sin necesidad de ningún aprendizaje previo, o responden a estímulos previamente codificados a los que se les asigna una respuesta determinada. En cualquier caso, lo que me parece seguro es que la memoria se ejerce sobre lo que ya fue, siendo una clara referencia al pasado, mientras que la cogitativa tiene una orientación a la actuación. Esto nos ofrece un segundo dilema respecto a la cogitativa. ¿Realmente la cogitativa tiene una intención de futuro, o más bien tiene una conexión directa con las potencias motoras a las que predispone a obrar? Tal vez el obrar, aunque sea instintivo, sea una alusión de una forma física al futuro. Creo que la cogitativa puede tener una conexión con el pasado (el pasado, muchas veces, condiciona nuestros actos) y, a la vez, realizar una comparación con los instintos o con las potencias motoras. Los instintos o las potencias motoras, a su vez, permiten hacer una valoración sobre las imágenes sensibles de la cogitativa.

En la presente investigación, sin embargo, estas dos últimas facultades no tienen relevancia respecto la generalización. Como ya veremos más adelante, la generalización tiene un carácter atemporal en el que no se hace referencia ni al pasado ni al futuro, ni tampoco a la organización de los instintos ni a las potencias motoras. No obstante, me ha parecido conveniente presentar estas dos facultades que tienen su papel específico y cuyos actos no conviene confundir con los correspondientes de la imaginación.



## **Capítulo 2. La abstracción y la primera formulación de la negación**

En este capítulo se aborda el conocimiento propiamente intelectual, superior al conocimiento sensible. Este conocimiento se inicia con la abstracción. Esta afirmación es típicamente clásica. La filosofía moderna no la rechaza, pero tiende a despreciarla por cuanto le parece que no se trate de un conocimiento que elimine la posibilidad del error. Desde Descartes, la filosofía tiene una obsesión por desarrollar un método que nos permita asegurarnos de que lo que conocemos es verdad. Por otra parte, la filosofía moderna tiende a interpretar la abstracción como una mera separación de lo conocido de la realidad (por ejemplo, ahora cuando se dice que algo es muy abstracto se quiere decir que está lejos de lo concreto real). El enfoque poliano difiere, sobre todo, de este último planteamiento.

En un segundo paso se plantea la capacidad de la inteligencia en orden al conocimiento. Referido directamente al tema que nos interesa, nos preguntamos si la inteligencia puede conocer algo más que abstractos. Ya la mera realización de la pregunta sugiere una contestación afirmativa. De esta manera van a aparecer, según Polo, dos líneas del conocimiento humano. Por último, se va a iniciar la presentación de la negación que está directamente ligada a la insuficiencia detectada anteriormente.

## 1. La abstracción

En el capítulo 1 expusimos las diversas facultades sensibles según lo proponen Aristóteles y Santo Tomás. Me habría gustado poder seguir este mismo método para la abstracción ya que es una operación admitida por la filosofía medieval pero, sin embargo, no he encontrado una exposición suficientemente clara que me permitiera continuar con la misma metodología. Ya en Aristóteles, se echa de menos un análisis del conocimiento intelectual que hubiera estado al nivel de su estudio del conocimiento sensible. En efecto, en Aristóteles no encontramos diversas facultades ni actos intelectuales, y toda su investigación de la inteligencia está realizada como si fuera una realidad homogénea donde va descubriendo algunos de sus aspectos. No quiero decir con esto que la inteligencia tenga varias facultades y, menos aún, que estas sean orgánicas. Precisamente, para distinguirlo de las facultades sensibles que tienen un órgano físico, prefiero utilizar el nombre de potencia para hacer referencia a la inteligencia. ¿Hay diversas potencias en el intelecto? Tal vez, pero prefiero llamarlos actos, aunque no debemos descartar que esta comprensión del acto sea un poco más fuerte que lo meramente actual porque también significa la capacidad de realizar estos actos y, en el fondo, esto tiene cierta equivalencia a lo que llamábamos facultad en el plano sensible. En la modernidad, veremos que Kant tiende a llamar facultad a la capacidad de la mente para realizar un tipo de operación. Aunque, como ya hemos dicho, preferimos el uso de potencia en vez del de facultad, sí coincidimos en que la realización de cada tipo de operación intelectual es como si fuera una potencia, entendido como capacidad para ejercer unos determinados actos. Polo utiliza con cierta frecuencia la terminología de niveles. Un nivel marca una mayor extensión o capacidad que un acto singular. En este sentido, los actos tienen más profundidad que su mero ejercicio.

Después de este preámbulo, podemos decir que la abstracción es la primera operación intelectual donde se recoge información. Nos interesa partir desde un comienzo sencillo porque la abstracción es la operación más fácil de ejercer y lo hacemos constantemente sin darnos cuenta. Esta primera definición de la abstracción, sin embargo, es también admisible para las anteriores facultades sensibles. ¿Qué se añade en la abstracción? Que esta información viene agrupada como algo real. El nivel sensible externo es disperso, cada

sensación viene objetivada de manera independiente. En el sensorio común tiene lugar lo que llamamos la integración de los objetos sensibles y en la imaginación hay cierta manipulación de estos objetos sensibles integrados. En la abstracción, el intelecto salta de lo conocido sensiblemente a la realidad exterior. No olvidemos que la abstracción es una operación que sigue a la imaginación. Es más, la abstracción se ejerce desde la imaginación. La abstracción es una operación intelectual pero tiene una dependencia de lo sensible. Entonces, ¿cuáles son los objetos propios de la abstracción? Las realidades como perro, gato, casa, etc. Al hablar de la memoria dijimos que hay una intención de realidad, lo que ya fue, pero donde realmente empieza a conocerse la realidad es en la abstracción. La memoria también tiene una intención de realidad, pero esta intención tiene que venir precedida, al menos, por la abstracción. Podemos recordar que vimos un color, pero los colores en sí, no son como tal la realidad. Para nosotros, el conocimiento abstractivo es conocimiento de la realidad. Este aspecto de la abstracción también se conoce como intencionalidad. Es una tesis de la filosofía clásica que suscribo: el conocimiento operativo es intencional. ¿Cómo podemos describir la intencionalidad? Como un remitirse a la realidad. No creo que haya aclarado mucho lo que es la intencionalidad pero no es fácil hablar sobre esta cuestión. Por ahora lo dejamos de lado.

Otro tema acerca de la abstracción es si se puede nombrar a su objeto, el abstracto, con el nombre de especie o de forma. Por mi parte, no creo que haya ningún serio inconveniente en utilizar estos nombres, aunque prefiero no utilizar el de especie. Aunque el término especie se puede usar para el abstracto, su escaso uso en la actualidad le da un matiz de algo especial que nosotros queremos evitar. El objeto abstracto es la información primera que tenemos de la realidad como algo real. El término forma me parece más adecuado para el abstracto, porque en la abstracción se conoce lo formal de la causa formal. Esto ya nos apareció al hablar de los sentidos externos. La abstracción no modifica este contenido sensible, sino que lo asume como conocimiento de lo real. Aquí queremos evitar una dificultad que es fácil que se cuele aunque sea inconscientemente: es la de pensar que esta forma conocida por la abstracción es la esencia de una realidad. Desde Aristóteles, la causa formal es el *quid* de las sustancias reales y la abstracción capta la información contenida en la causa formal. Ciertamente, el abstracto contiene información que tiene su

origen en la causa formal pero, sin embargo, no podemos decir que esa información sea la esencia de la sustancia, sobre todo, porque a este nivel no tenemos la menor idea de lo que pueda significar la esencia. Ahora no debemos añadir nada más sobre la esencia, salvo que no debemos identificar el abstracto con el conocimiento esencial, porque es una cuestión que saldrá a lo largo de esta investigación. Recordamos que nosotros comenzamos nuestra descripción del abstracto como cierta información de la realidad. Ahora añadimos que esa información no es única. Sobre una misma sustancia podemos conocer muchos objetos abstractos diferentes. ¿Qué es lo diferente, la sustancia? No, lo diferente es la información captada por los abstractos. Los abstractos son distintos porque obtienen diferente información de la causa formal. En este sentido, la abstracción no capta la esencia que, de alguna manera, fijaría la abstracción como una operación repetitiva de contenido cuando ocurre precisamente lo contrario.

Con estas notas, pienso que podemos tener una comprensión inicial de la abstracción. Ni mucho menos hemos intentado agotar el tema ya que, de hecho, iremos viendo nuevos caracteres de la abstracción a medida que vayamos desarrollando nuestro estudio sobre la generalización.

## 2. La insuficiencia de la abstracción: las dos líneas prosecutivas

La postura de Polo es firme desde su noción ajustada de la abstracción. Podemos abstraer perro, gato, mesa. ¿Pero la inteligencia es capaz de alcanzar otros conocimientos? Nuestra misma experiencia intelectual nos dice que conocemos algo más que abstractos, aunque por el momento no seamos capaces de precisar más exactamente qué tipo de cosas. Polo, antes de seguir adelante en el conocimiento se detiene en la insuficiencia detectada: ¿Con respecto a qué se dice de esta insuficiencia? Esta pregunta tiene una sorprendente doble respuesta: por una parte, se observa una insuficiencia respecto a la propia inteligencia. Podemos pensar más que abstractos, como vamos a mostrar en este trabajo. Desde esta perspectiva, lo que es reseñable es que la inteligencia no queda saturada con los abstractos y tiene capacidad para más. Por otro lado, cabe preguntarse si con el conocimiento abstracto hemos agotado lo que puede conocerse de dicho abstracto. De otra manera, ¿cuándo conozco el abstracto

gato, queda algo más de la realidad del gato que pueda conocer, o todo lo que conozco del gato es lo que obtengo con la abstracción? Para Polo, el conocimiento abstractivo del gato no es todo lo que podemos conocer del gato. En la filosofía clásica, esta pregunta no se ha formulado explícitamente, pero se puede decir que su postura es similar a la de Polo al distinguir el juicio como una operación distinta a la abstracción y posterior a ella. No tiene sentido conocer algo más del gato si en el abstracto conozco toda su realidad.

Polo plantea esta división de caminos desde el inicio de forma tajante. Es decir, las dos vías son divergentes y no se encuentran (Polo dirá que no se confunden) en su desarrollo. Es más, Polo denuncia que esta confusión se ha dado en la filosofía. Se hace necesario desarrollar ambas vías para perfilar el alcance de cada una, pero antes de seguir con las dos vías hemos de ver de qué modo es posible que la inteligencia sea capaz de darse cuenta de la insuficiencia de los abstractos.

## 2.1 El hábito abstractivo

Para empezar, hemos de decir qué entiende Polo por los hábitos. Hasta ahora hemos visto que los actos de conocimiento son objetivos e intencionales. La objetividad es el contenido del acto de conocer, lo visto del ver, lo abstraído del abstraer. Lo conocido, el objeto, no se encuentra en el *hiperouranos* como decía Platón. Aristóteles va a rectificarlo diciendo que las ideas están en el intelecto. Pero el mismo Aristóteles va a precisar aún más el lugar del objeto: el objeto está en el acto de conocer. En concreto, Aristóteles afirma que el objeto y el acto de conocer (ese objeto) son simultáneos (a diferencia de los actos transitivos como es hacer una casa). La perfección del acto de conocer está en la posesión simultánea del objeto. Esta afirmación es plenamente aceptada por Polo (que lo eleva a categoría de axioma en su teoría del conocimiento). Esta simultaneidad entre objeto y acto corre a favor del objeto. Es decir, en el conocimiento objetivo, el acto permanece completamente oculto en favor del objeto conocido. En este sentido, podemos decir que, históricamente hablando, se le ha prestado poca atención al acto de conocer, concentrando una mayor atención en el contenido. La pregunta pertinente en este estadio es ¿podemos conocer los actos de conocer? La solución que da Polo a este problema son los hábitos.

Para Polo, el hábito es el acto de conocer no objetivo. Y ¿cuál es el contenido, el tema, de estos actos de conocer? El propio acto de conocer. Los hábitos no son objetivos ni intencionales (la intencionalidad realmente es el objeto). ¿Qué es lo propio de los hábitos? Iluminar actos. La abstracción conoce abstractos. El hábito abstractivo manifiesta, ilumina el acto de abstraer. Parece de escasa utilidad esta iluminación del acto frente al contenido repleto de notas de un gato. Pero hay que conceder que conocer un acto de conocer no es una mera excursión teórica. Polo afirma que el conocimiento habitual es superior al conocimiento objetivo. Es probable que para cazar sea mejor conocer el abstracto liebre que el acto con el que se abstrae, pero en filosofía no se puede utilizar el mismo criterio que en la caza o en las ciencias particulares.

El hábito abstractivo ilumina el acto de conocer los abstractos y permite conocer su insuficiencia. Por una parte, si el abstracto es iluminado se conoce su situación de objeto pensado y que, por tanto, no es físicamente real. El abstracto gato no es el gato real, porque el lugar del abstracto gato es el acto de conocer mientras que el gato como tal se encuentra en la realidad física (y su realidad es independiente de que yo lo conozca o deje de conocerlo). El abstracto es declarado insuficiente respecto a la realidad por ser descubierto en un estado diferente al real que es precisamente el ser pensado. El hábito abstractivo rompe la mismidad parmenídea de ser y de pensar porque desacopla la unidad gato abstraído-gato real. De otro lado, el hábito eleva la inteligencia sobre el abstracto y le permite negarlo. Mientras que pienso el abstracto gato, solo cabe conocer gato y luego puedo pensar perro pero, entonces, tengo que dejar de pensar gato. No puedo conocer a la vez los abstractos perro y gato, o pienso uno o pienso el otro. Si la inteligencia solo puede pensar abstractos, entonces no cabe más que conocer de forma alternativa ahora un abstracto ahora otro. Es el reparto, la falta de justicia entre las cosas que denuncia Anaximandro. Si pienso el agua como primer principio entonces no puede ser el aire. Si es el aire entonces no es el agua. Anaximandro pretende resolver la injusticia a través del *ápeiron* (noción por la cual se hace la distribución de los principios derivados). La negación del abstracto se abre desde el momento en el que la inteligencia despegue el abstracto gato del gato real. Si pienso gato también puedo pensar no gato, pero si el abstracto fuera real como abstracto no cabría negarlo porque la operación solo permitiría conocer ese abstracto u otro,

pero la mente no tendría el espacio ni la libertad para oponerse a lo abstraído. Sin el hábito, la inteligencia se encuentra bloqueada con los abstractos sin la capacidad para proseguir más allá. El hábito, al manifestar el carácter mental del abstracto, permite negarlo porque también lo conoce distinto al propio acto de conocer, y así destacado (el abstracto frente a su acto) puede ser negado. En esta línea, el hábito abstractivo abre el par gato-no gato, imposible para la abstracción.

Ahora conviene detenerse en la vía de la razón, antes de continuar con la negación.

## 2.2 La vía de la razón

Después de la abstracción es posible profundizar en el orden de la realidad. Para Polo se trata de una vía porque no se reduce a una única operación, sino que hay una pluralidad de ellas. Polo afirma que el conocimiento de la realidad es progresivo (no se logra de una sola vez) y lo articula en torno a un conocimiento que es explícito en la operación correspondiente, pero implícito respecto a la siguiente. Para Polo, los actos de conocer no pueden ser parcialmente ciegos porque los objetos se commensuran con sus actos (no hay más acto que objeto, ni más objeto que acto). Dado que en la vía racional hay un progreso de conocimiento respecto al abstracto, tiene que haber una relación del abstracto con las tres fases posteriores y entre ellas. Esta relación tiene lugar por medio del implícito. ¿Qué es lo implícito? Es lo que está oculto en un objeto pero que señala a algo posterior que debe ser conocido en una siguiente operación. Explicitar es, por tanto, sacar a la luz, es decir, conocer lo que en la anterior operación se entreveía. Siendo más estrictos debemos decir que solo cuando se ha explicitado se puede detectar el implícito de la operación anterior. En cualquier caso, para Polo profundizar en lo real (desde un abstracto) es obtener más conocimiento respecto de dicho abstracto y esto implica que hay una conexión entre las fases.

Las operaciones de concebir, juzgar y fundar han sido tratadas a lo largo de la historia de la filosofía (en este sentido Polo no es original porque las tres han sido ampliamente usadas) de modo desigual. La filosofía clásica ve las tres operaciones en el mismo orden que Polo (orden gnoseológico, primero se percibe, luego se juzga y después se funda; y también en el orden metafísico,

primero fundar, luego juzgar y, por último, concebir) mientras que en la filosofía moderna se aprecia en algunos autores una importante alteración entre el concepto y el juicio. Para Kant y para Hegel el juicio es anterior al concepto y el concepto es, metafísicamente hablando, superior al juicio. La postura de Polo es más próxima a la filosofía clásica, pero tiene importantes diferencias que en este trabajo solo se pueden indicar.

Ahora presentamos brevemente las operaciones. La primera operación es el concepto. ¿Qué se conoce de más en el concepto gato respecto del abstracto gato? Su diferencia intrínseca, lo que hace que el concepto gato (concepto, en el sentido que estamos diciendo no debe ser entendido como una definición o una noción) sea real. Para Polo, en el concebir se devuelve la diferencia implícita en el abstracto a la realidad. En Aristóteles concebir es devolver la forma (conocida como abstracto) a la causa material que es el *topos* de la realidad. No es el mismo estatuto de la forma en la mente (como abstracto) que en la realidad (como causa formal).

La segunda operación es el juicio. En el juicio se avanza en el conocimiento de la realidad del concepto. En el concepto sabemos que el gato es real como sustancia pero desconocemos cómo es el gato. Puede parecer paradójico, ¿acaso no conocemos el gato real a través del abstracto? Lo cierto es que en el abstracto solo tenemos un conocimiento ideal del gato, precisamente, el gato sacado de la realidad. En el juicio se explica de qué modo es real el gato, si es blanco o negro, grande o pequeño, es decir, el cumplimiento del orden por parte del concepto. Podemos decir que en el concepto conocemos que ‘el gato es’ sin más, mientras que en el juicio se conoce el modo en el que es (‘el gato es blanco’). Polo dice que el juicio es la explicitación del orden. El orden es el modo de darse de las sustancias reales. Las sustancias reales son conocidas a nivel del concepto mientras que su forma de ser real es conocida en el juicio. La sustancia real gato no es al margen del cumplimiento del orden, siendo de color blanco, pero lo primero (la sustancia real) es conocido en el concepto y lo segundo (el color blanco) es conocido en el juicio.

La tercera operación es la base. En esta operación se explica el fundamento que basa. La base certifica que lo conocido a través del concepto y del juicio es real y no algo meramente pensado. La base no aporta contenido temático al juicio pero lo fundamenta como real. En este sentido Polo comparte

con la filosofía clásica que la verdad del conocimiento se da en el juicio, en cuanto que en esta tercera operación solo se explicita el fundamento.

También añadimos que, entre operación y operación, se requiere un hábito intelectual que permite el paso a la siguiente operación. Polo denomina estos hábitos como el hábito conceptual, el hábito judicativo y el hábito de la ciencia. No es necesario desarrollar más estos temas ya que con lo expuesto tenemos una referencia importante para poder hacer las comparaciones oportunas con la vía negativa.

### 3. Primera formulación de la negación

Retomamos la negación para realizar una primera definición con la que adentrarnos en esta materia. Ya hemos visto que el hábito abstractivo niega la suficiencia del abstracto para saturar la inteligencia. El hábito, al iluminar el acto lo despega del abstracto y se comienza a conocer la pluralidad de abstractos. De esta pluralidad se va a servir Polo para desarrollar una noción importante en la negación que es la totalidad.

El conocimiento de un abstracto llena el acto y deja fuera (sin pensar) el resto de abstractos. Ni siquiera tiene un sentido preciso lo que pueda significar el resto de abstractos (insistimos en que en un individuo los abstractos no se repiten ni son el mismo abstracto). Por lo tanto, la noción de todo es impensable desde la operación de la abstracción. La noción de todo aparece en una operación diferente a la abstracción, precisamente en la prosecución cuando la inteligencia se eleva y se ve capaz de hacerse con una diversidad de abstractos. Vemos que la negación, en estado naciente, está ligada a la noción de todo, o lo que es lo equivalente, a la pluralidad de los abstractos.

Antes de seguir con la negación, hay un aspecto del pensamiento que conviene destacar. Según Aristóteles, hay actos transitivos (como construir una casa) y actos cognoscitivos. Los primeros se caracterizan porque no poseen el fin. Si construyo la casa, la casa no está hecha. Los actos cognoscitivos, al contrario, poseen el fin mientras lo realizan. Veo y poseo lo visto. No hay que esperar entre su realización y su posesión. La comparación de estos dos actos nos permite descubrir una característica importante de los actos cognoscitivos que es su constancia. Mientras tiene lugar el movimiento transitivo que va

transformando la sustancia, el acto cognoscitivo, la abstracción, no puede asirlo porque necesita una detención, un tiempo sin cambio. Esto pone de manifiesto la constancia del acto cognoscitivo. En la abstracción no hay variación, si se abstraer gato se conoce gato de forma constante. Para detectar el cambio se requiere un nuevo acto de abstraer. De acuerdo a esta constancia del abstracto se puede decir que el gato abstraído es lo mismo que el gato abstraído y que lo conocido es lo mismo que lo conocido. En el objeto pensado no hay lugar para el movimiento y eso se traduce en una propiedad de los objetos pensados que es su mismidad. Esta es una característica del objeto pensado en el que Polo incide al describir las características del objeto mental. Los distintos abstractos gato, perro pugnan por la mismidad que solo puede conferirse a uno de ellos (trayendo de nuevo a Anaximandro), expulsando a los otros abstractos. Tampoco se transfiere la mismidad a los actos sucesivos de conocer. La mismidad no es la identidad, ni tampoco la sustancia. Un nuevo acto de conocer da lugar a un nuevo abstracto (su comparación con otro abstracto del mismo individuo es lo que nos permite hacernos cargo del envejecimiento). La mismidad es una nota del acto de conocer: lo conocido es lo mismo que lo conocido y este estatuto no es compatible con una pluralidad de objetos, es decir, no se puede abstraer perro y gato a la vez, la operación de la abstracción no puede.

La negación es la operación que elevada sobre los abstractos permite conectarlos. Al negar (suprimir) lo que diferencia al perro del gato la inteligencia recupera la mismidad con el objeto general animal. Animal como perro es lo mismo que animal como gato. En la negación (o generalización) la inteligencia pugna con la pluralidad de abstractos en cuanto que la inteligencia como prioridad es, a nivel de la abstracción, incapaz de hacerse cargo de ellos y, al vencer la inteligencia, ejerce una nueva operación que se hace con dicha pluralidad como con un todo. Dicho objeto lo llamamos objeto general.

### **Primeras manifestaciones de la negación en la filosofía**

En la historia de la filosofía encontramos una huella temprana de esta operación. Heráclito dice, según Aristóteles, que “Las cosas en conjunto son todo y no todo, idéntico y no idéntico, armónico y no armónico, lo uno nace del

todo y del uno nacen todas las cosas”<sup>1</sup>. Heráclito propone una armonización de los opuestos que tiene como resultado una unificación. El todo de Heráclito es equivalente al conjunto. Solo hay totalidad cuando hay una reunión de cosas que suponen un límite respecto las cosas que se hallan fuera. Lo más interesante es cuando Heráclito dice que ‘lo uno nace del todo’. Aquí tiene lugar una declaración habitual de la negación. De la elevación del abstracto en el que aparece la pluralidad-totalidad nace la relación de esa pluralidad que es su unificación, su unidad. La segunda parte de la frase ‘del uno nacen todas las cosas’ tiene que ver con la generalización en cuanto que es su retorno, pero esto se expondrá en los próximos capítulos. Hay otro texto de Heráclito, citado por Sexto, en el que dice: “Por tanto es necesario seguir lo común; pero, aunque el Logos es común, la mayoría vive como si tuviera una inteligencia particular”<sup>2</sup>. Aquí aparece la noción de Logos como lo común, lo que se comparte y como contraposición está la inteligencia particular que se opone al Logos común. El Logos es lo que permite unificar la pluralidad de los opuestos y salir de las posiciones particulares. El Logos es equivalente al uno del que nacen todas las cosas.

En Parménides, la negación tiene una posición algo paradójica. En un texto dice: “Pues bien, yo te diré (y tú, tras oír mi relato, llévatelo contigo) las únicas vías de investigación pensables. La una, que es y que le es imposible no ser, es el camino de la persuasión (porque acompaña a la Verdad); la otra, que no es y que le es necesario no ser, esta, te lo aseguro, es una vía totalmente indiscernible; pues no podrías conocer lo no ente (es imposible) ni expresarlo”<sup>3</sup>. Parménides establece dos caminos, el del ser y el del no ser. El primero es el camino de la verdad mientras que el segundo es un camino intransitable, es decir, el camino de la falsedad para quien lo ande. El ser de Parménides es “(...) ingénito, (...) también imperecedero, entero, monogénito, inmóvil y perfecto”<sup>4</sup>. Se trata de un bloque en el que el movimiento y la pluralidad han sido

<sup>1</sup> Kirk G.S., Raven J.E. & Schofield M., *Los filósofos presocráticos I*, Gredos, Madrid 1983<sup>2</sup>, n. 203. En adelante, Kirk et al, *Los filósofos presocráticos I*.

<sup>2</sup> Kirk et al, *Los filósofos presocráticos I*, n. 195.

<sup>3</sup> Kirk G.S., Raven J.E. & Schofield M., *Los filósofos presocráticos II*, Gredos, Madrid 1983<sup>2</sup>, n. 291. En adelante, Kirk et al, *Los filósofos presocráticos II*.

<sup>4</sup> Kirk et al, *Los filósofos presocráticos II*, n. 295.

expulsados y, por tanto, no hay espacio para la negación. El ser parmenídeoatura el pensamiento, lo llena hasta tal punto que es imposible ejercer una nueva operación. De hecho, Parménides rechaza esa vía, ‘pues no podrías conocer lo no ente’, como un posible acceso a la verdad. Se puede decir que Parménides no acepta la negación como una operación de conocimiento válida porque el saber, como tal, es pura afirmación sin resquicios ni grietas. Sin embargo, este saber que propone Parménides es divino (se lo propone una diosa) y no se encuentra al alcance de los hombres porque el hombre no puede evitar la pluralidad ni el movimiento en su vida práctica. Parménides separa la pluralidad y el movimiento del ser, convirtiendo el ser en un monolito, pero para la vida práctica (de los hombres) esa verdad del ser es completamente inútil, y es claro que el hombre necesita vivir. Parménides dice, respecto del ser, que “(...) es correcto que lo que es no sea imperfecto; pues no es deficiente —si lo fuera, sería deficiente en todo. (...). En consecuencia, ha recibido todos los nombres que los mortales, convencidos de que eran verdaderos, le impusieron: nacer y perecer, ser y no ser, cambio de lugar y alteración del color resplandeciente”<sup>5</sup>. Parménides propone un ser unificador y, por tanto, pensado con una operación negativa, pero esta unificación es realizada por los hombres que no pueden alcanzar la sabiduría de los dioses (el camino de la verdad). En Parménides la negación es un conocimiento inferior que se encuentra al nivel de la opinión. Para el hombre, el ser es inabordable (inasible) y para hacerse con ello no tiene más remedio que trocearlo en pluralidades, lo cual permite, como parte positiva, abrirle el espacio de realizar su vida y en contraposición, como parte negativa, la pérdida del saber verdadero (divino). También podemos decir que Parménides a través de la negación logra salvar las apariencias, dado que su doctrina del ser no tiene apoyo en los sentidos e incluso se opone a lo que los sentidos nos ofrecen. Parménides, además, rechaza el conocimiento sensible, debido a su pluralidad inherente, como un acceso válido a la verdad.

Empédocles también trata de resolver el problema de la unidad-pluralidad tratando de dar razón y proseguir la solución parmenídea. “Un doble relato te voy a contar: en un tiempo ellas (i. e. las raíces) llegaron a ser sólo uno a partir de una pluralidad y, en otro, pasaron de nuevo a ser plurales a partir de ser

<sup>5</sup> Kirk et al, *Los filósofos presocráticos II*, n.299.

uno; dúplice es la génesis de los seres mortales y doble su destrucción. A la una la engendra y la destruye su reunión y la otra crece y se disipa a medida que nacen nuevos seres por separación<sup>6</sup>. Empédocles sitúa su planteamiento en un nivel de relato-tradición, tal como si él lo hubiera recibido de otros. No lo pone al mismo nivel de Parménides, no se habla de dioses, pero tampoco es expuesto como una aportación personal. En este texto se habla de dos relatos que contienen dos movimientos dentro de su cosmogonía. El primer relato, muy breve, solo dice que al inicio hubo una pluralidad de la cual se llegó a la unidad. En el segundo se explica el estado actual del mundo con toda su diversidad. Empédocles se mueve en sus dos relatos en la operación de la negación. En el primer relato (unificación de la pluralidad) da razón de Parménides, más bien de su monismo, aunque perdiendo algunas de sus características (ya no es ingénito y es afectado por el movimiento), mientras que en el segundo relato aparece una pluralidad cuyo sustrato son los cuatro elementos<sup>7</sup>. Empédocles no admite explícitamente una unidad última en el segundo relato (lo último son los cuatro elementos), pero sin embargo está implícito cuando dice “Todos ellos son iguales y coetáneos, aunque cada uno tiene una prerrogativa diferente y su propio carácter, y prevalecen alternativamente, cuando les llega su momento. (...) Sólo ellos existen, pero penetrándose mutuamente, se convierten en cosas diferentes en momentos diferentes, aunque son continuamente y siempre los mismos”. Hay cuatro elementos irreductibles pero que están penetrados unos en otros, lo cual apunta a una relación superior de los cuatro elementos que los domina y en el cual se manifiestan uno u otro elemento.

En Leucipo y Demócrito se observa otro giro frente a los primeros principios. Estos filósofos afirman que los átomos son los principios últimos de la naturaleza. “Estos (sc. Leucipo, Demócrito, Epicuro) decían que los primeros principios eran infinitos en número y creían que eran átomos indivisibles e impasibles debido a su naturaleza compacta y su carencia de vacío; afirmaban

<sup>6</sup> Cfr. Kirk et al, *Los filósofos presocráticos II*, n. 348.

<sup>7</sup> Cfr. Kirk et al, *Los filósofos presocráticos II*, n. 349.

<sup>8</sup> Kirk et al, *Los filósofos presocráticos I*, n. 349.

que su divisibilidad les venía del vacío existente en los cuerpos compuestos...”<sup>9</sup>. Este nuevo enfoque propone, en contra de los expuestos anteriormente, que el principio último es una pluralidad. Para Demócrito lo uno es la realidad mientras que lo principal es la pluralidad. Respecto a la negación esto es una inversión del unificador con lo unificado. Esto plantea un problema de jerarquía dentro de la negación. ¿Qué es mayor, el unificador o los unificados? Para Leucipo y Demócrito los unificados. Desde lo que ya hemos planteado en este trabajo se puede afirmar que es superior el unificador, los objetos generales sobre los particulares.

Con los sofistas hay un uso de las operaciones negativas que marcan un nuevo rumbo en la filosofía. “(...) también Protágoras pretende que el «hombre es medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son y de las que no son, en cuanto no son», designando con «medida» al criterio y con «cosas» a las «realidades», de modo que en teoría afirma que el hombre es el criterio de todas las realidades, de las que son, en cuanto son y de las que no son, en cuanto no son”<sup>10</sup>. Protágoras deja a un lado la naturaleza y cualquier principio que pueda unificar su pluralidad. En cambio, ahora se pone en el centro al hombre y lo que gira alrededor, la pluralidad, son las cosas. A falta de un unificador universal se propone cada hombre como unificador. Este cambio permite introducir la pluralidad dentro del discurso. Si la verdad es un primer principio, el discurso fundado en la verdad no admite un desarrollo ulterior. Si la verdad se basa en el hombre, es el hombre el que decide sobre el conector más conveniente sobre las cosas. De hecho, no hay ningún impedimento para proponer una pluralidad de conectores que permitan el desarrollo del discurso. El gran inconveniente es la pérdida de universalidad. Si dos hombres no comparten los mismos conectores entonces no es posible el acuerdo salvo que uno de los dos renuncie a los suyos para aceptar los del otro. Esto va a dar lugar a la Retórica como el gran instrumento o técnica para lograr imponer mis criterios frente a los demás en los asuntos de la vida pública. Lógicamente, si no hay vencedor el diálogo se hace imposible dando lugar a la incomunicación

<sup>9</sup> Kirk G.S., Raven J.E. & Schofield M., *Los filósofos presocráticos III*, Gredos, Madrid 1983<sup>2</sup>, n. 557. En adelante, Kirk et al, *Los filósofos presocráticos III*.

<sup>10</sup> *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, Gredos, Madrid 1996, Protágoras, A, n. 14, 100.

(se puede compartir las palabras, la misma lengua, pero no las ideas que se vehiculan a través de ellas).

Otro sofista importante es Gorgias de Leontinos. Sexto Empírico nos dice que “Gorgias de Leontinos pertenecía al mismo grupo que aquellos que han eliminado el criterio, pero no por sostener un punto de vista parecido al de los seguidores de Protágoras. En efecto, en el libro intitulado *Sobre lo que no es o sobre la naturaleza* desarrolla tres argumentos sucesivos. El primero es que nada existe; el segundo, que, aún en el caso de que algo exista, es inaprehensible para el hombre; y el tercero, que, aun cuando fuera aprehensible, no puede ser comunicado ni explicado a otros”<sup>11</sup>. De primeras, Gorgias se sitúa en las antípodas de Parménides con la existencia exclusiva de la nada. Se puede decir que Gorgias rechaza la unificación en el ser. No existe el conector y las cosas son en su pluralidad e instantaneidad, sin ningún tipo de consistencia. En un segundo paso, dice que si hubiera unificador este no podría ser conocido por el hombre, es decir, que sería algo extra mental sin ningún tipo de paralelo en la esfera del conocimiento. Y en un tercer paso afirma que si pudiera ser conocido no cabría lenguaje sobre ello. Con ello afirma que, si el hombre estuviera a la altura del unificador, la pluralidad propia del lenguaje no permitiría referirse a dicho principio. La postura de Gorgias, de mayor envergadura metafísica que la de Protágoras, desemboca, en cualquier caso, en un estado de la filosofía similar al de Protágoras. No caben discursos basados en la verdad porque esta o no existe, o es inverificable o es incomunicable. Por lo tanto, para los asuntos de la vida pública cada individuo tiene que desarrollar su propio discurso y defenderlos en la plaza pública con la mayor destreza de la que sea capaz.

## Confusiones en las vías prosecutivas

También queremos empezar a mostrar desde Heráclito como se da esa confusión de las vías prosecutivas que denuncia Polo. “Este cosmos [el mismo de todos] no lo hizo ningún dios ni ningún hombre, sino que siempre fue, es y será fuego eterno, que se enciende según medida y se extingue según medida”<sup>12</sup>

<sup>11</sup> *Ibidem*, Gorgias, B, n. 3, 175-176.

<sup>12</sup> Kirk et al, *Los filósofos presocráticos I*, n. 217.

o este otro “Todas las cosas se cambian recíprocamente con el fuego y el fuego, a su vez, con todas las cosas, como las mercancías con el oro y el oro con las mercancías”<sup>13</sup>. Antes vimos que, en Heráclito, el principio unificador es el Logos, sin embargo, ahora afirma que es el fuego el que unifica todas las cosas. ¿Se pueden tratar de dos principios que no sean unificables? Entonces, en ese caso, ¿cuál de ellos es superior? De cualquier modo, la unificación es propia de la vía negativa, no de la vía racional. Es decir, en Heráclito se llega al Logos por la vía negativa (como unificación), lo que es conforme a lo propuesto por Polo, pero también llega al fuego como primer principio por vía de la unificación, es decir, por la vía negativa y aquí se da una confusión de niveles. Heráclito pretende pensar el fundamento con operaciones negativas. Esta confusión ya tiene lugar en Tales al poner el agua como primer principio, pero es con Heráclito donde aparece con más claridad al desarrollar los dos principios, el Logos y el fuego, como primeros.

En Parménides ya hemos visto que no se da esa unificación entre el fundamento y la negación en el verdadero saber, salvo en los hombres que no pueden evitar ese error para poder vivir. Sin embargo, en Parménides hay una confusión patente que conviene resaltar. Parménides dice “Pues lo mismo es ser pensado y ser”<sup>14</sup>. Es difícil hacer conciliar las características del ser expuestas más arriba con el pensamiento que es cambiante, incapaz de vencer el sueño y de un alcance muy limitado. Esta frase de Parménides es incompatible con el pensamiento humano y, por tanto, no puede referirse a otra cosa que al pensamiento divino. Siendo divino el pensamiento y estando a la altura del ser, Parménides afirma que el ser y el pensamiento son lo mismo. Lo mismo, la mismidad es, sin embargo, una nota del pensamiento (humano), de la objetualidad. Desde Polo, Parménides está pensando el ser desde la abstracción: el ser es lo mismo que el ser, o como dice aquí Parménides el ser es equivalente al pensamiento como mismidad. Lo mismo es el objeto pensado. Parménides piensa el fundamento (el ser) en el nivel de la abstracción y rechaza la prosecución (el movimiento y la pluralidad) salvo como un conocimiento inferior. En Parménides la confusión entre las dos vías tiene lugar antes de la separación de

<sup>13</sup> Kirk et al, *Los filósofos presocráticos I*, n. 219.

<sup>14</sup> Kirk et al, *Los filósofos presocráticos II*, n. 292 (en la nota 149 en n. 291).

las vías, es decir, en su comienzo, en la abstracción y provoca una paralización de la filosofía. Parménides retrocede frente a la unificación negativa de Tales y pone un candado (divino) a la abstracción clausurando la filosofía: el pensamiento no es capaz más que de la abstracción.

Empédocles da un nuevo paso en la confusión de las vías prosecutivas. No se trata de pensar los primeros principios con la operación negativa en donde no se distingue significativamente de los autores que ya hemos comentado (nos parece que Empédocles utilice con mayor extensión un lenguaje generalizante, pero el fondo es similar), sino más bien en que Empédocles es el primero que trata de dar con las causas de algo. ¿Por qué Empédocles tiene la necesidad de dar explicación de su cosmogonía? Porque su mundo tiene dos fases distintas y sucesivas, y tiene que dar alguna razón de esta pluralidad fundamental. Es posible que este exponer las causas del cosmos es lo que le permitiera presentar su planteamiento desde un nivel menos divino que el de Parménides o Heraclito. En esta dirección, el descubrimiento de la causalidad permite un retroceso de la deidad porque la necesidad de invocarla aparece en un momento anterior (en Parménides la deidad ha sido necesaria en su inicio para poder recorrer el camino que propone). Con Empédocles el amor y el odio son la causa de los estados del cosmos. Pero estos estados del cosmos son situaciones en las que se encuentra en diferentes momentos, situaciones objetivas o, al menos, objetivables. Aquí aparece la causalidad como conexión de objetos. Si la causa es la explicación del paso de un objeto a otro, la causalidad es tratada en el nivel del pensamiento. La causa es una razón. Por ello no es de extrañar el uso, por Empédocles, de los términos amor y odio claramente antropológicos, aunque no habría diferencia si hubiera utilizado los términos atracción y repulsión más usados en la ciencia actual. La confusión que introduce Empédocles, desde el enfoque poliano que estamos mostrando, consiste en que la causalidad hay que descubrirla en la vía de la razón y no en la vía de la negación. Empédocles propone la causalidad en el nivel de la negación como conector de objetos. Para Polo la causalidad es física y como tal no se mezcla con lo pensado. Para remarcar más nítidamente su posición, Polo más que de causalidad habla de concausalidad. Las causas nunca se dan separadas sino imbricadas unas con otras, es decir, como concausas. Por otra parte, si las causas físicas aparecieran de forma individual no habría forma de distinguirlas del objeto

mental. Por tanto, podemos decir que con Empédocles se introduce un nuevo conector, la causalidad, distinto del de la fundamentalidad, pero también presentado en el mismo nivel de la operación negativa.

Otra confusión de las vías prosecutivas es la explicación que dan Leucipo y Demócrito del movimiento. “Demócrito sostuvo la misma teoría que Leucipo sobre los elementos, (lo) pleno y (lo) vacío..., hablaba como si las cosas existentes estuvieran en constante movimiento en el vacío; (...)”<sup>15</sup>. El movimiento va a ser el paso de lo lleno (átomo) hacia donde está el vacío. El movimiento se describe en relación al par lleno-vacío. Los átomos se mueven porque existe un vacío que admite ser ocupado. Esta explicación es negativa, donde el conector es el movimiento, que permite el paso a los estados vacío o lleno.

#### 4. Conclusiones

Después de lo expuesto en este capítulo, la propuesta de Polo es clara. Hay dos vías de conocimiento divergentes que no se confunden (ni se mezclan aunque puedan unificarse). Además, en la historia de la filosofía se han usado ambas líneas aunque no de una manera coherente, es decir, pasando de forma inadvertida de una línea a otra, y teniendo preferencia por una de ellas frente a la otra. Se ha intentado mostrar los dos caminos divergentes que nacen a partir de la abstracción: la razón que busca conocer más realidad del abstracto que es un objeto pensado, y la negación que parte de una pluralidad de abstractos y que trata de hacerse con ellos como un todo (el objeto general). Resaltamos que, aunque las dos vías parten de la abstracción, sin embargo, en su comienzo hay una neta distinción. La razón parte de un único abstracto y dirige la mirada hacia el exterior del pensamiento, hacia lo real físico o exterior. La negación parte de varios abstractos y no dirige la mirada hacia ninguna parte, sino que se eleva desde el pensamiento para ampliar el rango de sus objetos. Una vez desarrollada la capacidad de generalizar, ahora la inteligencia puede hacerse con abstractos por una parte y con pluralidades de ellos por otra parte. Se trata, por tanto, de una ampliación del rango de objetos.

<sup>15</sup> Kirk et al, *Los filósofos presocráticos III*, n. 565.

También se ha empezado en este tema a mostrar la confusión de las dos vías que se ha dado en la historia de la filosofía, y que se da justamente en su inicio. La filosofía griega trata de pensar el fundamento (de lo real físico) pero lo intenta ejerciendo la vía negativa. Esto va dar lugar a una logificación del fundamento, es decir, tratar de dar una solución pensada a un problema físico real. Recordamos que en el estado de la filosofía griega se acepta (mayoritariamente) una distinción clara entre lo pensado y la naturaleza (aunque en esta etapa, esta distinción es hecha sin ningún tipo de actitud crítica propia de la filosofía moderna) pero, no obstante, ya comienzan a aparecer nociones como la de *ápeiron* de Anaximandro (que proceden de la vía negativa) que tratan de tener un alcance físico y, lo que va a tener mucha mayor trascendencia, buscan encontrar el fundamento real de la naturaleza utilizando una vía negativa o dando una solución mental. En esta misma línea se empieza a proponer la teoría de la causalidad. Se puede decir, desde el planteamiento propuesto en esta obra, que a esta altura de la filosofía aparecen dos ideas generales (en este caso confusiones de la vía racional y la negativa) que van a tener mucho recorrido en la historia de la filosofía: las ideas generales del fundamento y de la causalidad.

## Advertencia sobre las pluralidades

En esta investigación, como ya se ha podido comprobar, el tema de la pluralidad es de gran importancia. Con ello no se quiere decir que toda reducción de la pluralidad es realizada por la negación. La negación no monopoliza el tema de la pluralidad. También se da la pluralidad al nivel de la abstracción. Dentro de cada abstracto se da una pluralidad de notas (tamaño, colores, forma, etc.) y su unificación no tiene lugar en el nivel de la generalización. Es evidente que no es lo mismo unificar unas notas como un abstracto que unificar varios abstractos en un nivel superior. La unificación que tiene lugar en la negación tiene unas características propias que son las que se quieren poner de manifiesto en esta investigación. Por otra parte, no se niega que haya otros tipos de pluralidades que caigan fuera del campo de la negación y que no están, por tanto, en el centro de interés de este trabajo.



# Capítulo 3. La negación en la filosofía griega

Ya hemos visto en el capítulo 2 que se puede observar el uso de la operación de la negación desde el inicio de la filosofía cuando intentan encontrar los primeros principios del universo. En este estadio de la filosofía ya se tiene un interés por encontrar la unificación de la pluralidad, pero no encontramos ningún desarrollo sistemático, tal vez por la escasez de material que nos ha llegado de esos autores. Es Platón el primer filósofo donde encontramos una utilización muy amplia de la negación y con un mayor alcance temático. Aunque es claro que Platón no tiene un interés específico en la negación como tal pero, sin embargo, la negación tiene un papel relevante en varios temas de investigación que Platón expone en sus diálogos. Por otra parte, Aristóteles continúa utilizando la generalización para desarrollar su visión sistemática del mundo. También añadimos que Aristóteles esboza una primera teoría del conocimiento pero, aunque desarrolla con más detalle el conocimiento sensible, sin embargo no lo continúa al mismo nivel en el conocimiento inteligible.

## 1. La negación en Platón

Platón tiene un papel destacado en el desarrollo de la negación, no tanto porque se lo plantee de forma explícita, sino por los problemas que trata de resolver, en los que tiene una amplia presencia esta operación. La aportación de Platón a la negación la presentamos fundamentalmente por medio de su

solución al problema de la existencia del no ser, la dificultad de la unificación de la multiplicidad y su método de división (*diaíresis*) utilizado para la obtención de definiciones. En Platón, estos tres problemas están conectados también a su propuesta ética: su ideal de conseguir una vida buena le lleva a buscar el saber, lo cual se concreta en la definición. En la búsqueda de la definición se utiliza la división como método para conseguir el saber. Tanto la definición como la división conllevan la aparición de la multiplicidad y la dificultad para encontrar una unificación de esta multiplicidad (la definición es la esencia de una realidad que da razón de su aparición en múltiples objetos). La cuestión del no ser se presenta al buscar la definición del sofista y tratar de compaginar el ser parmenídeo (base de la verdad) y la pluralidad.

Antes de empezar con estos temas enlazamos con la negación tal como la descubrimos en su inicio, es decir, en la totalidad. Además veremos otros aspectos de la filosofía de Platón en los que se nota un claro uso de la negación.

## 1.1 La totalidad

En el capítulo anterior hemos establecido que el hábito abstractivo con el que se inicia la generalización arranca al tratar de totalizar los abstractos. Se han visto algunos filósofos griegos donde se detecta un intento de totalización. En Platón también se encuentra la totalización aunque ligada a otros intereses. En el *Ion*, la totalización aparece de manera colateral, pero a la vez de forma significativa. Sócrates, hablando con Ion sobre en qué versa el conocimiento de las rapsodias, dice que es evidente que no va sobre el arte de la navegación ni de la construcción pues los rapsodos no saben construir naves ni navegar. La pregunta es, si el arte de las rapsodias es un conocimiento ¿de qué va este saber si no abarca todo el conocimiento? En Platón la totalidad aparece en su afán de delimitar o acotar las realidades en las que está buscando una definición.

En el *Laques* se perfila de forma más descriptiva el porqué de la totalidad en Platón: una definición de un concepto no se refiere a la mera descripción de algunos ejemplos. Al investigar acerca de la valentía, Sócrates no pregunta por casos de valentía sino por la valentía misma. La definición es válida cuando tenemos un conocimiento de esa realidad que se adapta a la totalidad de los casos. Una definición que se basa en la descripción de unos casos puede dar

una idea de esa realidad, pero también indica que se desconoce lo que verdaderamente es la realidad que se está investigando.

En Platón, la totalización es consecuencia del afán de encontrar una definición que integre todos los casos en los que participa lo definido, pero en el *Sofista*, la totalización surge al margen de la definición. Platón quiere mostrar que el (verdadero) uno no puede tener partes ya que en ese caso surgen aporías irresolubles. Si el uno coincide con la totalidad, tenemos, por una parte, que si el uno y el ser son distintos entonces la totalidad es más amplia que la unidad porque abarca la unidad y el ser. Por lo tanto, en este caso, la totalidad no puede ser una, porque, al menos, incluye la unidad y el ser. Pero si la totalidad no incluye el ser, entonces resulta que hay una totalidad existente que carece de ser, es decir, hay un ser (la totalidad) que no tiene ser. Platón está buscando en el ser un primer principio (ahora no se trata de una definición abarcante) al modo de los primeros filósofos, totalizador de toda la realidad, pero se encuentra con el inconveniente del principio de unificación: si el uno es, entonces tanto el uno como el ser son uno y, por lo tanto, tenemos una dualidad que es refractaria a la unificación. El drama de Platón procede de su mayor dependencia del ser parmenídeo (total e inmutable) que del principio heraclíteo del puro movimiento, el cual también tiene un importante peso dentro de su filosofía.

No pretendo resolver estas difíciles cuestiones de Platón, pero sí mostrar como la totalidad no es ajena a su investigación y, además, que la razón de esta motivación se ancla en su deseo de conocer la definición o esencia de ciertas realidades. Recordemos que la totalidad surge en la negación al hacerse cargo de la pluralidad de los abstractos. El objeto general animal está correctamente definido si contiene todos los casos de los posibles animales y deja fuera todos aquellos objetos que no sean animales. El poder de la generalización reside en ser capaz de agrupar diversas pluralidades en conjuntos que simplifican el lenguaje al estar caracterizados de una forma precisa.

## **1.2 La definición y el método de la división. La caracterización del objeto general: la semejanza**

Uno de los motores de la investigación en Platón es la adquisición de la sabiduría, saber qué son las cosas. El arranque del método socrático por el cual se alcanza conciencia de la propia ignorancia es el estado necesario para conseguir un saber riguroso. El método supone un avance a través de verdades más simples y accesibles, ya que si se da por sentado una tesis que no ha sido suficientemente analizada se corre el riesgo de que el error impida alcanzar la meta. La búsqueda de la definición en Platón está presente en gran número de sus diálogos porque parte de sus contenidos es esclarecer la esencia de ciertas realidades. Por ejemplo, en el *Hipias Mayor* Platón busca la definición de la belleza. En el comienzo de este argumento reduce la belleza a lo sentido por la vista y por el oído. Si algo visto es bello y algo oido es bello, la causa de la belleza no puede provenir de lo específico de la vista ni del oído sino de algo común a ambos. Esta comunidad que se quiere descubrir es una unificación que permite discernir los casos que dependen de ella. El criterio que va a servir para la unificación es la semejanza. En este texto, Platón habla de lo idéntico en los diversos casos o de lo que es común entre ellos. La generalización es la superación del aislamiento de los abstractos al percibir notas comunes que permiten agruparlos.

Sin embargo, Platón al tratar de utilizar el método de comunidad o de la semejanza se encuentra con algunas dificultades. Efectivamente, hay realidades que no se conservan cuando pasan de la comunidad a la individualidad o vice-versa. El ejemplo de que cada ‘uno’ por separado es impar mientras que ‘uno’ y ‘uno’ reunidos es par. Se trata de una cualidad que se pierde en el paso del individuo a la comunidad. Esto indica que no siempre es posible unificar porque en la unificación se pierde el carácter buscado. De alguna manera esas realidades no permiten la definición por semejanza. En el *Hipias Mayor*, sin embargo, Platón rechaza que la belleza sea de este tipo de realidades, aunque no sea capaz de ofrecer una razón de su elección. Este problema de la unificación aparece porque Platón está haciendo una generalización por reunión de varios, lo cual es incorrecto. La generalización no es una reunión de agregados (el uno que se junta con otro uno forman dos) sino una unificación por algo común. Cuando, del perro y el gato, generalizamos animal no estamos

juntando el perro con el gato, sino diciendo que el perro es igual al gato como casos de animal. Si juntamos un perro y un gato no sale un animal sino solamente un perro y un gato. El criterio de semejanza que tiene lugar en la generalización no es un criterio de agregación sino de unificación.

Platón quiere encontrar la esencia de las cosas, pero se da cuenta de que el camino no es fácil. El primer método que usa es preguntar a los que saben, pero se lleva una decepción al descubrir una gran ignorancia porque ya no solo no saben lo que son las cosas sino, que incluso, además tienen conocimientos erróneos sobre esos temas. Platón acude a los sofistas (los que se declaraban sabios en su tiempo) y las respuestas que recibe le dejan más bien preocupado por ofrecer soluciones que son totalmente inaceptables para él. Un ejemplo lo podemos encontrar en la investigación de la noción de justicia que tiene lugar en el *Gorgias*. Esta ignorancia le empuja a desarrollar un modo riguroso para alcanzar la verdad porque ha tenido la oportunidad de experimentar en repetidas ocasiones que el saber no es fácil de hallar. Este es el marco en el que Platón desarrolla el método de la división, como una forma sistemática de apartar el error de la investigación. En el *Fedro*, Platón presenta dos condiciones que debe incluir una investigación seria sobre la esencia de los objetos. El primer requisito es encontrar una comunidad o una determinación que permita reunir en torno a ella. Esta condición ya nos ha aparecido anteriormente. El segundo requisito es que la división tiene su interés cuando la esencia de un objeto no coincide con todo el campo de una esencia conocida. En caso de coincidencia entonces ya habríamos encontrado la definición. La división parte las nociones en campos más reducidos que pueden ser identificados con la definición. El problema de la división es el criterio que se utiliza para hacer el corte. Platón afirma que este criterio no puede ser cualquiera ya que existe el peligro de destruir lo que se está dividiendo. El criterio que da Platón de respetar las articulaciones naturales no es de gran ayuda salvo que ya sepas previamente la naturaleza de lo investigado. El ejemplo del cuerpo y su división en la parte derecha e izquierda puede sugerir divisiones en dos campos totalmente diferenciados y con un reparto medio entre los dos campos. Esto parece que se da cuando hacemos una división entre una parte y su negación pero, en este caso, realmente no se consigue dividir la extensión en dos partes iguales ya que, normalmente, una de las partes es más amplia que la otra (por ejemplo, si

dentro de los animales los dividio en perros y no-perros, es claro que la extensión de no-perros es mucho mayor).

Platón da alguna indicación acerca de la división, pero no consigue darle un carácter sistemático. En el *Sofista*, Platón habla de la técnica de la separación. Se puede decir que la separación es la operación contraria a la generalización. La separación es sencilla de realizar cuando previamente se ha realizado la generalización. Por ejemplo, cuando generalizamos desde perro y gato animal, es sencillo dividir animal en las especies de perro y gato. Pero si partimos de lo animal, en general, ¿cuál es el criterio para hacer una división correcta? No lo sabemos. La generalización es una operación que parte de lo más determinado a lo más indeterminado y no viceversa.

En el *Político* encontramos otra sugerencia respecto a la división. Lo primero es evitar cortes que dividan en dos partes muy desiguales, una muy grande y otra muy pequeña. Y añade que el propósito de la división, más que encontrar partes está en hallar divisiones que constituyan especies. Este es el verdadero objetivo de la división: hallar nuevas especies. La propuesta de cortar en mitades parece una propuesta sensata pero, en el fondo, no facilita en nada la división porque la extensión de un conjunto nos es generalmente desconocida.

En relación al hallazgo de las especies, en el *Fedro*, Platón es más preciso entre la relación de lo dividido y de la especie. En el fondo, el acierto de una división es que coincide con una especie. La división sucesiva en especies debe permitir, yendo de subespecie en subespecie, llegar a lo indivisible. En este caso, este método debería descubrir lo átomo. La pregunta en este momento es ¿qué es la especie o por qué se caracteriza? Platón no da una respuesta directa, pero la solución está en algunas de sus discusiones. La especie es aquello determinado por una diferencia, que en este caso la podemos poner el adjetivo de diferencia específica. En cualquier caso, hemos de subrayar que la generalización es una operación opuesta a la división. Parte de diferencias que son superadas por semejanzas que están contenidas en esas diferencias. El perro tiene una diferencia específica que lo distingue del gato (que tiene, a su vez, su propia diferencia específica). El objeto general animal se apoya en la semejanza que se encuentra en ambas diferencias específicas. Esta semejanza es un conjunto menor de notas que las que contienen las diferencias específicas

respectivas. En Platón se perfila la noción de especie, aunque el método de la división no sea la forma de encontrarlas porque la generalización procede al revés, de las diferencias a lo semejante; de las subespecies a las especies, y la división es sencillamente la vuelta de lo general a lo más específico.

## La multiplicidad frente a la unidad

El tema de la unidad y de la multiplicidad es una cuestión relevante en la filosofía griega, algo que ya ha sido tratado en el capítulo anterior. En Platón, la unidad y la multiplicidad, y las aporías que conlleva su conexión es un tema recurrente en sus diálogos que está ligado a sus investigaciones metafísicas. El *Parménides* es un diálogo en el que ensaya soluciones para explicar la relación entre la unidad y la multiplicidad. En un argumento, hablando de los números y su pluralidad, dice que si los números son, entonces hay una multiplicidad de seres y concluye que el ser está fragmentado en partes, pequeñas y grandes, y en un número ilimitado. Es una conclusión totalmente inaceptable desde Parménides que es quien está conduciendo la discusión. Para Parménides, la fragmentación ilimitada del ser en partes diminutas va en contra de la dignidad del ser (su unidad granífica) y debe ser rechazada. Recordemos que el *Parménides* es un diálogo aporético en el que no se concluye de manera satisfactoria la relación entre lo uno y lo múltiple. En este diálogo, el discurso sobre lo uno múltiple está inacabado.

Desde otro punto de vista, diferente del ser, Platón también propone la problemática de la unidad-multiplicidad desde su teoría de las ideas. Desde esta óptica, la relación entre lo uno y lo múltiple no tiene ningún tipo de dificultades. En la *República*, Platón plantea el Bien y lo Bello como el fundamento de la multiplicidad, en este caso, de la multiplicidad de las ideas. Para Platón, las ideas son la solución de la unidad de lo múltiple real. Es la idea de caballo lo verdaderamente real de caballo. Todos los caballos existentes son copias, mejores o peores, del caballo ideal. Además, la idea de caballo es única pues, en caso contrario, esas dos ideas exigirían otra idea de caballo superior. Las ideas de Platón son los unificadores que estamos planteando en la generalización. Desde esta, Platón propone ideas generales para unificar la realidad múltiple. Una confusión de Platón en este nivel es que no distingue los abstractos de las ideas generales. Las ideas de Platón tienen caracteres de los abstractos

y de las ideas generales. Otro aspecto importante que es mencionado por Platón es el de la visibilidad o inteligibilidad. Las ideas no son visibles, sino intelectables, mientras que las cosas reales son visibles. En la generalización, los unificadores o ideas generales no son visibles sino intencionales sobre los casos. La idea de animal no es realmente visible pero sí sus determinaciones en los casos de perro y gato.

Señalamos que el problema de lo uno-múltiple que Platón plantea en el *Parménides* es posterior al del desarrollo de su teoría de las ideas. De hecho, el *Parménides* es un intento fallido de aplicación de la teoría de las ideas para explicar la relación entre la unidad y la multiplicidad. En Platón, la conexión de la unidad con la multiplicidad es por la participación de una con la otra. La noción de participación será estudiada más adelante, pero la conexión del objeto general con los casos no es la participación sino algo más íntimo. La participación es una idea, y una idea no puede unir un acto con su objeto. Recorremos que el acto de conocer no es percibido en cuanto que su actividad es mostrar el objeto. Es por ello que, desde un objeto conocido, el propio acto de conocer es, sin más, incognoscible. Desde Aristóteles, más que conexión del objeto con el acto, hay que hablar de simultaneidad donde no se da la una sin la otra.

### 1.3 La existencia del no ser

El problema de la existencia del no ser aparece de forma más extensa en uno de sus últimos diálogos, el *Sofista*. En este diálogo, Platón trata de definir al sofista, tipo escurridizo que no permite ser cazado con los conceptos. Los sofistas son una especie de sabios profesores con los que Platón está en profundo desacuerdo. En muchos diálogos Platón pone como interlocutor de Sócrates un sofista en el cual se destaca la ignorancia del sofista que, él mismo, desconocía. Pero para Platón la sofística plantea unos problemas teóricos muy agudos por lo destructivo de sus consecuencias para el saber. En un diálogo de etapa intermedia, *Eutidemo*, está presente una dificultad, cuya solución para Platón no tiene ninguna duda, pero que, sin embargo, no es capaz de justificar en este diálogo. La pregunta es la siguiente: ¿Cómo es posible decir la mentira si no es posible decir lo que no es? Esta tesis sofista, claramente, se ampara en *Parménides*. La dificultad la tiene Platón porque él sí acepta la tesis de

Parménides de que la verdad es el discurso sobre lo que es. Entonces, ¿cuál es el espacio de la mentira o de la falsedad? Si el ser es y el no ser no es, el error, la falsedad (lo que no es), no tiene cabida metafísica. En esta misma línea, Platón expone las consecuencias: si no hay falsedad tampoco existe la ignorancia, lo cual va contra toda evidencia. Las consecuencias de la tesis sofista son de moledoras para la ciencia y para el vivir en general. Si no hay saber solo podemos vivir nuestra vida al margen del saber y lo que queda es guerrear cada uno con los otros por conseguir prevalecer la propia razón.

Platón encara en el *Sofista* este difícil problema de una forma directa y propone una primera aceptación del no ser. En este diálogo trata de encontrar la definición del sofista, pero este se esconde en un sistema lógico de refutación muy sólido que es el propuesto por Gorgias de Leontinos citado en el capítulo 2. Platón sugiere que la solución de esta cuestión requiere de unos recursos que están por encima de las fuerzas de los dialogantes para quienes Parménides es su maestro en la filosofía. Y esta solución está centrada sobre el no ser que, de acuerdo a Parménides, no tiene espacio en el discurso filosófico. Pero la evidencia de la pluralidad y la imposibilidad del discurso o del razonamiento con el planteamiento de Parménides, fuerzan a Platón a investigar sobre la vía del no ser. Platón se resiste a admitir el no ser ya que en este caso aceptaría la existencia de la forma ideal no-ser, en principio, bastante contradictoria, pero es consciente que, de otro modo, no es posible delimitar la sofística y, por consiguiente, combatirla.

Todo esto pone a Platón en una situación extrema. No le queda más remedio que admitir la posibilidad del no ser. Si es cierto que el *Sofista* es un diálogo de madurez, ello significa que Platón no ha encontrado ninguna vía alternativa, ni salida más o menos coherente a un problema que se levanta como opuesto a la filosofía que él ha construido. Platón, finalmente, le va a conceder naturaleza, esencia, al no ser. Al analizar el cambio que contiene algo de ser y de no ser, se da cuenta de que las cosas son un poco de ser y un mucho de no ser. Esta puerta abre el camino a la solución definitiva a encontrar la inteligibilidad del no ser. Platón identifica la diferencia con el no ser. Por tanto, tiene que aceptar que el no-ser sea una forma ideal. Ya vimos en el capítulo anterior que el planteamiento de Parménides era, de acuerdo a nuestro análisis, una fusión del ser con el pensar. Platón se ve forzado a romper este bloque

y lo que surge es la diferencia. Esta diferencia del objeto es la propia del abstracto. Desde Platón hay que rectificar lo dicho anteriormente sobre Parménides porque este no puede ver el abstracto con nitidez. En Parménides tiene lugar una identidad de lo real y el pensar, que impide al abstracto salir a la luz. La unidad esférica del ser deja de lado la diferencia en cuanto que el uno no se enfrenta con nadie del que se tenga que distinguir. La diferencia que Platón admite apunta a la pluralidad porque es vista desde la generalidad. El abstracto, sin más, ya hemos visto, no apunta a otro; es solo conocimiento de un abstracto y luego de otro sin referencia a la pluralidad.

Platón, sin embargo, tiene una dificultad que le impide avanzar. Para él, tanto la semejanza como la desemejanza son realidades (ideales) de las que participan otras realidades y además son cualidades contrarias u opuestas de tal modo que no pueden convivir juntas en cuanto que se destruyen mutuamente. Sin embargo, de acuerdo a lo que proponemos en esta investigación, la semejanza se puede dar dentro de lo desemejante, de lo diferente. La razón es que lo diferente es múltiple y esa multiplicidad contiene notas que pueden ser compartidas por realidades distintas. Desde la admisión del no ser en el ser, por tanto, de la diferencia en el pensar, se establece que la diferencia tiene más notas que la semejanza porque esta se da en su interior y solo en parte. En el *Parménides* es patente que Platón tiene muchos problemas para conciliar la semejanza con la desemejanza, pero que a la vez tiene que considerarlos en cierta unidad.

## 1.4 La dialéctica

La dialéctica es para Platón el método del conocimiento por excelencia. En la búsqueda de la verdad, el objetivo es obtener definiciones que describan la esencia de las realidades. Para ello, poco a poco, Platón ha ido perfeccionando un método que permite un uso sistemático para todos aquellos que se hayan preparado en esta ciencia. Para Platón es de gran importancia la educación y, con ello, la transmisión del saber filosófico que él ha desarrollado. La dialéctica es el instrumento del que va a hacer uso en la formación de los guardianes en la *República*. En Platón, la dialéctica es dependiente de Heráclito, tanto por la aceptación de los opuestos como por la génesis de estos por el movimiento: la dialéctica nace de la oposición originada por el movimiento. La

dialéctica es un método que integra el movimiento en el pensamiento. Pero como el pensamiento se caracteriza por su constancia, este es incapaz de hacerse con el movimiento en un solo acto de manera que requiere, al menos, de dos actos. Cuando algo se corrompe hay otra cosa que surge de ella. En esos dos objetos se da la oposición ya que el no ser de un objeto da lugar al ser de otro distinto. En el *Protágoras* Platón ve el rigor de la dialéctica en la oposición porque divide el campo en dos áreas que permiten ajustar las distinciones.

Platón habla del interés de la dialéctica en el progreso del conocimiento y ve en la dialéctica un motor para avanzar en el saber. Hay verdades que son autosuficientes en cuanto que no reclaman una continuación. Son verdades tan claras que solo incitan a pasar a otro tema diferente. Sin embargo, la dialéctica pone el dedo en lo que no permite el descanso de la razón. Ciertamente, si dos proposiciones nos parecen igual de verdaderas, pero son contradictorias entre ellas, la mente se activa en la búsqueda de una solución. La dialéctica es el método que permite resolver las aporías que la filosofía se va encontrando en su camino. Además, la dialéctica es el instrumento adecuado para tratar los temas más elevados.

El uso de la dialéctica por Platón es muy abundante en sus diálogos de la vejez, *Parménides*, *Teeteto*, *Sofista* y *Político* donde está continuamente analizando tesis y antítesis. Ya hemos considerado como, en el *Sofista*, Platón acepta conceder una esencia al no ser, deducción convenida al tratar la definición del sofista desde todos los ángulos.

En la *República* Platón expone, en la alegoría de la línea, el alcance de la dialéctica. Compara el conocimiento con dos líneas, en la primera se da el conocimiento sensible de lo inferior, mientras que en la otra línea se da el conocimiento inteligible de lo superior. La línea de lo inteligible tiene, a su vez, dos secciones. La primera sección contiene las ciencias que partiendo de principios obtienen un conocimiento derivado de dichos principios. La dialéctica es la facultad que no parte de principios porque son precisamente ellos su destino. De esta manera, las hipótesis de partida no son lo evidente o incontestable sino supuestos porque su realidad depende de los principios. La deducción en la dialéctica tiene una dirección opuesta a la de la geometría que va de lo conocido a lo desconocido. La dialéctica es el medio para conocer las ideas en sí que son lo verdaderamente real.

Desde la generalización, el uso de la dialéctica es ambiguo. De un lado, la dialéctica se basa en proponer oposiciones en las cuales el uso de la negación es evidente. Pero de este uso de la dialéctica no surgen ideas generales. El propósito de la dialéctica en Platón no es establecer síntesis superadoras, conciliadoras de tesis opuestas, sino más bien hacer análisis exhaustivos de todas las posibles soluciones. Ciertamente, si al tratar de resolver un problema, discutimos un mayor número de soluciones, es más probable que tengamos éxito en nuestra tarea. Además, si comenzamos una investigación con una tesis, el análisis será parcial salvo que también estudiemos la negación de dicha tesis, junto con las tesis intermedias que parezcan plausibles. La dialéctica tiene la cualidad de ser totalizadora, de tener todos los argumentos delante de la mente. Platón dice que buscar la sabiduría es semejante a cazar en las llanuras de la verdad. Las piezas se van capturando a base de trillar todos los espacios. Platón quiere afinar en el análisis pero, sin embargo, no admite la validez de los opuestos. En la *República* Platón da una definición del principio de no contradicción que da por válida. Incluso, en el *Sofista*, al aceptar el no ser, afirma que no es lo opuesto al verdadero ser, sino solamente de algún modo. Por otra parte, aunque se hace uso de la negación, se ha observado anteriormente que la dialéctica pretende integrar el movimiento físico con la constancia del pensamiento. Este aspecto de la dialéctica se sale fuera de la generalización, siendo más bien otro ejemplo de la confusión de las líneas prosecutivas en la que se unifica el movimiento a través de momentos. Esta cara de la dialéctica no es apenas utilizada por Platón quien está más centrado en conocer las realidades estables que el movimiento o la generación de las sustancias.

## 1.5 Otros rasgos de la generalización presentes en Platón

### 1.5.1 Las determinaciones

Otra de las nociones que surgen en las investigaciones de Platón son las determinaciones de los objetos. En el *Eutífrón* Platón trata de caracterizar la piedad, es decir encontrar lo que determina que la piedad sea la piedad y no otra cosa diferente. Este carácter (en griego, *idéa*) es precisamente lo que en el abstracto es la determinación. Esta determinación es en último término la definición del objeto, hallar las notas que son propias de dicha realidad.

Las determinaciones son las notas que se van añadiendo cuando se especifica una realidad. Platón habla de un acto de conocer referido a su propio objeto como tal, que sería el conocimiento propio de la filosofía, y lo distingue de otro acto de conocer referido a una determinación diferente, por ejemplo lo médico o lo saludable. En este último caso, el acto de conocer queda determinado por el abstracto al que se refiere. Podría parecer que el conocimiento del objeto en sí es indeterminado frente a la determinación del abstracto pero ello no es así. La indeterminación realmente aparece al generalizar. Para Platón, esta ciencia del objeto (en sí mismo) es la filosofía y no una ciencia indeterminada.

Subrayamos que la determinación, en el abstracto, tiene una base sensible en la que se apoya. Dentro de los intereses de Platón, podemos decir que no están el hierro y la plata, sino, precisamente, la justicia, el bien o la belleza. Esto conlleva muchas dificultades a la hora de encontrar una definición adecuada porque no hay un origen claro desde el cual comenzar el discurso. En la generalización, que Platón usa ampliamente, no es posible encontrar definiciones sin una imagen sensible, y como no hay un abstracto de la justicia, ni de la belleza, ni del bien, no cabe generalizar estas nociones. Platón trata de encontrar la definición por unificación de lo común, pero el método se traba en innumerables dificultades que impiden llegar con éxito al objetivo.

Por último, hay otra cuestión que procede de la definición. Por una parte, como acabamos de ver, la determinación está en la base de la definición, de la cual depende la diferencia. Por otra, Platón utiliza la división o la unificación por comunidad para alcanzar el mismo objetivo. Esto lleva a confundir la determinación del abstracto con el de la generalización. La determinación del abstracto es la diferencia mientras que el de la generalización es la semejanza. Lo que caracteriza a la diferencia del abstracto es la afirmación de una realidad que excluye la de los otros. Si tal abstracto, entonces no otros abstractos. Mientras que lo que caracteriza a la semejanza de la generalización es su referencia a otros. La determinación general está abierta intencionalmente a la multiplicidad. Polo llama a la determinación de la generalización, determinación segunda para distinguirla de la determinación del abstracto ya que, al mismo tiempo, hace referencia a su dependencia de la determinación primera o del abstracto.

### **1.5.2 La extensión o el dominio de las ideas generales**

Un aspecto de la generalización procedente de unificar una pluralidad es el dominio o extensión que tiene un objeto general. Platón, en el *Eutifrón*, compara dos nociones, el temor y el respeto, de tal modo que puede afirmar que una de ellas está incluida en la otra, en este caso, el respeto dentro del temor. Esto lleva a Platón a decir que hay objetos que son una parte de otro objeto más amplio. En este ejemplo, todo respeto es temeroso pero no todo temor es respetuoso (o todo par es número pero no todo número es par). En el *Protágoras*, Platón investiga si la piedad es una parte de la justicia. Platón nota una dificultad en la que no insiste en el diálogo. Si toda la extensión o dominio de la justicia coincide con el de la piedad, entonces la justicia y la piedad son la misma noción. En el diálogo tantea una distinción que se basa en que los contrarios tienen, de alguna manera, algo semejante, pero abandona esta línea. No obstante, una solución platónica que hubiera resuelto esta dificultad hubiera sido utilizar el hallazgo del tercer género, es decir, que entre lo pío y lo impío hay un tercer género neutro distinto a los anteriores, no pío pero tampoco impío.

El campo o dominio de una idea general se diferencia claramente de la extensión de los sentidos o de la imaginación. El campo de las ideas generales no hace referencia ni a líneas, ni a superficies ni a volúmenes. Más bien el dominio de las ideas generales es más próximo a los conjuntos, aunque no se deba decir que los objetos que reúnen sean elementos. La noción de extensión o dominio de las ideas generales nace de la unificación de pluralidades. Estas unificaciones pueden ser más amplias o menos, coincidentes o solo en parte, con una cierta intersección o sin ninguna. El dominio de las ideas generales es importante para la conexión de dichas ideas como se verá en Aristóteles que hace una sistematización a través de la silogística.

### **1.5.3 La cuestión del tercer hombre o la regresión al infinito**

La cuestión del tercer hombre es aristotélica pero ya aparece en el *Parménides* de Platón. Ante la solución que propone Sócrates al problema de lo uno y lo múltiple por medio de la participación, Parménides le propone la cuestión de la participación de los grande y de lo pequeño que, al repartirse entre varios,

estos toman una parte de lo grande y, al final, se llega a tener un nuevo conjunto formado por esas cosas grandes y la forma de la grandeza de la que participan, que demandan una nueva unificación. “En consecuencia, aparecerá otra Forma de grandeza, surgida junto a la grandeza en sí y a las cosas que participan de ella. Y sobre todos éstos, a su vez, otra Forma, en virtud de la cual todos ellos serán grandes. Y así, cada una de las Formas ya no será una unidad, sino pluralidad ilimitada”<sup>1</sup>. Aquí tenemos un ejemplo de una generalización problemática en cuanto que se autodispara sin poder detenerla. De acuerdo a nuestros ejemplos es como si los abstractos perro y gato los ponemos en el mismo nivel que animal. Entonces, dado que animal es distinto a perro y gato, es posible una nueva generalización de animal que incluya a los anteriores, operación que podría ser repetida indefinidamente si el nuevo animal es puesto en el mismo nivel de los anteriores.

Platón es consciente de lo errado de ese uso de la generalización, aunque no llega a explicar en donde reside el error. Tan claro ve Platón la falsedad de la regresión que va a usarlo, incluso con un fin metafísico. Por ejemplo, para demostrar que las ideas creadas por Dios son únicas como se puede ver en la *República*. O, en el *Parménides*, lo utiliza para mostrar la problematicidad de la participación del uno con el ser.

Desde la generalización no se puede confundir (poner al mismo nivel) el unificador con los unificados. El unificador es el objeto general mientras que los unificados son los abstractos u objetos sensibles. Se tratan de dos niveles distintos que no se mezclan. El objeto o idea general es intencional sobre los abstractos, nunca sobre sí mismo. Es cierto que una idea general puede versar sobre otras ideas generales (por ejemplo, seres vivientes sobre animales y plantas), pero entonces se siguen manteniendo los dos niveles que no se cruzan. En este caso, ser viviente apunta a animal y a planta, pero no a ser viviente. Cuando no se respeta esta jerarquía dentro de la generalización puede aparecer el problema del tercer hombre.

<sup>1</sup> Platón, *Diálogos Vol. V, Parménides*, Gredos, Madrid 1988, 132a-b. En adelante, Platón, *Parménides*.

## 2. La generalización en Aristóteles

Aristóteles hace un uso de la negación similar al de Platón, pero centrado en diversos temas, algunos de los cuales difieren de los de Platón. Es importante que Aristóteles es el primero en identificar como tal lo que denominamos la idea general. Esto tiene lugar en el *Órganon*, en el que Aristóteles caracteriza las entidades, y dentro de ellas las entidades segundas. Después analizaremos el uso de la dialéctica en Aristóteles y un conjunto de cuestiones donde se observa un uso de la generalización.

### 2.1 Las entidades segundas

Prácticamente al comienzo de las *Categorías*, Aristóteles dice: “Entidad, la así llamada con más propiedad, más primariamente y en más alto grado, es aquella que, ni se dice de un sujeto, ni está en un sujeto, v.g.: el hombre individual o el caballo individual. Se llaman entidades secundarias las especies a las que pertenecen las entidades primariamente así llamadas, tanto esas especies como sus géneros; v.g.: el hombre individual pertenece a la especie hombre, y el género de dicha especie es animal; así, pues, estas entidades se llaman secundarias, v.g.: el hombre y el animal”<sup>2</sup>. Se puede decir que las entidades secundarias<sup>3</sup> de Aristóteles son objetos generales si se le quita todo alcance metafísico (sin hacer referencia a las entidades). En este ejemplo, las entidades primarias serían los abstractos a partir de los cuales se obtienen las generalidades. Las entidades (*ousía*) de Aristóteles no son las formas (*eídos*) de Platón porque este separa completamente sus formas del mundo sensible. Aristóteles rechaza que las formas puedan existir aparte y afirma que la existencia se da en la unidad de lo sensible que es el sujeto. Poco después, Aristóteles introduce una jerarquía dentro de los objetos generales. “Ahora bien, de entre las entidades secundarias, es más entidad la especie que el género: en efecto, se halla más próxima a la entidad primaria”<sup>4</sup>. El criterio de jerarquización es un criterio de

<sup>2</sup> Aristóteles, *Categorías*, Gredos, Madrid 1982, 5, 2a10-20.

<sup>3</sup> El término escogido en la traducción ha sido de secundarias (y de primarias). Por mi parte, inconscientemente, utilicé el término segundas, algo que no he corregido porque no pienso que pueda dar lugar a mayores complicaciones.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 5, 2b5-15.

comprensión que, al final, se puede reducir a un criterio de proximidad. Al ir generalizando, los objetos más generales se alejan más de los abstractos de los que se partieron. Este alejamiento conlleva una reducción de las notas que hace que su contenido sea más vago o general. Ciertamente animal dice más de gato que ser vivo. El ser vivo tiene menos contenido (menos notas que animal) a cambio de que su extensión es mayor (agrupa un mayor número de casos, en este caso, animales y plantas).

Aristóteles es el primero en designar los objetos generales con un nombre específico, el de las entidades segundas (secundarias). El nombre no me parece muy adecuado en cuanto que les da un cierto matiz sustancial (la palabra griega usada por Aristóteles es la de *ousía*) del que carecen los objetos generales. Por otra parte, también señalamos que las entidades segundas, como tales, no tienen un papel importante en la filosofía de Aristóteles. En la Metafísica va a haber un amplio uso de la entidad con muchos matices, pero apenas aparecen las entidades segundas. También se puede resaltar que las especies y los géneros, que han aparecido en las entidades segundas, son objetos generales, agrupaciones mayores o menores de casos individuales.

## 2.4 La dialéctica

Aristóteles da un giro en cuanto a la noción de la dialéctica frente a Platón. En Platón, la dialéctica era el método para encontrar la verdad. Ahora en Aristóteles su finalidad es más modesta, aunque todavía la considere un instrumento de gran capacidad. En los *Tópicos*, Aristóteles dice que la dialéctica no tiene que ver tanto con la verdad como con la plausibilidad, es decir, lo que tiene aspecto de ser verdadero. Esta noción de la dialéctica es más próxima a la dialéctica sofística. Tengamos en cuenta que los *Tópicos* es un curso de retórica para preparar a los alumnos a ser capaces de vencer en las discusiones independientemente del foro en el que intervengan, ya sea la magistratura, la política, los negocios o las reuniones sociales.

En Aristóteles, la dialéctica es desplazada a un segundo plano ya que su método, al enfocar una materia, es plantear todos los conocimientos que se hayan descubierto hasta el momento; en un segundo paso, analizar si son correctos o no, y luego seguir avanzando con nuevas cuestiones. Aristóteles no ve en la dialéctica un método que le permita organizar, en las ciencias y en la

filosofía, los conocimientos que va hallando. Además, hay otra cuestión que no encaja con la dialéctica y es el principio de no contradicción. En Aristóteles se trata de un primer principio que rige en todas las disciplinas; esto hace que el planteamiento dialéctico sea muy pobre ya que entre dos tesis contradictorias solo puede ser válida una de ellas. Ya vimos en Platón la admisión del no-ser, lo cual se opone al principio de no contradicción. La postura de Aristóteles de afirmar los diferentes sentidos del ser es su manera de resolver la problemática del no ser que está más de acuerdo con el principio de no contradicción.

En la *Metafísica*, Aristóteles dice que la ciencia de los opuestos es una parte de la ciencia de ‘lo que es’. La ciencia de ‘lo que es’ incluye también el estudio de sus atributos entre los que se encuentran los opuestos uno-múltiple, anterior-posterior, todo partes, etc. Aristóteles escribió un libro sobre los opuestos que no nos ha llegado y que hubiera sido de gran interés para esclarecer mejor el alcance de estas oposiciones o su compatibilidad con el principio de no contradicción. Hay un texto en el que los términos utilizados ‘lo diverso, lo desemejante, lo desigual, así como todos los que se dicen (opuestos), (...) según la Multiplicidad y la Unidad’ son términos clave relacionados con la generalización. Por tanto, las oposiciones juegan en Aristóteles un papel más relevante de lo que pueda parecer teniendo en cuenta su compromiso con el principio de no contradicción. Ahora vamos a detenernos un poco más en las oposiciones en Aristóteles.

## La oposición

La oposición y los contrarios están basados, para Aristóteles, en el género y en la especie, es decir, por tanto, en la generalización. Cualquier oposición se realiza sobre una cierta semejanza que permite la comparación. Aristóteles plantea las oposiciones desde el género y las especies, siendo mayor la oposición cuando se da en el género que en la especie. Hay más oposición entre los géneros animal y planta que entre las especies perro y gato. Desde la generalización, es reprochable el carácter metafísico de estas oposiciones; recordemos que, para Aristóteles, animal y planta son entidades segundas, y parece que entre términos más opuestos hay mayor incompatibilidad en el ser. Es interesante una afirmación de Aristóteles acerca de lo ‘máximo completo’, fuera de lo cual no hay nada. Está hablando acerca del género, y la jerarquía de las

oposiciones apunta a una oposición máxima que acota al género. Pero aunque es claro que entre diferentes niveles de generalización (por ejemplo género y especie) se da una mayor oposición, no ocurre lo mismo dentro del mismo nivel. ¿Hay mayor oposición entre vaca y perro que entre vaca y gato? No, salvo que los distribuyamos en subespecies (nuevo nivel de generalización) en los que podemos introducir la jerarquía por tener nuevamente diferentes niveles de generalización. Por ejemplo, podemos decir que hay más diferencia entre perro y águila que entre perro y gato. La comparación, en este caso, se puede hacer en base a las nuevas subespecies en donde radica la oposición, pero la generalización como tal no da ninguna luz para poder decidir sobre una mayor o menor oposición. Desde la generalización no tiene sentido la noción de lo ‘máximo completo’ dentro del género.

“Puesto que cada cosa tiene un contrario, cabría plantear el problema de cómo se oponen «uno» y «muchos», y cómo se opone lo «igual» a lo «mayor» y lo «menor»<sup>5</sup>. La dificultad es plantear, si solo hay un contrario, o cómo se da la contrariedad entre mayor, menor e igual. Por ejemplo, con respecto a ‘uno’ y ‘muchos’, si ‘uno’ es ‘pocos’ (contrario de ‘muchos’), pero ‘pocos’ también se opone a ‘muchos’, se concluye que ‘uno’ es una pluralidad. La contrariedad plantea ciertas aporías. Estas se resuelven con facilidad si se observa que la oposición no se da solo entre dos supuestos, sino que puede darse entre muchos. Por ejemplo, se puede decir que negro se opone a blanco, pero, es que también amarillo, rojo, azul se oponen a blanco puesto que algo será blanco o amarillo o rojo o azul, pero no pueden ser todos los colores a la vez. Hay oposiciones que pueden ser máximas siempre que haya una escala con unos extremos. La oposición entre esos extremos es máxima. Si ponemos los colores en una escala graduada entre el blanco y el negro, entonces el blanco y el negro son opuestos extremos. Resaltar que toda escala está puesta por la imaginación y tiene una dependencia de la generalización necesaria para la comparación que requiere de una unificación. En cuanto al problema de lo igual, menor y mayor, Aristóteles lo resuelve diciendo que no se trata de una contrariedad sino de una negación privativa, es decir que se trata de otro tipo de oposición. Este tipo de oposición es el que se da con el cambio. En todo

<sup>5</sup> *Metafísica*, Gredos, Madrid 1994, X, 5, 1055b30-35. En adelante, Aristóteles, *Metafísica*.

cambio se da una oposición entre dos estados, pero en un cambio puede darse múltiples estados entre todos los cuales hay una relación de oposición. Señalamos que la oposición uno-muchos que Aristóteles plantea no es realmente una contrariedad porque uno puede ser demasiados, o mucho si no hace falta ninguno. Sin embargo, la oposición uno-pluralidad sí que es una contrariedad, como también lo es la oposición pocos-muchos. De esta manera se evitan las dificultades que plantea Aristóteles. Entre lo uno-plural no hay grados intermedios, pero entre lo pocos-muchos sí que puede haberlos. Además, la oposición pocos-muchos es relativa a una referencia exterior que permite, incluso, que se dé la igualdad. Si hacen falta 10 vasos, tres son pocos y 20 muchos, pero 10 son la medida justa, la igualdad que expulsa tanto los pocos como los muchos.

Hemos dicho que el principio de no contradicción impide desarrollar la dialéctica pero, sin embargo, juega un papel importante en la oposición. El principio de no contradicción marca el estatuto de los contrarios. La oposición se hace contradictoria cuando hay coincidencia en el tiempo. Sin embargo, destacamos que este principio no combina bien con la oposición de la que habla Aristóteles vista desde el género y la especie. El principio de no contradicción es más coherente con el movimiento y con el juicio. Podemos distinguir, por tanto, dos tipos de oposición: la que depende de la generalización y contiene grados intermedios, que podemos llamar simplemente oposición, y la oposición que se funda en el principio de no contradicción por el cual un individuo no puede ser otro distinto, o tener una cualidad pero entonces no otra. Estas cualidades podemos decir que son contrarias debido a la contradicción que habría en el caso en el que se dieran juntas en un mismo sujeto. Esta oposición se puede denominar contrariedad. No tiene sentido hablar de contrarios máximos puesto que solo importa su compatibilidad, mientras que sí que puede haber opuestos máximos, siempre y cuando se pueda establecer una escala entre extremos. Por otra parte, la oposición se basa en la contrariedad. El principio de no contradicción es el que permite hablar de oposiciones. Si no hay principio de contradicción, lo mismo es decir blanco que negro. Aristóteles dice que si no rigiera el principio de no contradicción, seríamos como vegetales porque dijéramos lo que dijéramos no tendría el más mínimo significado real. En cualquier caso, no debemos olvidar que la oposición de la

generalización se da en un segundo paso cuando generalizamos desde las cualidades.

## 2.5 Otros aspectos de la generalización presentes en Aristóteles

### 2.5.1 La semejanza, la diferencia y la extensión

Aristóteles dedica en los *Tópicos* una sección a la semejanza. Aquí afirma que es conveniente observar las semejanzas que existen entre los distintos géneros, por ejemplo, lo sensible y el conocer (lo sentido es a lo sensible como lo conocido al conocer) y también dentro de un mismo género (qué hay de semejante entre hombre, caballo y perro). Luego, en el apartado siguiente habla de la utilidad de la semejanza (y también de la diferencia y la identidad) para la elaboración de argumentos y de razonamientos. Desde la perspectiva de la generalización este tratamiento es insuficiente porque la generalización no es un argumento ni, primeramente, una proposición. Desde luego hay proposiciones generales como ‘el perro es un animal’, pero el objeto general animal es previo a la proposición. La semejanza rige especialmente cuando se realiza la operación de la negación donde tiene lugar la comparación entre los abstractos, la cual es lo que da lugar al objeto general. En la proposición general esta semejanza queda más oculta, o se puede decir que está implícita.

La semejanza tiene un papel importante en la definición donde Aristóteles sigue a Platón de forma más sistemática. La definición viene dada por el género y la especie o la diferencia específica. Aristóteles, en la *Metafísica*, reflexiona sobre un tema complicado como es la sabiduría. ¿Quién sabe más, el que tiene más conocimientos teóricos o el que tiene un mayor saber práctico? Aristóteles responde que ambos saberes son distintos respecto a su aplicación. El conocimiento teórico es universal sin más interés que el de la contemplación, mientras que el práctico tiene su finalidad en aplicarlo a lo individual. Aristóteles explica cómo las ideas generales se forman a partir de los abstractos (de la experiencia) a través de comparaciones percibiendo las semejanzas que se encuentran en ellas de las que se obtienen los objetos generales. El arte es aquello que se realiza de forma no accidental sino en base a un saber general, y se trata de un verdadero conocimiento.

Aristóteles conecta la semejanza con la diferencia, pero hay un punto importante que difiere con lo planteado en la generalización. De acuerdo a mi propuesta, la diferencia del abstracto no está al mismo nivel que la semejanza de la negación ya que esta semejanza tiene una intención de comparación que la diferencia no tiene. Cuando al generalizar comparamos perro con gato, no tratamos de objetivar lo que es diferente entre perro y gato. La generalización los compara buscando lo que los totaliza, es decir, su semejanza. Sin embargo, cuando conocemos el abstracto perro no hacemos comparación con ningún otro abstracto y el conocer queda satisfecho con la diferencia de perro. Aristóteles habla, también en la *Metafísica*, de los opuestos, contrarios, etc. En estas oposiciones, la semejanza tiene un papel importante como se ve en la definición que da Aristóteles de lo desemejante. La oposición requiere una cierta semejanza o unidad ya que, en caso contrario, no hay oposición sino simplemente realidades diversas. En el momento en el que pensamos que hay una cierta oposición entre estas realidades es porque ya las hemos unificado. Subrayamos que la desemejanza no significa distinción porque la desemejanza requiere la comparación propia de la generalización. Conocer una desemejanza es comprobar que un abstracto no permite la unificación con un objeto general, como por ejemplo conocer que una flor es desemejante al objeto general animal porque flor es irreducible frente a animal.

Aristóteles, por otro lado, distingue dos tipos de extensión: la de la generalidad compuesta de individuos o partes y la de la continuidad. Desde nuestro punto de vista añadimos que la extensión propia de la continuidad se corresponde con la imaginación y los sentidos. La imaginación permite introducir la escala, la gradación, los extremos, que pueden ser, a su vez, tratados como un objeto general. Es claro el ejemplo de los colores y sonidos que admiten una escala, grados y extremos. Pero en cuanto a la continuidad y la división, hay un asunto que tiene mayor interés. “«Uno» y «muchos» se oponen de varios modos. (...). En efecto, «uno» se dice y se clarifica a partir de su contrario, «indivisible» a partir de «divisible», porque con la sensación se percibe mejor lo múltiple, mejor lo divisible que lo indivisible. En la definición, por tanto, la pluralidad es anterior a lo que es indivisible por medio de la sensación”<sup>6</sup>. Podemos

<sup>6</sup> Aristóteles, *Metafísica*, V, 26, 1023b25-1024a1.

decir que dentro de la generalización no hay una verdadera oposición entre la unidad del conector y la pluralidad de los casos porque la pluralidad está unificada. Es decir, no tiene sentido hablar de oposición sino de objeto y de intencionalidad (el objeto es intencional). La intencionalidad es plural no en cuanto ella misma sino por lo que apunta. La intencionalidad es la semejanza que se apoya en la imaginación, y es esa semejanza la que apunta a la pluralidad a través de la imaginación. Pero la semejanza, como tal, es una y no plural, no tiene partes, aunque la semejanza (su contenido) pueda ser compleja en cuanto contenga un grupo de notas.

Al hablar de la semejanza, Aristóteles hace referencia a la imaginación, y también a lo sensible. Como ya hemos visto, se puede generalizar desde lo sensible y es frecuente en Aristóteles el recurso a los colores. Dentro de la imaginación, hay una función que es la proporción. Desde esta función, no es posible generalizar directamente (en la imaginación), aunque ayudándonos de imágenes sensibles sea posible obtener un objeto general que pueda funcionar junto a la imaginación. Con la imaginación vemos el cuadrilátero con diversas proporciones, en este caso, distintas relaciones ancho-largo, sin que tenga medidas el cuadrilátero. Con la generalización, agrupamos en el objeto general cuadrilátero los diversos casos particulares que hemos abstraído en las notas comunes que son, en este caso, el interior de 4 líneas que se cortan. Puede parecer que los dos objetos son el mismo, pero funcionan en distinto régimen. Si quiero pensar un cuadrilátero, normalmente lo genero con la imaginación, aunque puedo recordar un caso visto y hago uso de la abstracción, o desde varios casos de cuadrilátero y entonces hago uso de la generalización. Sin embargo, cuando quiero saber si una figura es un cuadrilátero uso la generalización, no la imaginación. La comparación se realiza con la generalización. Con la imaginación se reobjetiva una imagen sensible. Por ejemplo, si veo 4 puntos, la imaginación puede ver un cuadrilátero reproduciendo lo que falta pero la generalización no. La distinción entre generalización-imaginación es un poco complicada porque, aunque son dos actos de conocer distintos, sin embargo, la generalización requiere de la imaginación pues es intencional respecto a una imagen sensible. La comparación que tiene lugar en la negación hace uso de la imaginación.

Por otro lado, hemos de añadir que también aparece la diferencia dentro del objeto general (género o especie). Aristóteles absolutiza el tema de la diferencia dentro del género y de la especie pero, sin embargo, ya hemos visto que la diferencia es el carácter intencional del abstracto. Se observa, por tanto, una tendencia a confundir abstractos e ideas generales. Aristóteles, de hecho, no los distingue como operaciones, aunque perciba sus diferencias en algunas de las clasificaciones que realiza.

En Aristóteles también se observa el carácter de la extensión o dominio propio de la generalización. Aristóteles no avanza en este aspecto frente a Platón, pero afirma, como es fácil de ver, que los géneros son más extensos que las especies en las que se incluyen. Animal incluye todos los casos de la especie perro, además de todos los de la especie gato.

La extensión es un importante rasgo de la generalización ya que nos permite distinguir con cierta facilidad cuando una noción es general. La extensión de la generalización se distingue netamente de la extensión de los sentidos y de la imaginación. La extensión de la generalización no incluye medidas, sino casos que caen dentro de una noción. Perro, gato, vaca son especies dentro del género animal. Aquí, la cantidad no tiene ningún papel. Dependiendo de la definición de los objetos generales, estos tienen una cierta extensión con respecto a los individuos a los que abarcan y estas nociones pueden ser mayores o menores (más o menos abarcantes).

### 2.5.2 Universal y singular

Un tema que va a tener relevancia históricamente hablando, es el tema del universal y del singular. “Puesto que, de las cosas, unas son universales y otras singulares -llamo *universal* a lo que es natural que se predique sobre varias cosas y *singular* a lo que no, v.g.: *hombre* es de las <cosas> universales y Calias de las singulares-, necesariamente hay que aseverar que algo se da o no, unas veces en alguno de los universales, otras veces en alguno de los singulares”<sup>7</sup>. De acuerdo a la definición de Aristóteles, las nociones de universal y de singular son bastante claras. Desde nuestro punto de vista, lo universal es un objeto

<sup>7</sup> Aristóteles, *Sobre la interpretación*, Gredos, Madrid 1988, 7, 17a35-17b5.

general mientras que lo singular puede ser tanto un abstracto como un caso particular o, incluso, una sustancia.

Aristóteles, en los *Analíticos segundos*, da otra definición del universal que es más compleja que la primera y con una intencionalidad metafísica que en la primera definición no era tan patente. Sin embargo, el ejemplo que da Aristóteles en ese texto es geométrico, el cual se encuentra en el campo de la imaginación. Aristóteles dice que el universal es 'lo que es en sí y en cuanto tal' que parece hacer referencia a la esencia, lo cual estaría conectado con que el género y la especie definen 'lo que es' de una entidad, es decir, su esencia. En la teoría de la generalización se niega que un objeto general pueda ser una esencia, ni tampoco que haga referencia a la entidad. De hecho, cuanto más se generaliza, más nos alejamos de lo abstracto y el abstracto es un objeto pensado no un objeto real.

"Puesto que aprendemos por comprobación o por demostración, y la demostración <parte> de las cuestiones universales, y la comprobación, de las particulares, pero es imposible contemplar los universales si no es a través de la comprobación (...)"<sup>8</sup>. En contra de Aristóteles, propongo que lo general no requiere de muestra ni de comprobación. Lo general procede de los particulares (realmente abstractos) de forma necesaria. Un ejemplo. Si quisieramos saber si todas las aves vuelan, esto se trataría de una proposición universal según Aristóteles. Esta proposición no puede ser demostrada por razonamiento. Empíricamente tenemos que comprobar que todas las aves vuelan. Pero si definieramos las aves, también, con la propiedad de poder volar entonces la proposición antes dicha es una generalización que no requiere demostración. Las generalizaciones no son objetos dados por una definición que tengan mejores o peores criterios. Al contrario, el objeto general solo es tal, una vez que ha sido generado de acuerdo a las determinaciones de semejanza (que hacen las veces de su definición). Otra cosa es cómo aprendemos los objetos generales ya que, en muchas ocasiones, nos los encontramos antes de que hayamos tenido experiencia de ellos. Por ello es fácil que haya muchas dificultades para

<sup>8</sup> Aristóteles, *Analíticos segundos*, Gredos, Madrid 1988, I, 18, 81a40-81b5. En adelante, Aristóteles, *Analíticos segundos*.

‘entender’ las nociones generales, sobre todo cuando tienen escaso apoyo sensible.

En otro lugar Aristóteles compara el saber universal con el particular, en el cual afirma la superioridad del saber universal. Para mí, lo universal en cuanto a lo general es tan verdadero como lo particular en cuanto que depende de lo general. Respecto a la extensión, la generalización abarca más que lo particular pero también con el inconveniente de que el contenido de los objetos generales es menor, más simple que la de los particulares. Perro tiene más contenido que animal y en contraposición animal abarca más casos que perro. Por ello, Aristóteles ha afirmado que para las artes es más conveniente el conocimiento particular que el general. También añadimos, respecto a la corruptibilidad de los particulares y de los universales, que los objetos generales y los casos particulares no son corruptibles ya que se obtienen en la línea del pensamiento. La corruptibilidad procede de la entidad que Aristóteles concede a los universales, cosa que desde este trabajo se rechaza. No tiene sentido decir que perro es más corruptible que animal porque desde la generalidad ninguno de los dos tiene entidad.

“Además, si la demostración es un razonamiento demostrativo de la causa y del *porque*, lo universal es más causal (pues aquello en lo que algo se da en sí es en sí mismo la causa de ese algo; ahora bien, lo universal es lo primero: por tanto, lo universal es la causa); de modo que también la demostración <universal> es mejor: pues es más demostración de la causa y del *porque*”<sup>9</sup>. Aristóteles añade a la entidad el tema de la causalidad y se manifiesta una confusión en la que se pasa de la demostración racional en la línea del pensamiento, a la causalidad en la línea de lo físico. Es un ejemplo de confusión de la prosecución racional y de la prosecución reflexiva denunciado por Polo. Un objeto general no debe ser identificado con una causa. No se puede decir que animal sea causa de perro. Simplemente el orden de las causas no se descubre a través de la generalización.

Refiriéndose a lo universal y a lo particular, Aristóteles dice que “(...) la universal es inteligible, la particular, en cambio, termina en la sensación”<sup>10</sup>. Lo

<sup>9</sup> Aristóteles, *Analíticos segundos*, I, 24, 85b20-30.

<sup>10</sup> Aristóteles, *Analíticos segundos*, I, 24, 86a25-30.

universal se corresponde con lo inteligible y, por tanto, lo particular debe corresponderse con lo sensible. Desde la teoría del conocimiento aquí propuesta las determinaciones del abstracto son intencionales a las notas de la sensibilidad y, por tanto, acaban en lo sensible, pero siendo el estatuto del abstracto inteligible. Las determinaciones de los objetos generales, llamadas determinaciones segundas, están más lejos de lo sensible que los abstractos, pero siguen apuntando a las notas sensibles que permiten las comparaciones.

Otra característica de lo universal: la necesidad. Lo que es en todos los casos debe darse en cada uno de ellos de forma necesaria. Como ya hemos visto anteriormente, en la generalización se da una necesidad, pero no física sino lógica o por definición (por el propio modo en el que se obtiene el objeto general). En el caso de que perro no fuera animal, se trataría de un defecto de la generalización. Si el objeto general animal se obtiene del caso particular perro, no tiene sentido que perro no sea animal. Sin embargo, esta necesidad no tiene un sentido físico como, por ejemplo, que de las masas de los cuerpos se siga necesariamente la atracción de los cuerpos. Desde un punto de vista físico la necesidad de los objetos generales es irrelevante. Desde el punto de vista lógico se trata de una de las propiedades en las que se basa Aristóteles para construir su silogística.

Añadimos algunas otras referencias de Aristóteles sobre la generalización. “Y la más dominante de las ciencias, y más dominante que la subordinada, es la que conoce *aquello para lo cual* ha de hacerse cada cosa en particular, esto es, el bien de cada cosa en particular y, en general, el bien supremo de la naturaleza en su totalidad”<sup>11</sup>. Es nuevamente la totalidad que vimos en la descripción de la operación de la negación. Para Aristóteles, la totalidad está muy ligada a universal. El ideal científico es tener un conocimiento de toda la realidad. Cuanto más ascendemos en las ciencias, más universal debe ser en cuanto que debe abarcar a más realidades, pero esta universalidad es generalidad, es decir, un conocimiento cada vez más vacío. “Ciertamente, los actuales proponen como entidades, más bien, los universales (pues universales son los géneros, a los cuales atribuyen el carácter de principios y entidades en mayor grado,

<sup>11</sup> Aristóteles, *Metafísica*, I, 2, 982b5-10.

porque investigan desde un punto de vista lógico)”<sup>12</sup>. Importante afirmación de Aristóteles donde identifica sus géneros con los universales (platónicos). Es por esto que Aristóteles rechace siempre la existencia o entidad de los universales (o incluso de los géneros). Aquí dice que el estudio de los universales es un tema lógico en conexión con el pensamiento, no con la realidad física. Aristóteles dice más adelante: “El universal, como decíamos más arriba, lo puso en marcha Sócrates mediante las definiciones, si bien no lo separó, ciertamente, de los individuos. Y razonó correctamente al no separarlo. Y resulta evidente por los resultados. En efecto, sin lo universal no es posible alcanzar la ciencia, pero separarlo es la causa de las dificultades que sobrevienen acerca de las Ideas”<sup>13</sup>. Al separar Platón los principios universales de la existencia sensible, deja a estos (los principios universales) en el reino del *Ouranos*. Para Platón es un mundo ideal suprasensible. Aristóteles, habiéndolo desenmascarado lo recoloca en el pensamiento. Es por ello, que en Aristóteles hay una mezcla de lo metafísico y de lo mental difícil de desentrañar, y los universales platónicos reducidos a géneros y especies por Aristóteles mantienen, en este último, la intención de realidad que Platón les imprimió.

#### 2.5.4 Crítica de la definición por división

Aristóteles critica el carácter arbitrario del método de la división en Platón porque ese método no da motivos por los que se escoge un grupo u otro. La razón de esta falta de criterio (aunque se acierte) es que la división es una especie de inversión de la generalización. La división se puede hacer cuando previamente ya se ha hecho la generalización desde las especies, y se trata de un método arriesgado porque mientras la generalización es un objeto presente, la división es artificial y solo válida cuando son bastante obvias, en cuyo caso la división aporta poco como método. En cualquier caso, a pesar de estas críticas, el propio Aristóteles también propone la división como método para la definición de los entes compuestos.

“El que define y divide no tiene por qué conocer para nada todas las cosas que existen. No obstante, dicen algunos que es imposible conocer las

<sup>12</sup> Aristóteles, *Metafísica*, XII, 1, 1069a25-30.

<sup>13</sup> Aristóteles, *Metafísica*, XIII, 9, 1086b1-10.

diferencias correspondientes a cada cosa sin conocer cada cosa; (...)"<sup>14</sup>. Es evidente que para alcanzar una definición no es necesario conocer todas las cosas ya que en este caso sería imposible definir (el que acepta la necesidad de conocer todas las cosas para definir, lógicamente debe negar el valor de las definiciones). Para ejercer la generalización, sin embargo, no se requiere conocer todas las cosas. Un objeto general se puede obtener solo por comparación de dos abstractos. Una vez obtenida la idea general, se puede comparar con nuevos abstractos, enriqueciéndose con esos casos si es que estos caen dentro de la semejanza del objeto general (viendo que el abstracto conejo forma parte del objeto general animal) o comprobando la inadecuación de ese objeto general con el abstracto (se ve que un abstracto rosa no cae dentro del objeto general animal).

"Para establecer una definición mediante las divisiones es preciso apuntar a tres <objetivos>: tomar los predicados en el *qué es*, ordenarlos <señalando> cuál es primero o segundo, y que éstos sean todos"<sup>15</sup>. Los predicados referentes al 'qué es' son los entitativos que hacen referencia a las entidades segundas (los objetos generales). Con los objetos generales podemos obtener determinaciones más o menos complejas de los abstractos desde los que se parten. Sin embargo, no es posible saber si a través de generalizaciones podemos obtener todas las determinaciones de un abstracto porque en un objeto general se conocen las semejanzas con otros abstractos, pero no se conoce el resto de determinaciones del abstracto que quedan fuera de la semejanza. El orden entre los predicados de un objeto general sí que parece factible ya que, al realizar progresivamente la negación, las determinaciones segundas deben quedar en el interior de los objetos generales anteriores (en caso de que no se diera dicha inclusión habría una obscuridad en la definición al colisionar parte de los predicados, por ejemplo, que se diera el caso de que animal fuera sensible pero no gato). Se puede decir que son superiores los predicados más próximos a los abstractos.

Aristóteles, en la Metafísica, perfila la teoría de la definición donde un ente queda definido por el género y su diferencia específica. Aristóteles abandona

<sup>14</sup> Aristóteles, *Analíticos segundos*, II, 13, 97a5-10.

<sup>15</sup> Aristóteles, *Analíticos segundos*, II, 13, 97a20-30.

la división platónica como método para definir, pero no explica por qué parte del género para luego añadir las diferencias (¿específicas?). ¿Si no hay especies, qué significa el género? Interesa también subrayar que la definición aristotélica se encuentra dentro del marco de la teoría de la generalización, pero en esta teoría se rechaza que a través de ella se alcance la esencia de las realidades entitativas. Aristóteles se acerca bastante a nuestra propuesta, pero al partir de la definición platónica todavía mantiene algún resto como es el del género o la especie.

### 2.5.5 La negación en la Lógica

La lógica de Aristóteles tiene una buena base en la generalización. Un ejemplo tomado de los *Analíticos* es el siguiente: “Pero es preciso escoger, no lo que se sigue de algo <particular>, sino todo lo que se sigue de la cosa tomada en su totalidad, v.g.: no qué se sigue de algún hombre <individual>, sino de todo hombre: pues el razonamiento <se forma> a través de las proposiciones universales”<sup>16</sup>. En Aristóteles esta lógica culmina con su silogística que trata de ser el uso sistemático de la generalización en la demostración. Aunque la importancia de la silogística de Aristóteles es alta, sin embargo, desde nuestro punto de vista no tiene tanto valor porque no aporta nueva información acerca de la negación. Tiene un mayor interés hacer un estudio de la silogística desde la teoría de la generalización, pero este análisis no puede ser realizado en este trabajo porque ocuparía un excesivo espacio y nos apartaría de nuestros objetivos. No obstante, queremos mostrar un resultado que surge desde el silogismo.

Consideremos un silogismo sencillo como puede ser el formado por la proposición mayor ‘el hombre es un animal’ o ‘todo hombre es animal’ y la proposición menor ‘Pedro es un hombre’. De estas proposiciones, es inmediata la inferencia ‘Pedro es un animal’, donde hombre es el término medio sobre la que bascula la deducción. Desde el punto de vista de la ciencia no hemos avanzado absolutamente nada, pero analicemos el silogismo desde la teoría de la generalización que estamos proponiendo. La proposición mayor la podemos reescribir como ‘hombre es un caso de animal’. En principio,

<sup>16</sup> Aristóteles, *Analíticos primeros*, Gredos, Madrid 1988, I, 27, 43b10-15.

hombre y animal no son exactamente lo mismo. ‘Animal’ es el objeto general, el unificador, mientras que hombre es un caso dentro de este objeto general. De la misma forma podemos reescribir la proposición menor ‘Pedro es un hombre’, como ‘Pedro es un caso de hombre’. De estas dos proposiciones obtenemos que ‘Pedro es un caso de animal’. De aquí, el aspecto que queremos destacar es la igualdad que aparece entre Pedro y hombre, al ser ambos un caso de animal, pero con el añadido de que Pedro y hombre no son lo mismo. Fijémonos que Pedro, según nuestra terminología, es un abstracto (o una sustancia) mientras que hombre es un objeto general. Pedro es un animal racional de esta estatura, peso, etc., mientras que hombre es solamente animal racional. Veamos, por otro lado, que el hombre, como caso de animal de la proposición mayor es una sustancia viviente, sensible y automotora, mientras que Pedro, como caso de hombre, es un animal al que se le añade racional. Por lo tanto, no hay una igualdad completa de Pedro con hombre en las proposiciones del silogismo.

Las proposiciones del silogismo no permiten establecer una igualdad de los sujetos de dichas proposiciones. Sin embargo, la inferencia del silogismo establece la igualdad: ‘Pedro es un caso de animal’. El silogismo es la consideración de la igualdad desde la generalización. En el poder del silogismo se establece, o se tiene como base, la igualdad de los casos, independientemente de su nivel, siempre que se consideren desde un objeto general superior. Desde el objeto general animal, tan caso es hombre que Pedro, o que perro o mamífero. Esta igualdad que proporciona el amparo del objeto general superior es la razón de la circulación de los términos, es decir, que podamos intercambiar el término ‘hombre’ por el término ‘Pedro’ en la proposición mayor aunque, ciertamente, no haya una estricta igualdad.

Desde el silogismo se deja ver con facilidad la igualdad. No obstante, es posible, que esta igualdad ya esté presente en la misma generalización y, en este caso, el silogismo consistiría en ser un aprovechamiento de este rasgo de la generalización que permitiría ampliar la igualdad más allá de las proposiciones generales inmediatas.

## 4. Conclusiones

Ahora toca reunir las notas que caracterizan la generalización que han ido surgiendo a lo largo de nuestra confrontación con estos filósofos. La exposición que estamos realizando es indirecta a través de filósofos que no han hecho una teoría de la generalización pero que, nosotros afirmamos, la han utilizado ampliamente. Para ello se ha hecho uso de numerosos textos de los filósofos griegos de más importancia donde hemos tratado de interpretarlos a la luz de la teoría de la generalización. Ahora se quiere mostrar de manera más concentrada las diversas características de la generalización que han ido apareciendo a lo largo del análisis realizado en los textos de estos filósofos griegos.

1. La primera nota, aparte de la totalidad de la que ya hablamos extensamente en el capítulo anterior, es la semejanza, como vimos en el apartado de la definición en Platón. Creo que se trata de la nota de mayor interés para hacernos cargo de la negación. La semejanza es el carácter de la intencionalidad de los objetos generales y esta intencionalidad, no plural, se pluraliza por comparación con los abstractos. La pluralidad no se da en la intencionalidad sino en la comparación. La naturaleza de la intencionalidad (de la semejanza) es apuntar a distintos a los que puede asumir, si caen dentro de la semejanza, o rechazar en caso contrario. Obsérvese que la importancia de la semejanza no está en su descubrimiento, ya que su uso ha sido muy amplio, al menos desde Platón, sino en su posición, el lugar donde se encuentra, es decir, dentro de la intencionalidad de los objetos generales. Por otra parte, con el fin de perfilar mejor la negación, es conveniente confrontar la intencionalidad de los objetos generales, la semejanza, con la de los abstractos, la diferencia. Es importante reparar en su distinción porque la admisión de un acto de conocer se justifica por su objeto. Solo si el objeto general es netamente diferente al del abstracto es posible establecer ambos actos de conocer como distintos. En caso contrario es inútil la multiplicación de los actos de conocer porque acaban siendo una fuente de confusiones.

2. Otro aspecto de la generalización es la determinación y la indeterminación. La determinación es lo propio de la abstracción: son las notas de un individuo reunidas en una unidad que dan lugar a lo que le distingue del resto de individuos. En la generalización esa determinación es negada como

diferencia y, a cambio, se destaca un conjunto de notas que son nuevamente agrupadas para su comparación. Esto da lugar a una cierta indeterminación que es, precisamente, la que permite su comparación. Indeterminación en la generalización significa agrupación de individuos obviando sus diferencias, como si los individuos fueran equivalentes o como casos. Es claro que animal es indeterminado frente a perro, y ser vivo es aún más indeterminado que animal. Desde la generalización, la indeterminación es dependiente de la determinación y no al revés. Por eso el método de la división es un método fallido dentro de la filosofía, aunque pueda tener su espacio en las ciencias naturales. Pero aún en estas ciencias, lo importante es encontrar el criterio de semejanza, que por otra parte es lo difícil.

3. Otra nota de la generalización es la extensión o dominio de las ideas generales. Esta extensión procede de la propia unificación de los casos por el conector. Todo objeto general contiene o apunta a una pluralidad más o menos amplia. Está claro que el objeto general ser vivo es más amplio que el objeto general animal y el vegetal porque los contiene a ambos. Esta extensión está ligada a la totalidad de la generalización. Que tengan extensión los objetos generales no quiere decir que siempre sean comparables. ¿Cuál es más grande, el objeto animal o el vegetal? La pregunta no admite una respuesta coherente porque los criterios para definir las especies de ambos objetos no son coincidentes. La comparación es pertinente cuando hay una dependencia de un objeto con el otro como el de animal o vegetal con ser vivo. Los abstractos no tienen extensión porque, aunque agrupen una serie de cualidades, esta unificación da lugar a una diferencia que solo define al propio abstracto. No tiene sentido hablar, en cuanto al abstracto, de la extensión o dominio del abstracto perro o gato. Al hablar de extensión en el gato, estaríamos moviéndonos en el ámbito de la imaginación. Conviene distinguir la extensión de los sentidos externos y de la imaginación con la de los objetos generales. La extensión de los sentidos es continua mientras que la extensión de los objetos generales es discontinua. También podemos denominar la extensión de los objetos generales como el dominio bajo el que caen los casos. Por último, conviene añadir que los objetos generales y, por tanto, su extensión, es dependiente de abstractos o de otros objetos generales mientras que la extensión de los sentidos no

depende de los abstractos porque los sentidos son previos a la abstracción. Son los abstractos los que dependen del conocimiento sensible.

4. La cuestión del tercer hombre muestra que el conector no está en el mismo nivel que los unificados y tampoco se conecta a sí mismo. No hay autorreferencialidad en las ideas generales ni una reflexión de 360 grados. La intencionalidad, en este caso de semejanza, no gira sobre sí misma. La semejanza no versa sobre la semejanza, porque la semejanza siempre tiene que ser de algo, por ejemplo, de la capacidad para moverse por sí mismo (animal). La intencionalidad del acto de conocer no es curva. Otro aspecto que aparece en esta cuestión es ¿Hasta qué punto se puede generalizar? La cuestión del tercer hombre plantea un bucle hasta el infinito. Desde donde nos encontramos no es posible decidir sobre este punto, pero sí que podemos plantearnos la pregunta de si hay un último objeto general que no se pueda superar. La regresión al infinito sugiere que la generalización no tiene un último objeto general que no pueda ser superado. Por otra parte, los objetos generales se forman aprovechando solo una parte de los abstractos. La generalización sobre sucesivos objetos generales es necesariamente un vaciamiento del contenido de la semejanza. Es esta una cuestión que queda abierta a la espera de nueva información que permita resolverla.

5. Con el tema de las entidades primeras y segundas, géneros y especies en Aristóteles aparece la distancia de los objetos pensados a la realidad. Desde la teoría del conocimiento poliana, los abstractos no son físicamente reales. El estatuto de los abstractos es mental y todo el análisis realizado hasta ahora se ha hecho desde ese planteamiento. Es por ello, y puesto que los objetos generales dependen de los abstractos, que los objetos generales tampoco son físicamente reales. No existen animales físicos. Existirán gatos o perros. A esto añadimos que los abstractos están muy próximos a la realidad hasta el punto que es común el no ser capaz de distinguirlos. Entonces se puede afirmar que las sucesivas generalizaciones se van alejando progresivamente de la realidad. Es claro que si decimos este animal, lo vemos todavía casi como un abstracto, mientras que si decimos este ser vivo, la designación es vaga y si lo designamos como cosa, entonces ya es como decir prácticamente nada, algo demasiado abstracto (en el sentido de mental opuesto a lo físico). Este alejamiento de lo físicamente real podría hacernos pensar que la generalización tiene una

dirección perpendicular a lo físico y, por tanto, hacia la interioridad del hombre, como si generalizar fuese profundizar, adentrarse en la intimidad humana. Desde la teoría de la generalización también se niega este posible carácter de interioridad de la generalización. Este no progresar de la generalización hacia adentro se basa en la misma razón por la cual los abstractos no son el yo. En la filosofía griega, esta postura es muy neta y fácil de entender, y nosotros mantenemos esa tesis. Cuando yo abstraigo león, yo no me convierto en león. Aristóteles afirma que el alma es, de alguna manera, todas las cosas, pero precisamente porque se distingue (no se convierte en ninguna) de ellas. Aquí sostene mos que el yo no se confunde con león conocido y tampoco por conocer el objeto general animal el yo se convierte en animal. Es una cuestión bastante clara que la temática del yo tiene muy poca presencia en la filosofía griega, prácticamente nada si lo comparamos con la filosofía moderna, sobre todo a partir de Descartes. Desde la teoría de la generalización que defendemos se niega cualquier alcance metafísico o antropológico de la generalización. La confusión de las vías de la razón y de la generalización que ya hemos mostrado en el capítulo anterior, es un uso incorrecto de la generalización con intención de alcanzar lo físicamente real. Además, en este capítulo también se ha denunciado un uso incorrecto de la generalización en Aristóteles al hablar de la sustancia, y en su teoría del cambio y de la causalidad, temas muy claves en el desarrollo de la filosofía posterior.

6. Otro aspecto interesante de la generalización es la oposición. La simple negación marca una oposición, por ejemplo, gato y no gato. Con Aristóteles vimos que la oposición se basa en el principio de no contradicción. ¿Por qué dos cosas son contrarias? Porque no pueden ser a la vez y al mismo tiempo. El perro no puede ser blanco y negro simultáneamente. Un segundo paso es generalizar el blanco y el negro en el objeto general color. Desde el color podemos establecer una escala, si queremos infinita, de grises. Desde esta escala podemos afirmar que el blanco y el negro tienen una oposición máxima. No se puede decir que perro blanco sea máximamente contrario a perro negro, ya que son contrarios, sin más, y un grado de oposición supone haber introducido una escala. En el subapartado de la oposición de Aristóteles distinguimos los contrarios de los opuestos. Dijimos que los contrarios tienen su razón de ser en el principio de contradicción y solo se puede constatar su incompatibilidad.

Los opuestos, por otra parte, aparecen cuando introducimos la generalización en los contrarios. Es posible realizar esta generalización por encontrar algo común entre ellos (por ejemplo, el blanco y el negro son colores) a partir del cual se puede hacer la comparación. Por lo tanto, con la generalización se puede establecer una escala en la que si hay extremos se puede hablar de una oposición máxima.

7. Hablando de la semejanza en Aristóteles aparece la distinción entre el nivel del lenguaje y el nivel de operación intelectual. Aristóteles se refiere a la semejanza en un contexto de argumentar y dar razones. Entonces ya se dijo que la semejanza de la generalización se encuentra en el nivel operacional. Esta distinción afecta a todas las operaciones intelectuales, las cuales no pueden ser traducidas directamente en palabras, sino que con el lenguaje solo podemos intentar guiar la ejecución de dichos actos, cosa nada sencilla si la persona no ha ejercitado esas operaciones previamente. En cualquier caso, conviene indicarlo: no es lo mismo la proposición ‘el perro es animal’ que el objeto general animal. Esta diferencia se intensifica si comparamos la proposición con la negación. La negación es una comparación que se basa en la semejanza, pero decir que ‘perro es animal’ no sugiere la menor indicación sobre una semejanza ni que tenga su base en una comparación. La filosofía griega es una filosofía que se desarrolla desde el lenguaje. En Platón es muy clara la exploración del lenguaje, reconocer los diversos sentidos de las palabras o frases para encontrar las definiciones correctas de las realidades. Personalmente, el uso de la generalización en los filósofos griegos es muy patente y, me parece, que he puesto numerosos ejemplos y se podrían añadir más. En este marco, la generalización se usa e incluso se observa, pero con gran imprecisión, y no acaba de sobresalir con nitidez sobre el lenguaje. Todavía nadie ha desarrollado una teoría del conocimiento, aunque Aristóteles comience a hacer una exposición sistemática del conocimiento sensible de gran interés. Aristóteles no prosigue su investigación con el conocimiento intelectual y no avanza apenas desde Platón, quien ya visualizaba la abstracción, y tampoco investiga el juicio dentro del conocer, que es una de sus grandes invenciones. La teoría del conocimiento demanda ejercer actos. Solo cuando estos son realizados tiene lugar la comprensión de estas nociones.

8. En la comparación del conocimiento experiencial y el arte, para Aristóteles la experiencia es el conocimiento particular y el arte el conocimiento universal. Para mí, lo que llama conocimiento experiencial es el conocimiento abstractivo y el arte es su generalización, la capacidad de conocer más hechos con menos nociones. El arte es tanto la capacidad de generalizar como la de aplicarlo a los casos particulares. El que ha desarrollado la correspondiente generalización dentro de una ciencia puede usarla para comparar con nuevos casos que se presenten. La generalización tiene la doble vía, primero de formación del objeto general, y segundo de su uso o comparación con nuevos casos particulares. Cuando un médico conoce una enfermedad puede detectarla en nuevos pacientes, pero si la desconoce no tiene ningún criterio para buscarla. Primero debe estudiar esa enfermedad y desarrollar el correspondiente objeto general. Solo después viene el trabajo de campo de su descubrimiento en casos particulares. También indicamos que la comparación de un objeto general con más casos supone un enriquecimiento y, en muchos casos, una depuración del objeto general que facilita aplicarlo a nuevos casos. Por otra parte, los objetos generales se pueden desarrollar desde la experiencia de otros o, incluso desde libros, pero cuando no se cuenta ni con maestros ni con libros es la experiencia el único lugar para obtenerlos. Las personas que ejercitan por primera vez un objeto general siempre lo hacen desde la experiencia.

9. Una cuestión que tiene tanto interés histórico como gnoseológico es el tema de la definición dado por el género y la especie, que ya se encuentra indicado en Platón y que va a ser popularizado por Aristóteles. Por ejemplo, se define hombre como animal bípedo donde animal es el género y bípedo la especie o la diferencia (específica). Esta forma de definir tiene su entronque con Platón para quien la esencia de las cosas son las formas ideales que constituyen su esencia. Aristóteles, una vez desechadas las formas ideales, sin embargo, mantiene sus cualidades esenciales que son repartidas entre el género y la especie. Desde la generalización, tanto el género como la especie son objetos generales en los cuales la especie está contenida en el género. Por tanto, no se trata de ningún conocimiento esencial de lo definido. La generalización obtiene objetos con menor contenido de notas que los abstractos. En este sentido se puede decir que el objeto general animal respecto a perro es una simplificación que puede hacer las veces de aclaración. Los objetos más generales son más

vacíos, y no en todos los casos hace más sencilla su comprensión. Al añadir la especie, por ejemplo que ladra, se suele hablar de diferencia específica. El término diferencia específica no nos parece acertado. La especie es también un objeto general (todos los que ladran), y aunque los objetos generales puedan funcionar como abstractos donde la semejanza se transmuta en diferencia, sin embargo, no es el caso en una definición donde el objetivo es encontrar sus cualidades generales. En cualquier caso, desde la generalización la definición dada por el género y la especie no tiene valor si es que se tiene la intención de mostrar la esencia. Tampoco tiene más interés distinguir el género de la especie; los dos son objetos generales y solo se aporta que la especie supone una inclusión dentro del género. Por supuesto la generalización como simplificación de notas puede ayudar a una cierta comprensión de los objetos, pero debiera hacerse sin la pretensión de obtener una definición de la esencia por este camino.

# **Capítulo 4. La negación en la filosofía medieval (I)**

Podemos decir que la generalización queda ya bien perfilada en la filosofía griega. En la filosofía medieval se hace un uso cada vez más sistemático de la generalización, estando presente en muchas cuestiones debatidas por los pensadores de este período. Además, se empieza a destacar la generalización como una operación del conocimiento con unas características próximas a las que se defienden en esta obra.

## **1. El planteamiento dialéctico en el Pseudo Dionisio Areopagita**

Pseudo Dionisio Areopagita es un pensador cristiano, probablemente de finales del siglo V o principios del VI. Inicialmente se le identificó con un discípulo de San Pablo residente en Atenas. Esto hizo que gozara de muy buena reputación en la filosofía y en la teología cristiana en todo el medievo. Posteriormente, debido a las influencias neoplatónicas, se ha datado la existencia del autor en las fechas que indicamos arriba. De este autor se puede decir que es más teólogo que filósofo, pero sus influencias neoplatónicas acerca de Dios le hacen usar la negación de un modo explícito. Con este autor conectamos de forma directa con el tema del Uno de Plotino.

## El uso dialéctico de la negación

El Pseudo Dionisio nos permite ver un uso ajustado de la dialéctica para plantear el modo del conocimiento de Dios: para conocer a Dios tenemos dos vías, la vía afirmativa y la vía negativa. Plotino había transitado la vía negativa para el conocimiento del Uno, pero la vía afirmativa había quedado reducida al mínimo, de tal manera, que del Uno prácticamente solo podemos afirmar, de forma positiva, que es el Uno. El Pseudo Dionisio, sin embargo, no tiene inconveniente en aplicar a Dios nombres positivos porque la *Biblia*, que es revelación del propio Dios, los utiliza. La *Biblia* muestra a un Dios, en ocasiones, con cualidades propias de las criaturas, y es más próximo a los hombres que el Uno plotiniano cuyo rasgo más destacado es su separación frente al mundo.

En el Pseudo Dionisio, no obstante, se refleja la influencia de los neoplatónicos. Los rasgos que definen a Dios son el Uno y el Bien, en perfecta continuidad con Plotino y Platón, y un tema importante es la unidad. El Uno es la causa de toda unidad, es decir, de la unidad de toda multiplicidad. En esta misma dirección, el Pseudo Dionisio plantea una conexión-desconexión de Dios con el mundo al nivel de la negación, es decir en el plano de lo uno-múltiple. El Pseudo Dionisio establece, por una parte, una relación en cuanto que la multiplicidad tiene su origen en la unidad, y una separación en cuanto que entre el Uno y lo múltiple media la causa que los hace distintos. El Pseudo Dionisio rompe la unidad de lo uno-múltiple según el modo como ya lo hizo anteriormente Plotino, aunque Plotino más que de creación hable de emanación. Obsérvese que, de otro modo, para el caso del Pseudo Dionisio, si no rompiera esa unidad, caería en un panteísmo incompatible con su fe. La influencia de los neoplatónicos es también visible cuando plantea el tema de la participación que ya utilizara Platón para realizar la unión de las ideas generales. Por ejemplo, el Pseudo-Dionisio dice que la unidad entre Dios y las criaturas es semejante a la de los números, por ejemplo, como la unidad que hay en un montón de cosas que reunidas forman una decena. Además, el Pseudo Dionisio pone diferentes ejemplos de unidad de lo múltiple en el mundo cuya causa de la unidad es producida por el Uno. Advertimos que no todos los ejemplos que propone el Pseudo Dionisio son necesariamente la unificación propia de la generalización como, por ejemplo, ‘lo que es mucho en los

accidentes es uno por el sujeto'. Pero añadimos que la unificación de los accidentes con el sujeto puede ser considerada también desde la generalización. Por ello es conveniente una distinción suficientemente clara de la distribución-unidad propia del juicio (sujeto-accidentes) de la que se obtiene en la generalización.

El Pseudo Dionisio propone para el conocimiento de Dios la vía afirmativa y la negativa. La vía afirmativa va a ser desarrollada en *Los nombres de Dios* mientras que la vía negativa lo plantea en la *Teología Mística*. El Pseudo Dionisio, como ya hemos visto, designa a Dios con los nombre de Uno, Bien y Ser. A estos añade otros como Poder, Omnipotente, Luz, Vida, Paz, Justicia y otros más. Estos rasgos que el Pseudo Dionisio recoge de la Biblia nos permiten una primera aproximación a Dios. Pero esta vía tiene la limitación de proceder de lo creado, y cuanto mayor sea la distancia entre Dios y el mundo menos valor tiene esta aproximación afirmativa a Dios. Es clara la preferencia del Pseudo Dionisio por la vía negativa frente la afirmativa. En la vía negativa va a negar en Dios cualquier parecido sensible y también inteligible o inmaterial. No obstante, no todos los nombres son igualmente apropiados para Dios: las características sensibles son las menos apropiadas y, dentro de lo inmaterial, también hay un orden en los nombres que le son asignados a Dios. Por tanto, no debemos pensar que el rendimiento del método dialéctico propuesto por el Pseudo Dionisio sea la ignorancia en cuanto que la negación cancele lo adquirido por la vía afirmativa. "Es necesario atribuir y decir de la Causa todo lo que se afirme de los seres, por ser la causa de todos ellos, y todo eso decirlo de Ella más propiamente, porque es supraesencialmente superior a todas las cosas, y no debemos creer que las negaciones sean algo que contradice a las negaciones, sino que la Causa, que está por encima de toda negación o afirmación, existe mucho antes y trasciende toda privación"<sup>1</sup>. El resultado final del método dialéctico del Pseudo Dionisio es la descripción de Dios como Causa trascendente de todas las causas. La noción de Causa no es un concepto vacío porque partiendo de las criaturas podemos obtener un contenido por la vía afirmativa que nos permite acercarnos a la esencia de Dios como el Origen de las criaturas. Desde la teoría de la negación que proponemos, la negación, sin

<sup>1</sup> Pseudo Dionisio Areopagita, *La Teología mística*, OC, Madrid, BAC 2007, 1, 2.

embargo, no permite dar el salto a la causalidad, ya que corren por vías de conocimiento diferentes que no se intercambian entre ellas. Es patente en este texto del Pseudo Dionisio el uso causal de la negación que está en continuidad con la tradición platónica, en el cual, la negación tiene un alcance metafísico.

He incluido al Pseudo Dionisio por el peso relevante que ha tenido en la filosofía y en la teología medieval. Además, en este autor y debido también a su sencillez, hay una comparecencia clara del método dialéctico con base en una oposición (la vía afirmativa y la negativa) en el cual la negación tiene un rendimiento positivo (la noción de Causa).

## 2. La cuestión de los universales en Boecio

La cuestión de los universales que recorre toda la filosofía medieval se puede dar por iniciada en un comentario de Boecio a la *Isagoge* de Porfirio. Porfirio es un discípulo de Plotino que editó las *Enéadas* y también tradujo las *Categorías* de Aristóteles, la cual fue precedida por una introducción del propio Porfirio que va a ser conocida como *Isagoge*. Este texto de Porfirio se puede considerar un primer tratado específico sobre la generalización. Es una exposición sistemática acerca de los géneros, especies, accidentes, lo propio y la diferencia, con la caracterización de cada uno de ellos y las comparaciones, similitudes y diferencias, de cada uno con los otros restantes. En esta obra, Porfirio sistematiza la división que se había iniciado con Platón usando las nociones de la lógica aristotélica, y se definen los géneros generalísimos, las especies especialísimas y los géneros y especies intermedias. Los géneros generalísimos son los géneros supremos que Porfirio identifica con las diez categorías de Aristóteles. Destacar que Porfirio no considera el ser como el género supremo porque no acepta su reparto en las categorías. Porfirio rechaza que el ser pueda ser múltiple y, en este punto, no está de acuerdo con la postura de Aristóteles de que el ser se pueda decir de muchas maneras. Porfirio, en esta cuestión, continúa la tradición parmenídea del ser-uno. Las especies especialísimas son las especies ínfimas detrás de las cuales ya solo restan los individuos. Los géneros y especies intermedias están entre los géneros generalísimos y las especies especialísimas, y su función es intercambiable: un género intermedio hace las veces de especie intermedia para un género superior e, igualmente, la

especie intermedia puede ser un género para una especie inferior. Ya vimos en el Capítulo 3, al hablar de las entidades segundas de Aristóteles, que los géneros y especies son ideas generales. Actualmente, los términos género y especie no son utilizados dentro de la teoría de la generalización porque, aunque sean ideas generales, conllevan matices propios de la vía racional. Pero esta terminología tiene un amplio uso hoy en día, como por ejemplo en las ciencias biológicas.

En la *Isagoge*, Porfirio escribe: “Así, pues, sobre los géneros y las especies declinaré hablar tanto de si subsisten o son puros y simples pensamientos, como de si son subsistentes corpóreos o incorpóreos, como también de si están separados o si son subsistentes en las cosas sensibles y dependen de ellas, por ser el tratamiento de todo esto profundísimo y requerir un examen mayor”<sup>2</sup>. Es un comentario colateral pero de importancia para el tema que se está tratando. Boecio, en el *Comentario segundo a la Isagoge de Porfirio*, recoge la cuestión planteada por Porfirio y trata de dar una solución. En la primera parte del comentario, Boecio niega que los géneros y las especies puedan tener subsistencia. La razón de esta negación la basa en la unidad propia de las sustancias que no se da en los géneros ni en las especies. El género no puede ser sustancia porque es algo múltiple y, por tanto, carente de unidad. Desde mi posición, el género es un unificador y, por tanto, conlleva tanto la unidad como la multiplicidad. Boecio, en este argumento no tiene en cuenta este rasgo del género y lo entiende como las cualidades comunes a una serie de individuos. La falta de unidad del género es debida a la participación de esas cualidades en individuos separados. Para Boecio, si el género fuera una sustancia entonces significaría que existe una sustancia que está compuesta de sustancias o un individuo compuesto de individuos. En cierto sentido, Boecio rechaza las formas sustanciales platónicas en base a una noción de sustancia que se caracteriza por su unidad y separabilidad.

En la segunda parte del *Comentario* (I.11), Boecio retoma la cuestión buscando ahora, no el estatuto metafísico de los géneros y de las especies que ya está resuelto en el anterior comentario, sino la relación de los géneros y las especies con las sustancias o los individuos. Los géneros y las especies son

<sup>2</sup> Porfirio, *Isagoge*, Anthropologia Editorial, Barcelona 2003, I, 2, 3.

realidades no corpóreas, pero las realidades incorpóreas pueden ser aisladas de lo corpóreo como es el caso de Dios, o los espíritus, o pueden estar ligadas a lo corpóreo como el alma al cuerpo, o las líneas y las superficies a los cuerpos. Boecio resuelve la cuestión atendiendo a la noción de semejanza, es decir, según la generalización tal como aquí la proponemos. Para Boecio, la semejanza es algo que está en la mente, aunque tenga su base en los singulares en los cuales se sustenta esa semejanza, y es esta la solución que propone a las preguntas de Porfirio. La solución es tan compacta como coherente y difícil de atacar. Los géneros y las especies se basan en la semejanza que es producida por el entendimiento en base a los singulares que es donde subsisten. De ahí aparece un doble estatuto de los géneros y de las especies: universal en la mente y sensible en los singulares. Desde la teoría de la generalidad, el uso de la semejanza es correcto, pero la cuestión de la subsistencia es prematura. La generalización no se realiza directamente desde sustancias o singulares sino desde los abstractos. La cuestión de los universales no resulta tan simple como propone Boecio. De hecho, tampoco podemos identificar los singulares con las sustancias como se verá más adelante. También podemos indicar que, para Polo, el estatuto de los universales es extramental, no mental como propone Boecio, y su conocimiento se realiza en la vía racional, en el concepto.

Por último, conviene añadir que Boecio escribió otra obra titulada *De las divisiones* en la que hace un estudio sistemático del género, la especie y la diferencia, basado en la división al estilo platónico. Se trata, junto con la *Isagoge*, de otro tratado sistemático sobre la generalidad. En este trabajo no hemos considerado oportuno presentarlos de forma explícita porque no aportan a la generalización información importante que no haya sido vista anteriormente. En cualquier caso, son un signo de cómo estas nociones iniciadas por Platón, y más desarrolladas por Aristóteles, van tomando perfiles más precisos y ajustados que muestran un crecimiento en el uso de la generalización. Es posible que la filosofía escolástica esté desarrollada, al menos, en parte, sobre la base de estos textos.

### 3. El argumento ontológico de San Anselmo

El argumento ontológico de San Anselmo, aunque breve, ha tenido una gran influencia en la filosofía y son muchos los filósofos que han considerado esta prueba de la existencia de Dios tanto para apoyarla como para rebatirla. Entre ellos, también Polo la tiene en cuenta como un hito importante de la filosofía, aunque la prueba no la acepte como concluyente. “1º. El argumento a simultaneo de Anselmo de Canterbury es efectivamente un hallazgo; sólo por él se debe decir que Anselmo es un pensador de talla; la originalidad de este hallazgo es sorprendente (...)”<sup>3</sup>. Aquí la consideramos en cuanto es pertinente cara a la generalización.

El argumento es muy breve y está contenido en el capítulo 2 de su obra *Proslogion*. Así plantea San Anselmo su razonamiento: “Sin embargo, el propio insensato cuando oye esto mismo que digo: «algo mayor que lo cual nada puede ser pensado», entiende lo que oye, y lo que entiende está en su entendimiento, aunque no entienda que esto exista. Pues una cosa es que algo exista en el entendimiento, y otra entender que esto existe”<sup>4</sup>. El argumento tiene como punto de partida la noción del máximo pensable, aquello que no puede ser superado por ninguna otra idea. Además, esta idea tiene la particularidad de ser compartida por todos los hombres, hasta aquellos que carecen de sabiduría. El segundo paso consiste en mostrar que necesariamente esta idea debe incluir el ser: “Y, ciertamente, aquello mayor que lo cual nada podemos pensar no puede existir solamente en el entendimiento. Si existiese sólo en el entendimiento, se podría pensar que existiese también en la realidad, lo cual es mayor”<sup>5</sup>. Y termina afirmando la necesidad de la existencia de esa idea por reducción al absurdo: “Por tanto, si aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado estuviera sólo en la inteligencia, esto mismo mayor que lo cual nada puede ser pensado sería algo mayor que lo cual podemos pensar algo. Pero esto no

<sup>3</sup> Polo, L., *Curso de Teoría del Conocimiento III*, OC A-VI, EUNSA, Pamplona 2016<sup>3</sup>, 4, 3, 150. En adelante Polo, *CTC III*.

<sup>4</sup> San Anselmo, *Proslogion*, Editorial Tecnos, Madrid 1998, 2, 101, 11.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 2, 101, 12.

puede ser. Existe, pues, sin género de duda, algo mayor que lo cual no cabe pensar nada, y esto tanto en la inteligencia como en la realidad”<sup>6</sup>.

### 3.1 El máximo pensable

En la base del planteamiento anselmiano está aquella idea que es mayor que cualquier otra idea, y que la designamos por lo máximo pensable. San Anselmo introduce esta noción fuera de todo contexto: es una noción que puede obtener el insensato o el ignorante, de ahí el carácter universal de su argumento. Por ello, podemos decir que la idea máximamente pensable ha de entenderse en términos de contenido. Si una idea se caracteriza por su contenido, será mayor idea cuanto mayor sea su contenido. Esto ya nos plantea algunos problemas si tratamos de jerarquizar ideas más banales. ¿Qué idea es mayor, la de perro o la de gato? El contenido es diferente pero no parece fácil encontrar una razón que decida la balanza. Por volumen tenderíamos a pensar que es mayor la idea de perro, pero en ese caso la idea de elefante sería mayor que la de hombre. Y si comparamos cosas más distantes: ¿Es mayor la idea de delfín o la de águila? Tal vez sea posible hacer una jerarquización haciendo uso de las líneas evolutivas, o por el desarrollo estructural o la capacidad craneal, pero entonces ya nos estamos saliendo del marco simple en el que San Anselmo establece su prueba. Tal vez se pueda decir que la idea de cosmos incluye la de los animales y es, por tanto, mayor. Sin embargo, ¿qué pasa si comparamos la idea de hombre con la de cosmos? La idea de cosmos será superior para todos aquellos que piensen que el hombre sea una parte del universo, pero no para los que piensen que el hombre, por su parte espiritual, no está contenido en el mundo como, además, es probable que fuera en el caso de San Anselmo. Realmente, hacer comparaciones de ideas resulta bastante problemático y si no podemos apelar a la comparación sin entrar en arduas disquisiciones, no tiene mucho sentido plantear lo máximo pensable de una forma puramente trivial.

Polo rechaza la noción del máximo pensable desde dos instancias diferentes. Haciendo referencia a la infinitud en Hegel y en Espinosa, Polo dice que “(...) tienen como antecedente el máximo pensable de Anselmo de Canterbury:

<sup>6</sup> *Ibidem*, 2, 101-102, 12.

*id quo maius cogitari nequit*, aquello cuyo mayor no se puede pensar. Ha de replicarse que sí se puede; siempre se puede pensar un mayor, siempre se puede pensar más. El poder pensar más es la infinitud de la inteligencia: no un proceso al infinito, sino una pluralidad de operaciones intelectuales<sup>7</sup>. Desde la teoría del conocimiento en la que nos movemos no existe solo un tipo de operaciones, sino que hay una pluralidad de ellas. Esto hace más problemática aún la comparación de ideas desde el contenido. Hasta lo que ahora hemos visto existen, además de las operaciones sensibles claramente inferiores, la abstracción, la generalización y las operaciones de la vía racional, concepto, juicio y base. La aceptación de una pluralidad de operaciones hace imposible una comparación de contenidos, salvo que se homogeneicen las operaciones, lo que supone una consideración de dichas operaciones desde la generalización. Desde esta, la idea mayor podría ser la idea más universal o más general, pero la generalización es solo una operación entre otras y, según Polo, es una operación inferior a la vía racional. Además, Polo rechaza el máximo pensable porque afirma que la capacidad operativa de la inteligencia es infinita. Esta capacidad no es solo el poder realizar las operaciones antes mencionadas una infinidad de veces. La operatividad infinita de la inteligencia está ligada a los hábitos cognoscitivos que ya fueron introducidos en el capítulo 2. Aquí añadimos la existencia de otros hábitos que son los que nos abren al conocimiento personal.

La segunda crítica a lo máximo pensable se basa en la propia generalización. “Como hemos visto, el primero en formular la idea del máximo pensable es Anselmo de Canterbury. El máximo pensable debe agotar la capacidad de pensar; si se pudiera seguir pensando, no se podría hablar del máximo pensable. En suma, el máximo pensable es la saturación de la capacidad de pensar establecida negativamente (no poder pensar un mayor) y compensada en forma argumentativa con una positividad empírica”<sup>8</sup>. Polo denuncia en San Anselmo que el máximo posible lo piensa desde la negación. En este caso es la negación aplicada al pensar de forma generalizada, lo que tiene como consecuencia una

<sup>7</sup> Polo, L., *Curso de Teoría del Conocimiento II*, OC A-V, EUNSA, Pamplona 2016<sup>5</sup>, 9, 2, 168. En adelante, Polo, *CTC II*.

<sup>8</sup> Polo, *CTC III*, 7, 1, 230.

saturación de la inteligencia en cuanto que ya no puede progresar más. Por otra parte, ya hemos visto que las ideas generales se obtienen por semejanza entre otros abstractos u otros objetos generales, y el contenido del objeto general es menor que el de los abstractos o de las ideas generales desde los que se forma. La generalización sucesiva conlleva una disminución del contenido del objeto general. Por tanto, la idea más general va a ser la idea de menos contenido, lo que podría llevar a una idea de Dios como lo que carece notas y lo más indeterminado, similar a la vía negativa propuesta por el Pseudo Dionisio. Además, el mayor vaciado de las ideas generales se corresponde con su extensión a un mayor número de casos. La idea más general es la que tiene dominio o extensión total, que lo engloba todo. Desde aquí se detecta un riesgo de panteísmo si aceptamos la síntesis de las ideas de Dios y de lo máximamente posible.

Me parece, por otra parte, que, por el lado de los abstractos desde los que se generaliza, no es planteable proponer el máximo pensable. Ya vimos en el capítulo 2 que los abstractos no saturan la inteligencia y por eso caben las ideas generales. ¿Es posible plantear una última idea general? ¿Es, por ejemplo, la noción de ente o de ser como lo más indeterminado la idea más general? Polo no acepta una idea máximamente general. “El argumento no demuestra a la existencia del máximo (no sólo porque la existencia de Dios no es término de demostración, sino porque no es un *factum*), y además la idea máximamente general no se da (axioma de la infinitud), puesto que el mismo argumento se le añade. Según esto, es una idea general lo que piensa S. Anselmo”<sup>9</sup>. La cuestión de una idea máximamente general tiene su interés en las ciencias físicas donde se busca una teoría general unificada que explique todas las fuerzas físicas. Hasta el momento no se ha tenido éxito, aunque se haya llegado a un alto grado de unificación. Esto indica que las ideas generales basadas en diferentes abstractos (y objetos generales) podrían no ser unificables en otra idea superior.

#### 4. Santo Tomás de Aquino y la generalización

En Santo Tomás encontramos una fuerte influencia tanto de Platón como, sobre todo, de Aristóteles. Es por ello que aparecen usos de la generalización

<sup>9</sup> Polo, *CTC III*, 4, 3, 151, nota 13.

que ya se han expuesto anteriormente. Vamos a tratar algunos puntos que son más peculiares en Santo Tomás o que, por la importancia que han tenido en su filosofía, queremos destacar en ellos el uso que ha hecho de la generalización.

#### 4.1 Cuestiones preliminares

Empezamos mostrando un uso de la generalización en cuestiones que ya han sido presentadas en esta investigación para ver como enlaza con la tradición filosófica anterior.

Sobre el rasgo de la totalidad, Santo Tomás comparte con los filósofos griegos la búsqueda de esta noción, como se puede observar cuando distingue entre el entendimiento increado y el creado. El entendimiento de las criaturas es finito y trata de avanzar en el conocimiento a través de formas que abarquen más realidad. Nuestro poder es mayor si captamos la realidad con formas más simples. El entendimiento divino, que es infinito, es el único capaz de conocer toda la realidad por medio de una sola especie. Esta potencia es la que le permite obrar en cualquier sector de la realidad sin detrimento para otras parcelas de la realidad. Para Santo Tomás, el género está ligado al todo y tiene la indeterminación propia de los objetos generales cuando este no es especificado en sus casos o especies.

Sobre la alteridad y la pluralidad que ya vimos con Platón: “La alteridad es, efectivamente, el principio de la pluralidad, ya que fuera de la alteridad no se puede comprender qué es la pluralidad”<sup>10</sup>. Santo Tomás toma de Boecio esta afirmación y acepta plenamente el principio de pluralidad que Platón descubrió en la existencia del no ser. Además añade “que la alteridad es el principio de la pluralidad; entendiendo por alteridad la diferencia por la que una cosa se distingue de otra”<sup>11</sup>, donde se conecta la alteridad con la diferencia como hicimos en el análisis del no-ser en Platón. Santo Tomás distingue la

<sup>10</sup> Santo Tomás, *Exposición del De Trinitate de Boecio*, EUNSA, Pamplona 1987, C. 1, p. 123. En adelante, Sto. Tomás, *De Trinitate*.

<sup>11</sup> Sto. Tomás, *De Trinitate*, 1, 13, 127.

diversidad específica por la que se distinguen los géneros, de la diversidad accidental que causa la pluralidad de individuos dentro de las especies.

Respecto a la cuestión anselmiana del máximo pensable, Santo Tomás aborda lo máximo pensado desde los grados de inteligibilidad que se adaptan a la capacidad de las sustancias intelectuales. Santo Tomás coincide con San Anselmo en identificar el máximo pensado con Dios, pero no acepta el argumento ontológico al negar la capacidad de la inteligencia humana para pensar el máximo pensable. De hecho, dependiendo del tipo de sustancia, superior o inferior, mayor o menor es su inteligible superior. Para Santo Tomás la finitud de la inteligencia humana le impide conocer el máximo pensable. Es más, y en esto siguiendo a Aristóteles, afirma que en este mundo el hombre tiene más dificultad en conocer las sustancias cuanto más superiores son y, por tanto, cuanto más inteligibles. Tenemos más facilidad para el conocimiento de lo sensible que para lo más espiritual o inteligible. Por ello el hombre tiene que hacer un esfuerzo (racional) para llegar a conocer la existencia de lo máximo pensable a partir de lo sensible. Para Santo Tomás hay una incompatibilidad entre lo máximo pensable y el entendimiento humano, aunque, sin embargo, afirme que el fin del hombre es, precisamente, el conocimiento de lo máximo pensable. Santo Tomás dice que el cumplimiento de este fin no tiene lugar durante la estancia del hombre sobre la tierra, sino en el cielo, y que para ello el hombre precisa de un suplemento divino que hace el entendimiento humano capaz de conocer la esencia de Dios.

#### 4.1.1 El universal como objeto general

Un punto que va a tener cierta trascendencia es el término universal, el cual ha sido muy utilizado por Aristóteles, y del que ya hemos hablado en este capítulo en el apartado que hemos dedicado a Boecio. En Santo Tomás es muy frecuente el uso de universal con el mismo sentido que ya hemos visto en Aristóteles: “Como un todo, en cuanto que en lo más universal no solamente se incluye en potencia lo menos universal, sino, además, otras cosas, al modo que en *animal* no sólo está incluido el hombre, sino también el caballo. Como parte, en cuanto que lo menos común en su concepto contiene no sólo lo más común, sino también otras cosas, al modo como en *hombre* está incluido no

sólo el ser animal, sino también racional”<sup>12</sup>. Se entiende que animal es más universal que hombre y caballo. Aquí nosotros identificamos el término universal como general. Animal es un objeto general del que hombre y caballo son casos particulares. No obstante, el término universal tiene entre sus acepciones una carga de esencialidad que procede de las Formas de Platón y que, por ello, no me parece adecuado aplicarlo a los objetos generales. También, otro ejemplo del universal como general: “Tales partes son, ciertamente, de la esencia de Sócrates y Platón, pero no del hombre en cuanto tal; así pues, el hombre puede ser abstraído de ellas por el entendimiento. Esta es la abstracción del universal a partir del particular”<sup>13</sup>. La abstracción del universal es la esencia de Sócrates y Platón, no del individuo real. Aquí también vemos que lo universal es un objeto general, aunque realmente generalicemos desde los abstractos y no desde los individuos reales ni desde los particulares. O un último ejemplo: “Pero porque aquello a que conviene la noción de género, de especie, o de diferencia, se predica de este singular signado, es imposible que la noción universal, es decir, del género o de la especie, convenga a la esencia en cuanto que se significa a modo de parte, como con el nombre de humanidad o animalidad”<sup>14</sup>. Nuevamente se conecta el universal con el género y la especie, los cuales, para nosotros, son objetos generales.

#### 4.1.3 El uso de la negación

En este apartado veremos que Santo Tomás hace un uso explícito de la negación. Me parece conveniente reflejar este uso ya que puede ser un aspecto menos conocido de su filosofía.

Santo Tomás afirma que la alteridad es una noción negativa. En Platón ya vimos que la alteridad nace dramáticamente de la consideración del mucho no-ser que tiene cada ente en cuanto que no es todos los demás entes. En Santo Tomás, al igual que Aristóteles, el no-ser deja de ser un problema y acepta

<sup>12</sup> Santo Tomás, *Sunia teológica I*, BAC, Madrid 2001<sup>4</sup>, 85, 3, ad 2, 779. En adelante, Sto. Tomás, *S. Th. I*.

<sup>13</sup> Sto. Tomás, *De Trinitate*, 5, 3, co, 220.

<sup>14</sup> Santo Tomás, *El ente y la esencia*, EUNSA, Pamplona 2011<sup>3</sup>, 3, 21, 279. En adelante, Sto. Tomás, *El ente y la esencia*.

como buena la solución de Platón. Para Santo Tomás, también es importante la distinción de negación y de privación que son como dos modos de negación. La privación es la negación de algo debido. En un hombre no ver es una privación, pero en una piedra es una simple negación. Santo Tomás usa esta distinción para tratar de explicar la compatibilidad del mal con Dios, el sumo Bien.

En un texto en el que se abunda sobre la negación: “Por tanto, hay que encontrar otra causa de la pluralidad o división de las cosas primarias y simples. Estas se dividen por sí mismas, pero no es posible que un ente en cuanto tal se distinga de otro, pues lo único distinto del ente es el no-ente. Por tanto, este ente sólo se distingue de aquél, porque en el primero se incluye la negación del otro. Por esta razón, las proposiciones negativas son inmediatas desde que se empieza a conocer, como si la negación de una cosa estuviese incluida en el conocimiento de la otra”<sup>15</sup>. Santo Tomás trivializa la negación después de haber admitido la alteridad platónica: la negación es inmediata al conocimiento, aunque no sea ninguno de los primeros principios del conocimiento. Podemos decir que Santo Tomás simplemente constata la existencia de la negación, su procedencia, pero no le da más alcance que el sentido más próximo.

Santo Tomás, por otra parte, también propone una distinción metafísica de la negación, de la privación y de la contrariedad: la negación no afecta al sujeto, la privación determina al sujeto y lo contrario lo afecta. De esta forma la negación sería siempre una cuestión mental o lógica mientras que la privación y lo contrario tienen una dimensión real. El criterio de distinción utilizado no me parece claro, y si para la distinción de la negación y la privación resulta útil, sin embargo, se emborrona cuando lo aplica a lo contrario en donde parece que fuerza por introducir una tercera noción negativa que cierre la explicación de la distinción. Desde mi postura, tanto la negación como la privación son mentales sin afectar ni determinar a la sustancia, y lo contrario hay que reconducirlo a los accidentes que determinan a la sustancia sin transformarlo.

Sobre el conocimiento de las sustancias separadas, Santo Tomás, ante la imposibilidad de imponer a las sustancias separadas la clasificación de género y especie que las defina, utiliza la negación como el medio para conocerlas. La

<sup>15</sup> Sto. Tomás, *De Trinitate*, 4, 1, co, 162-163.

negación proporciona en este caso un conocimiento progresivo y no solo como una mera adición de determinaciones. La negación “(...) se contrae y determina la negación anterior, igual que el género remoto por las diferencias”<sup>16</sup>. Esta negación es la generalización que propongo, aunque Santo Tomás lo plantee en la dirección contraria. Para mí negar es expandir e indeterminar: animal sobre perro es más amplio y por ello más indeterminado. Negar la diferencia es anular dicha diferencia para dejar salir una semejanza. El género remoto y las diferencias de las que habla Santo Tomás son parte de la teoría de la generalización.

Hay un texto en el que Santo Tomás liga la negación con temas metafísicos: “Y la negación que en la forma absoluta sigue a todo ente es su indivisión, lo que se expresa por el nombre »uno«: Lo uno no es sino el ente indiviso”<sup>17</sup>. La unidad, uno de los caracteres fundamentales del ente procede de la negación (indivisión). Esto plantea considerar la negación como algo real, con estatuto de realidad, o considerar la unidad como una cuestión lógica del ente. Este segundo planteamiento dejaría a la unidad fuera del catálogo de los trascendentales. Desde mi postura, el primer planteamiento es inaceptable después de todas las veces que hemos afirmado el carácter mental de la negación. Sin poder entrar en esta cuestión, la consideración de la unidad del ente desde la indivisión es un planteamiento reflexivo que estaría al margen de una posible teoría trascendental del ente. Habría que investigar otros modos distintos de abordar el conocimiento de la unidad.

#### 4.4 La esencia

La esencia es un tema importante para Santo Tomás en el cual se basa una importante distinción clásica en la filosofía como es la del ser-esencia. Sobre la esencia, Santo Tomás dice: “Y puesto que, como se ha dicho, la quiddidad de la inteligencia es la misma inteligencia, por esto su quiddidad o esencia es lo mismo que es ella, y su ser recibido de Dios es aquello por lo que subsiste en la naturaleza de las cosas; y por esto afirman algunos que estas substancias se

<sup>16</sup> Sto. Tomás, *De Trinitate*, 6, 4, co, 262.

<sup>17</sup> Santo Tomás *De veritate, cuestión I: Acerca de la verdad*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile 1996<sup>2</sup>, 1, co, 52.

componen de por lo que y de lo que es, o de lo que es y de ser, como dice Boecio”<sup>18</sup>. Santo Tomás afirma la esencia a la par que el ser según la distinción lo-que-es (esencia) y por-lo-que-es (ser). En otro texto confirma la misma idea: “Y es a partir de esto, que Boecio dice en el libro *Sobre las Hebdómadas*, que en aquellas cosas que son posteriores a Dios, se distingue el ser (*esse*) y lo que es (*quod est*), o como algunos dicen, lo que es (*quod est*) y aquello por lo que es (*quo est*). Pues el ser mismo es aquello por lo que algo es, tal como el correr es aquello por lo que alguien es corredor”<sup>19</sup>, de donde vemos que la distinción ser-esencia ya está presente, por lo menos, en Boecio. En este segundo texto no aparece explícitamente la palabra esencia, pero en el anterior texto identifica la esencia con lo-que-es o con la quididad.

Hay otro texto donde Santo Tomás se apoya en Avicena para sostener esta distinción. En este caso, se discrimina lo real (ser y esencia) de lo intencional lógico, y se pone como objetivo hallar la correcta conexión entre la intención lógica y el par ser-esencia; esta conexión con la lógica se realiza por medio de los géneros, especies y diferencias (para mí, generalización y abstracción). En los textos anteriores también queremos hacer notar que la afirmación de la distinción ser-esencia no la dice Santo Tomás en primera persona, sino que la recoge de autoridades sin añadirle ninguna corrección y, por tanto, aceptándola. Aparte de esto, hay otro lugar en el que Santo Tomás encuentra una razón para justificar la distinción ser-esencia, la cual es negativa. La esencia puede ser real pero también meramente mental, por lo que la esencia debe ser distinta al ser que es siempre real. Santo Tomás no apela, en este caso, a ninguna autoridad y pudiera ser un refuerzo de su aceptación de la distinción ser-esencia inicial en base a la autoridad de otros.

Hasta aquí el tema es simple, pero la noción de esencia tiene muchos significados. Relacionados con el término esencia encontramos un puñado de nociones importantes como son la de quididad, forma, naturaleza y sustancia que, a su vez, cada una también posee varias definiciones. La dificultad comienza cuando se pretende relacionar la esencia con los elementos que

<sup>18</sup> Sto. Tomás, *El ente y la esencia*, 4, 35, 286.

<sup>19</sup> Santo Tomás, *Cuestiones disputadas sobre el alma*, EUNSA, Pamplona 1999, 6, co, 72. En adelante, Sto. Tomás, *Sobre el alma*.

componen la sustancia y los accidentes, por una parte, y con las definiciones en lo que se refiere a los géneros y las especies, por otro lado. Santo Tomás identifica la quididad con la esencia, pero añade que la quididad es lo que se significa en la definición, con lo que confirma una conexión de la esencia con la lógica. Santo Tomás también identifica directamente la esencia con la definición de la cosa. De esta manera se consuma el planteamiento lógico o mental de la esencia, y llegamos a que la esencia de una cosa es lo esencial, lo que se recoge en la definición conectando con el planteamiento platónico o socrático de la definición y del método de la división. Esto, por otra parte, compromete la distinción real del ser-esencia. Si la esencia es mental, o se corresponde con lo mental, la distinción puede ser un mero ente de razón en donde se distingue el ser (pensado) de la esencia (pensada) descalificando el carácter real de dicha distinción.

En otro lugar, Santo Tomás da un paso más, y además de identificar la esencia con la definición, añade que lo único que cae fuera de la esencia son los accidentes. Esto significa que la esencia también se puede equiparar a la sustancia (ya que también deja fuera los accidentes). Pero ¿la definición se puede identificar con la sustancia? Por supuesto, la definición también deja fuera los accidentes, pero parece poco probable, más cuando la sustancia es la rectificación aristotélica de los universales platónicos, la cual se corresponde con los accidentes, mientras la definición se corresponde con el género y la especie. Advertimos un desdoblamiento del valor de la esencia, en definición y en sustancia, que Santo Tomás no delimita completamente porque estas nociones están próximas y se relacionan según los diversos sentidos que pueden tener en los diferentes contextos.

En cuanto a la equiparación de la esencia y la definición, hay un texto en el que Santo Tomás, al principio, da varios sentidos de la naturaleza, todos ellos reales o físicos, conectados a la generación y al movimiento. En un segundo momento identifica la naturaleza con la esencia pasando por la forma y la materia, para acabar diciendo que la naturaleza es la ‘esencia *pensada* en la definición’. El paso de lo real a lo lógico es casi imperceptible, y es difícil calibrar la intencionalidad de realidad o de lógica en estas nociones como, por ejemplo, cuando hace una deducción lógica a partir del sentido real de la definición de naturaleza.

En otro lugar, Santo Tomás da un ejemplo más completo en el que las definiciones dependen del género y de las especies, en donde se incluye la definición de animal por la naturaleza sensitiva, la cual es un objeto general. ¿Qué es lo común a animal? Su sensibilidad. La semejanza en los animales es que posean sensibilidad lo cual sirve de criterio para determinar si una cosa es un animal o no. Esta sensibilidad permite definir la esencia de animal. Aquí, además hay una clara conexión de la definición, como objeto general, con el ser y el ente que, en principio, debieran ser lo real. Además, en el ser se incluye una graduación que es otro indicio de generalización. Vamos detectando puntos donde se cruza lo pensado con lo real.

Respecto al conocimiento de las sustancias separadas, Santo Tomás analiza la esencia de estas sustancias respecto de la forma. Santo Tomás compara el efecto que produce en la esencia el que se trate de una sustancia compuesta (materia y forma) o una sustancia simple (solo forma). En las sustancias simples, la esencia se identifica con la forma ya que estas sustancias no tienen otra cosa más que forma y ser, de ahí su simplicidad. Esto ya me parece suficiente para ver la conexión de la generalización con la esencia, pero es que, al final, además, se reafirma esta conexión al equiparar la quididad, en principio algo lógico, con la sustancia, en principio algo real.

Vemos que, en Santo Tomás, hay una derivación lógica de la noción de esencia aunque, en ocasiones, tenga una clara intención de realidad. Se podría objetar que hay un sentido real de esencia distinto al tratado en estos ejemplos, pero este sentido real no lo he detectado en sus obras y me parece que tiene un escaso aprovechamiento teórico. Por otra parte, me parece detectar en Santo Tomás un paso demasiado natural de lo lógico (general) a lo real (o viceversa), que denuncio como un paso inadvertido entre los planos lógico y real.

Con respecto a la esencia, hay otro planteamiento en el que detectamos un enfoque distinto que lo relaciona con los accidentes. La quididad es el sentido lógico o predicamental de la esencia y, es por ello, que la quididad de la sustancia no coincide con su ser (esta quididad contiene el género y la especie). Pero Santo Tomás hace un apunte que tiene para nosotros un mayor interés: las diferencias esenciales solo pueden ser conocidas a través de los accidentes cuya fuente es situada en su esencia. Esto vuelve a significar una conexión de la esencia pensada con la sustancia real. Pensemos que tan real son los

accidentes como la sustancia que los soporta. Santo Tomás dice que la esencia se conoce por los accidentes, no que la esencia soporte los accidentes, pero el riesgo de equiparación es muy próximo cuando la sustancia también se manifiesta a través de los accidentes que inhieren en ella. En otro lugar, Santo Tomás plantea una profunda relación entre la sustancia y los accidentes que no está presente entre la esencia y los accidentes. Esto le hace añadir otro nombre para designar la sustancia que es hipóstasis. También es interesante ver como comienza hablando de lo universal y particular en los géneros, es decir, en la definición, donde sitúa a la sustancia y al individuo, para pasar a la hipóstasis o sustancia primera que nos parece una noción más real que lógica. Aquí percibimos algo de confusión entre lo particular, que es propio de la generalización, y el individuo que está más próximo a la sustancia. Añadimos que, además del sentido lógico en este planteamiento, también es muy patente el sentido real en el ejemplo donde escribe ‘esta blancura’ al hablar de la individualización de los accidentes por el sujeto. Son puntos donde se pasa inadvertidamente de un plano a otro.

Vamos viendo que en Santo Tomás hay una cierta equiparación de la esencia con la sustancia, o un papel de la sustancia equiparable al de la esencia. Hay un lugar en el que Santo Tomás explica los diversos sentidos que puede tener el término sustancia y aclara su relación con la esencia. Ahí se encuentra una clara correspondencia entre la sustancia y la esencia en la cual se refiere directamente a la definición. Esta acepción de la sustancia es, por tanto, lógica. Además, hay un segundo sentido de la sustancia como lo que se mantiene por sí mismo y en donde inhieren los accidentes donde pensamos encontrar una mayor intencionalidad real; por ello le añade el nombre de hipóstasis. Vemos que, efectivamente, hay un sentido de la esencia que coincide con el de la sustancia que se da en el plano mental.

Volviendo a la relación entre la sustancia, esencia y accidentes: “Pero, porque el ente absoluta y primordialmente se dice de la substancia y secundaria y en cierta manera de los accidentes; se sigue que la esencia propia y verdaderamente está en las substancias, en cambio en los accidentes está de cierto modo y bajo un determinado aspecto”<sup>20</sup>. Este texto marca una principalidad de la

<sup>20</sup> Sto. Tomás, *El ente y la esencia*, 1, 6, 268.

sustancia que está indicada por su proximidad al ente. Se trata, lógicamente, de un enfoque desde la sustancia-accidentes, pero en el que la esencia está contenida en la sustancia y en el que los accidentes están en la esencia solo de algún modo, tal vez como están en la sustancia. En Santo Tomás hay un paralelismo entre la esencia-accidentes y la sustancia-accidentes por el que, tanto la esencia como la sustancia son conocidas a través de los accidentes. Por eso no es de extrañar que Santo Tomás llegue a afirmar con claridad la distinción sustancia-ser, en vez de la clásica de esencia-ser. La distinción ser-sustancia se basa en que el ser no puede ser el acto de solo una parte del individuo (la materia o la forma sola). Es la sustancia completa la que se distingue del ser. Además de estar desarrollando la cuestión sobre la sustancia y el ser, también identifica la sustancia con ‘lo que es’ que antes habíamos asignado a la esencia. Parece que Santo Tomás está significando el plano lógico de la sustancia pero, al final del texto, habla de la materia y la forma que se corresponden con los elementos básicos de la sustancia porque hace referencia a la generación y a la corrupción, las cuales son más próximas a lo real que a la definición lógica.

En contraposición a la distinción de la sustancia-ser que acabamos de ver, Santo Tomás también hace la distinción clásica de los tres géneros de sustancias, que es donde pienso que la distinción ser-esencia encuentra su lugar natural. Santo Tomás afirma la distinción ser-esencia en las sustancias increadas y creadas, tanto intelectuales como en las compuestas. Esta distinción es más clara en las sustancias inmateriales y, especialmente, la divina en la que la esencia consiste en su ser; en las sustancias simples la composición ser-esencia viene dada por la forma que es la que recibe el ser. Sin embargo, en las sustancias compuestas de materia y forma la distinción ser-esencia se hace problemática como estamos tratando de mostrar. Desde la teoría del conocimiento que sostengo, la distinción de la definición (en género y especie) y de la sustancia es muy neta. La definición se da en la vía generalizante mientras que la sustancia aparece en la vía racional. En Santo Tomás, esta distinción no es tan clara y he tratado de señalar un pasar de la definición a la sustancia, o el afirmar tanto la distinción ser-esencia como la distinción ser-sustancia. Dentro de estas dos distinciones noto una dificultad que no se resuelve por ninguna de las dos vías: tanto la esencia como la sustancia no es toda la cosa porque ambas dejan fuera los accidentes, pero entonces tanto el ser-esencia como el ser-sustancia no son

un análisis completo de la cosa real. Debiera hablarse entonces de la distinción ser-esencia-accidentes o de la distinción ser-sustancia-accidentes. Desde esta perspectiva parece más coherente decir que tiene más valor la distinción ser-sustancia que la de ser-esencia puesto que los accidentes tienen su soporte en la sustancia y no en la esencia. Por otra parte, la esencia como definición (estatuto lógico) manifiesta una incoherencia a la hora de afirmar la distinción real ser-esencia: lo esencial (lógico), por su carácter de definición, solo es una parte del individuo; hay otra parte (del individuo) no esencial que no está por el lado del ser y ni siquiera en los accidentes, cosa que intuye el propio Santo Tomás, quien llega a afirmar que la esencia no coincide con el supuesto y la relación de la esencia con el ser es a través del supuesto (que antes ha identificado con la sustancia). La esencia como definición solo es una parte del individuo porque deja fuera, precisamente, lo individual. Además, si en la distinción real se identifica la esencia con la sustancia entonces la esencia no añade nada y, simplemente, es equivalente decir distinción ser-esencia que distinción ser-sustancia, cosa, esta última que no es corriente escuchar. En cualquier caso, tanto en una distinción como en la otra, también hemos resaltado su insuficiencia al dejar los accidentes fuera del análisis.

Si se plantea una distinción real, no parece coherente basarlo en un concepto lógico. Por ello, no creo que sea acertado cuando Santo Tomás dice: “A LO SEGUNDO debe decirse que por una misma cosa se tiene el ser y la individuación. En efecto, los universales no tienen ser en lo real en tanto universales, sino sólo en cuanto están individuados”<sup>21</sup>, donde los universales los hemos identificado como las especies o la definición. Desde mi postura, se puede decir que los universales están de una manera o de otra, en la mente y en el individuo, pero no que esos universales (género-especie o definición) sean la esencia de los individuos reales que se compone realmente con el ser (del individuo). Si la esencia está pensada desde la generalización, nos preguntamos qué pueda significar una distinción real ser-esencia, es decir, en un compuesto de algo pensado y algo real. Desde mi punto de vista no cabe una distinción real desde la generalización (tampoco desde el abstracto).

<sup>21</sup> Sto. Tomás, *Sobre el alma*, 1, ad 2, 12.

Hay un último punto que quiero señalar y que ha ido apareciendo a lo largo de este apartado. Santo Tomás habla explícitamente de una doble composición de las cosas materiales: por una parte, los elementos propios del género y de la especie, que son los que han aparecido en la definición; por otra, el sujeto (sustancia) y los accidentes, análisis heredado de Aristóteles. Santo Tomás afirma la división de la vía generalizante (género, especie) y de la vía racional (sustancia y accidentes). En Santo Tomás, esta división es débil porque la funda en la cosa material en donde tienden a confundirse, puesto que la cosa es real mientras que la distinción es mental. En mi teoría, la distinción es más neta porque se distinguen en el pensar, abriendo dos campos temáticos diferentes. En la teoría de la generalización el punto de partida no es la cosa material sino el abstracto. Entre la vía general y la vía racional hay un punto de coincidencia en el comienzo, pero luego se separan sin mezclarse ni confundirse porque ni la sustancia ni los objetos generales pertenecen al abstracto y, por tanto, no tienen que volver al comienzo (al abstracto) donde se confundirían.

## **La definición de hombre**

La definición de hombre es recurrente en Santo Tomás como un ejemplo paradigmático. De hecho, ya nos han aparecido algunas referencias al hombre cuando hemos tratado la cuestión de la esencia. Ciertamente, las nociones de esencia y de definición están muy próximas.

Santo Tomás distingue la esencia (o naturaleza) del supuesto que en el apartado anterior fue equiparado a la sustancia real. Como ya notamos, la esencia solo se identifica con la sustancia en el plano lógico (de la definición). Es notable la diferencia del carácter real de la sustancia con el carácter mental de la definición. Santo Tomás habla de ‘humanidad’, ‘hombre’ y ‘este hombre’, donde para nosotros ‘humanidad’ y ‘hombre’ son objetos generales que no identificamos ni con el género ni con la especie. Por ahora, para Santo Tomás, ‘humanidad’ es la esencia de ‘hombre’ que se corresponde con la forma y que al añadirle la materia da lugar a ‘este hombre’. Aquí hacemos notar que la esencia es separada de toda materia que individualiza. Parece claro que el individuo se caracteriza por esta materia, pero la materia juega doblemente en Santo Tomás ya que también entra en la definición a través del género.

En Santo Tomás se puede detectar el carácter generalizante de la definición del hombre. Santo Tomás habla de la relación de la naturaleza humana con todos los individuos y adjetiva esta relación como uniforme. La naturaleza humana es lo común (lo semejante) de los hombres, lo que les relaciona como individuos. La ‘relación uniforme’ es el carácter homogeneizante de la generalización. Los hombres, respecto a la esencia o definición, son igualados como casos de hombre. Los hombres reales, desde luego, no son iguales ya que se distinguen por su materia individuante y por sus accidentes. Por otra parte, este es un lugar donde Santo Tomás ve mejor la generalización: advierte que la noción se obtiene de los individuos (nosotros diríamos de los abstractos), detecta la homogeneidad de los objetos generales y su posicionamiento en la mente.

Volviendo al tema de la materia, Santo Tomás afirma que la humanidad consta tanto de materia y de forma. Puede ser sorprendente porque la humanidad es la especie, el aspecto formal de ‘hombre’. Pero ya hemos visto que la definición de hombre tiene género y especie, y que el género contiene la materia y la especie la forma. Esta doble consideración de la forma y la materia, como definición (género y especie) y como individuo (forma o especie y materia individuante) complica la interpretación de algunos textos en los que usa los términos materia y forma sin más especificaciones. Pero además de la complicación terminológica, hay un punto de conexión (la forma como especie) que permite el paso, de la definición a la sustancia y viceversa, dando lugar a una confusión de la vía racional y la vía generalizante. Un ejemplo de confusión es cuando dice que “hombre tiene significación de todo, pues significa los principios esenciales de la especie en acto y los individuales en potencia”<sup>22</sup>. Es decir, la especie como forma (mental) es el acto mientras que los individuos (reales) son la potencia. Esto es la consideración de lo real (el individuo) desde lo mental (la forma). Santo Tomás afirma que la forma da el acto de ser, pero lo potencial no es el individuo sino la materia. El individuo es tan acto (real) como la forma, o más, si cabe, porque es el compuesto el que tiene el ser. El individuo podría ser considerado como potencial respecto a la especie si se

<sup>22</sup> Santo Tomás, *Suma contra los gentiles II: Libros 3º y 4º*, BAC, Madrid 1968<sup>2</sup>, IV, 81, 949. En adelante, Sto. Tomás, *C. G. II*.

considera la especie como un objeto general que puede individualizarse en los casos concretos, algo que, para mí, no es muy acertado.

La cuestión de la materia y la forma tiene su importancia en la definición del hombre. La definición viene dada por el género y la especie, que en el caso del hombre puede ser concretado como animal racional, donde el género es ‘animal’ que contiene la materia, y la especie es ‘racional’ que es la forma. Esta definición es en sí muy compacta y parece que cumple perfectamente sus objetivos y, sin embargo, también tiene sus complicaciones. La forma de hombre es especial, diferente a la forma de cualquier otro compuesto material, en que no tiene una correspondencia completa con la materia. En un perro, su forma llena su materia y su materia no deja fuera nada de su forma. Sin embargo, en el hombre esto no es así. Según Santo Tomás, la forma del hombre, es decir, el alma, tiene la capacidad de realizar operaciones independientes respecto de su materia, el cuerpo. El hilemorfismo aristotélico no se adapta perfectamente al hombre salvo si se niega el carácter espiritual del alma que no es otra cosa que la capacidad de ejercer operaciones intelectuales (u otras espirituales) independientes respecto del cuerpo. En el hombre la forma dispone de un sobrante formal que la materia no alcanza.

Esta anomalía entre la forma y la materia es detectada por el propio Santo Tomás: “A LO PRIMERO, por tanto, debe decirse que aunque el alma tuviera el ser completo, de ello no se sigue que el cuerpo se una a ella accidentalmente; ya porque el mismo ser que pertenece al alma comunica con el cuerpo de tal modo que es un mismo ser el de todo el compuesto, o bien porque aunque puede subsistir por sí misma, no posee su especie completa, sino que el cuerpo adviene a ella para esto”<sup>23</sup>. Es la cuestión de cómo encaja el cuerpo con el alma, si el alma puede ser considerada en sí misma como una sustancia completa. Por otro lado, la unión del cuerpo con el alma no es accidental, y por lo tanto es esencial. Pero, entonces, ¿cómo es posible que el alma llegue a carecer de algo esencial? El alma es subsistente, pero partible en su esencia. Hay otro texto en el que dice: “A LO DECIMOCTAVO debe decirse que el alma y el cuerpo no son distantes como las cosas de diverso género o especie, ya que ninguno de los dos posee género o especie -como aparece en otros artículos

<sup>23</sup> Sto. Tomás, *Sobre el alma*, 1, ad 1, 12.

de esta obra-, sino sólo el compuesto. En cambio el alma, siendo la forma del cuerpo, por sí misma le da el ser a éste. Luego se une a él por sí misma y sin mediación de nada”<sup>24</sup>. Aquí se observa que el alma y el cuerpo no tienen género ni especie porque, en tanto que independientes, no son individuos: la definición es propia del compuesto. Pero la relación entre el género (animal) y la especie (racional) no juega de igual manera que el alma (forma) y la materia (cuerpo). Mientras que en el individuo, el alma como forma, sobrepasa al cuerpo como materia, en la definición, la especie (racional) es una diferencia intrínseca al género (animal) por la misma estructura que tiene todo género con su respectiva especie: la especie diferencia al interno del género. Son desajustes que nacen del aspecto peculiar del ser del hombre que se pone en evidencia en el siguiente texto: “A LO DECIMOSEXTO debe decirse que aunque sólo la especie es propiamente definible, ello no significa que toda especie sea definible. Pues a la especie de las cosas inmateriales no se la conoce por definición o por demostración, como se conoce algo en las ciencias especulativas, sino que algunas cosas son conocidas por simple intuición de las mismas. Por ello, tampoco el ángel puede ser definido propiamente. Pues no sabemos de éste qué es, sino que puede ser conocido a partir de algunas negaciones o indicios. Incluso el alma es definida en la medida que es forma del cuerpo”<sup>25</sup>. Aquí Santo Tomás plantea el problema de la definición de las sustancias espirituales. Las cosas inmateriales no pueden ser definidas porque la definición depende de unas especies sensibles del que carecen los objetos inmateriales. En el hombre, la problemática es incluir el alma, la parte espiritual en la definición. Santo Tomás trata de resolver el problema del alma por su unión con el cuerpo, pero esto es insuficiente en cuanto que, para él mismo, el alma es independiente del cuerpo. Desde la teoría de la generalización, el punto de partida son los abstractos sobre los que se unifican los objetos generales. ¿Qué significa generalizar hombre como animal? Encontrar lo común o semejante entre un hombre y un perro, por ejemplo la naturaleza sensible. Pero luego, en el hombre no somos capaces de encontrar la especie (diferencia específica) de lo racional porque el alma no tiene nada sensible en que apoyarse, a no ser

<sup>24</sup> Sto. Tomás, *Sobre el alma*, 9, ad 18, 120.

<sup>25</sup> Sto. Tomás, *Sobre el alma*, 7, ad 16, 88-89.

que se admite la materialidad del alma, cosa que Santo Tomás no acepta. La generalización se basa en el abstracto que, a su vez, se basa en lo sensible: no tiene sentido introducir en el interior de un objeto general una diferencia inmaterial. Es por ello que en de la definición de hombre sea más coherente aquella en la que se define como ‘animal bípedo’. Ahora la diferencia específica ‘tener dos pies’ tiene una base sensible que da coherencia a la definición. A costa de esta coherencia uno se puede preguntar si la definición ‘animal bípedo’ representa la esencia del hombre. Probablemente no, pero estas dificultades no pueden ser salvadas porque, al final, son un intento de unificar dos líneas de operaciones, la generalización y la vía racional, cada una de las cuales tiene su propia área temática y, aunque quepa una relación entre ambas, nunca se trata de la conversión de los objetos de una vía en los de la otra.

# **Capítulo 5. La negación en la filosofía medieval (II)**

## **1. Duns Escoto y la generalización**

En Escoto, también encontramos una presencia de la generalización que procede de la influencia ejercida tanto por Aristóteles como de Platón, ya sea de forma directa o a través de otros autores platónicos como S. Agustín. El conocimiento, según Escoto, se basa en las especies inteligibles que a su vez se apoya en la semejanza con el término conocido. Escoto designa esta semejanza como una imitación y representación, lo cual indica que el conocimiento es posesión de representación más que posesión de objeto. En cualquier caso, la semejanza que nosotros proponemos para la generalización también es una clave del conocimiento en Escoto.

Respecto a los elementos principales en la teoría de la definición, Escoto habla del género y de las especies como objetos generales, los cuales son identificados como intenciones segundas, y donde el género es una noción más universal (general) que la especie. Analizando estos elementos básicos de la definición (el género y la especie), Escoto afirma que la especie se funda en el género, es decir, perro se funda en animal, dando una mayor prioridad a lo superior en la definición. Para nosotros, no se debe hablar de fundamento y subrayo, una vez más, que el género se obtiene de las especies como un objeto más general. Además, Escoto afirma que esta relación es mental porque son

comparaciones que tienen lugar en la inteligencia, lo cual concuerda con lo que afirmamos de la generalización.

## 1.1 El singular y el universal

Comenzamos tratando un tema muy nuclear en Escoto como es su posicionamiento respecto del singular y el universal. De este modo entramos en el problema de los universales planteado por Boecio, pero desde una perspectiva insospechada (desde Boecio) en quien vimos esta cuestión resuelta de una forma muy coherente.

El punto de partida es un texto con referencia a Aristóteles en el que afirma que lo propio del intelecto es lo universal mientras que lo propio de lo sensible es lo singular: “El acto de entender es más propio de la ciencia y del arte. Sin embargo, ello tiene que ver *per se*, no con el singular, sino con el universal, según *Del alma II*. El singular es sentido mientras el universal es entendido”<sup>1</sup>. Este punto es mayormente aceptado por Santo Tomás y por otros filósofos medievales de esa época. Duns Escoto, sin embargo, toma una posición diferente a la de Aristóteles y bastante original respecto a sus contemporáneos, que le lleva a realizar un análisis muy pormenorizado de esta cuestión en la que presenta las soluciones de mayor aceptación, y su propia propuesta también es analizada con respecto a sus puntos más débiles.

Sobre la cuestión del singular hay dos aspectos más relevantes: el primero, ¿qué es lo que hace que algo sea singular? Es decir, desde el universal, ¿cuál es su causa de individuación? El segundo es ¿cómo tiene lugar el conocimiento del singular? ¿Es solo un conocimiento sensible o también intelectual? El primer aspecto es una cuestión metafísica o de la realidad del individuo. El segundo aspecto es una cuestión noética o de teoría del conocimiento.

Conviene comenzar por el segundo aspecto, el noético, por cuanto que el aspecto metafísico tiene una dependencia explicativa respecto del aspecto gnoseológico. Hay un texto en el que Escoto se pregunta por medio de qué facultad se pueden conocer las realidades singulares. El asunto es más complicado de

<sup>1</sup> Escoto, D., *Questions on the metaphysics of Aristotle I*, Franciscan Institute Publications, New York 1997, I, 6, 1, 119. En adelante, Escoto, *Q. on Met. I*.

lo que pudiera parecer porque Escoto se está refiriendo al conocimiento de los actos de la voluntad o de la inteligencia y que, como tales, no tenemos de ellos especies sensibles. Por tratarse de realidades singulares, según Aristóteles, no son conocidas directamente por el intelecto, sino por medio de los sentidos. Por otro lado, al tratarse de realidades inmateriales no pueden ser conocidas por los sentidos. Además, en cuanto al modo por el cual se conocen estas realidades, ¿de cuál se trata? ¿Por medio de la esencia? No porque se trata de una realidad singular que no tiene definición. ¿O por medio de especies? Tampoco porque estos actos inmateriales no emiten especies sensibles. La teoría tradicional de Aristóteles, según Escoto, es insuficiente y conviene desarrollar soluciones que permitan resolver esta insuficiencia. Santo Tomás no tiene en cuenta esta dificultad porque, para él, el comienzo de todo conocimiento es sensible y, dependiendo del tipo de realidad, el término del conocimiento es en la sensibilidad externa, en la imaginación o en el entendimiento. Los actos de conocer se encontrarían en el tipo de realidades cuyo término es el entendimiento.

Por otra parte, Escoto acepta el modo de conocimiento propuesto por Aristóteles, donde distingue la simple aprehensión del acto de composición o división, y del razonamiento. Escoto le va a dar un mayor peso a la simple aprehensión que lo que le dieron Aristóteles y Santo Tomás porque va a apoyarse en ella para resolver el conocimiento de lo singular. Escoto, en este punto, insiste en que las realidades sensibles requieren de los sentidos para poder ser entendidas. En esta línea, la deficiencia en un sentido provoca una falta de ciencia de la temática que se corresponde con dicho sentido.

En la cuestión 15 del libro VII de las *Cuestiones sobre la Metafísica de Aristóteles* Escoto se pregunta si es posible el conocimiento inteligible *per se* del singular. Después de haber expuesto las razones en contra de la inteligibilidad del singular, Escoto expone importantes razones a favor del conocimiento intelectual del singular como son que el intelecto concibe la diferencia entre lo singular y lo universal y, sobre todo, una razón que va a repetir en más ocasiones: si la potencia sensitiva (inferior) puede conocer el singular, una potencia superior lo puede conocer con mayor razón por su propia superioridad. Efectivamente, estamos de acuerdo con Escoto en que el conocimiento sensible no conoce lo intelectual mientras que el conocimiento inteligible alcanza al

conocimiento sensible. El resto de la cuestión 15 la dedica a estudiar cómo es el conocimiento inteligible del singular.

La razón por la que el singular es inteligible reside en el propio contenido de su entidad como singular. El singular tiene un contenido que no se identifica exactamente con el universal porque, aunque lo contenga, hay que añadir ese grado de actualidad y de unidad que se pierde en la abstracción del universal. Es por ello que el conocimiento del singular es lo primeramente entendido, en cuanto que el universal es dependiente del singular. En este sentido, este añadido del singular sobre el universal tiene un carácter puramente formal que es la base de su inteligibilidad, pero que a su vez no añade nada formal a la naturaleza de ese singular ya que entonces lo individual modificaría su propia naturaleza, siendo cada individuo de una especie diversa.

Este posicionamiento sobre el singular, que ahora hemos analizado respecto del universal, le lleva a Escoto a cuestionarse acerca de si realmente el objeto propio de los sentidos es algo bajo la razón de singular. Según Aristóteles la respuesta es positiva sin necesidad de más argumentaciones, y es aceptada por muchos sin necesidad alguna de crítica. Para Escoto esta respuesta ya no es tan clara, hasta el punto de que llega a rechazarla. Escoto propone que el singular tiene una unidad y entidad especial. Al centrar la singularidad en este punto, que es objeto solo del intelecto, entonces los sentidos quedan, estrictamente hablando, al margen de lo singular y solo se puede decir que (los sentidos) versan sobre lo singular en un sentido amplio en cuanto que lo sensible siempre cae dentro de un singular. De esta manera, el singular es promovido de lo sensible a lo intelectual y es situado en un puesto superior más acorde con la percepción común del individuo. Si el singular solo es perceptible por los sentidos entonces su entidad es menor que si se corresponde con el conocimiento intelígible.

Acerca de esta investigación sobre el singular, Escoto da un paso hacia adelante en lo que se refiere a la generalización: "La singularidad en el sentido común, sin embargo, parece ser un universal, porque hay algo, no una segunda intención, donde la singularidad de este color se asemeja a la singularidad en otro color. Por tanto, el universal "singular" es abstraído de estas dos

singularidades, como el universal "color" es abstraído de los dos colores"<sup>2</sup>. Escoto plantea que el universal se abstrae de dos singularidades tal como hemos propuesto para la obtención de los objetos generales, y muestra de este modo que los géneros y las especies no son previos a los individuos. Hay un texto en el que es más patente la dependencia de los universales respecto de los singulares, hasta tal punto, que afirma que si no hubiera esa dependencia entonces los universales serían puros objetos de ficción sin fundamento en la realidad. Este es un paso importante porque permite negar el carácter autónomo de los géneros y especies, y su posicionamiento ontológico privilegiado, mientras que plantea un modo más acertado, según mi propuesta, de la conexión de los géneros y de las especies con la realidad. En mi caso, no obstante, los objetos generales conectan con la realidad a través de los abstractos que no son exactamente los singulares en cuanto que el abstracto no tiene un carácter entitativo que sí puede tener el singular. Por otro lado, Escoto va a afirmar en diversas ocasiones el carácter inteligible de los universales o de la esencia. No niega el valor real de la esencia como veremos más adelante, pero el género y la especie son ideas que se obtienen abstrayendo de los singulares.

Desde la perspectiva metafísica, Escoto hace un gran esfuerzo por distinguir la causa de individuación del singular respecto del universal. Para Escoto, este enfoque metafísico es el realmente importante por encima del gnoseológico. Nosotros hemos abordado primero el aspecto noético para subrayar que el problema del singular surge desde una alta valoración del universal o de la esencia. Ya hemos visto que el universal puede ser considerado como un concepto mental por Escoto, pero también se puede considerar su aspecto ontológico. El primer sentido del universal es el lógico y es el que hemos visto más arriba. El segundo sentido es el ontológico o la consideración de lo universal en el individuo. En este segundo sentido, el universal es la naturaleza o la esencia de la cosa. El tercer sentido del universal puede proceder de la consideración entitativa del singular. En cualquier caso, la consideración del universal o de la esencia en Escoto no difiere tanto de la solución que hemos visto en Santo Tomás. Escoto acepta la posición privilegiada del universal y es, desde este

<sup>2</sup> Escoto, *Q. on Met. I*, I, 6, 54, 130.

posicionamiento donde plantea y resuelve el problema de los singulares, cuya solución sí se aparta de la postura tomista.

Escoto plantea la cuestión de la individuación en diversos escritos como es en su Libro II, distinción 3 de la *Ordinatio II*, o en su *Cuestiones sobre la Metafísica de Aristóteles* donde lo aborda en varios lugares pero, especialmente, en la cuestión 13 del Libro VII. En esta cuestión se pregunta si la naturaleza de una piedra es por sí misma ‘un esto’ o si lo es por una razón extrínseca. En esta cuestión expone y critica cinco teorías de la individuación que aceptan un principio de individuación positivo y dos teorías que adoptan un principio de individuación negativo.

Dentro de las teorías de carácter negativo, hay una que rechaza la necesidad de un principio de individuación ya que la naturaleza es, de por sí, individual, y el problema del universal reside solo en encontrar una explicación puramente intelectual. El problema no es explicar el individuo que es naturalmente como tal, sino el universal, en el que hay que tratar de entender cómo se obtiene. Escoto no acepta esta solución por varios motivos, entre ellos: “Si la naturaleza fuera algo [individual] por sí misma, entonces un montón de cosas serían repugnantes a la naturaleza y no se podría encontrar la naturaleza de muchas cosas; (...)”<sup>3</sup>, es decir, porque entonces la naturaleza sería algo propio de cada individuo no de muchos (no se podría hablar de la naturaleza de animal como algo común a muchos). Esta solución es, sin embargo, la que más se parece a la que adoptamos: las sustancias son individuales por su propio carácter causal, en este caso la unión de la causa formal y de la causa material. Por tanto, las sustancias son, por su propia naturaleza, individuos. Lo que hay que explicar es el universal que nosotros realizamos a través de la generalización y de la abstracción. Insistimos que los abstractos no son los singulares ni las sustancias, aunque la abstracción tenga una dependencia de la sustancia.

El segundo planteamiento de carácter negativo es la teoría de la doble negación. El individuo es tal por una primera negación que rechaza su divisibilidad dentro de sí, y por una segunda negación que rechaza su alteridad, es decir, que no sea lo mismo que otra cosa. La respuesta de Escoto es tajante: “Todo

<sup>3</sup> Escoto, D., *Questions on the metaphysics of Aristotle II*, Franciscan Institute Publications, New York 1998, VII, 13, 1, 187. En adelante, Escoto, *Q. on Met. II*.

lo que es repugnante a la entidad de algo, es repugnante por algo positivo que ella tiene”<sup>4</sup>. O, “Más aun, la entidad nunca es constituida por una negación, pues una negación siempre presupone algo positivo en el cual está fundado”<sup>5</sup>. La causa de una entidad no puede ser algo negativo porque una negación requiere algo positivo en la que basarse. La negación no puede ser una causa primera y, en nuestro caso, ni siquiera es una operación primera. En mi propuesta, ya hemos visto, que la negación depende de la abstracción. Para Escoto la generalización, o sea, el universal depende de los singulares.

En cuanto a la individuación por algo positivo, una de las propuestas es que la causa de la individuación sea la materia. Desde esta perspectiva se hace coincidir la naturaleza con la forma, y el individuo se origina cuando a esta naturaleza se le añade una materia en donde la forma se hace real. Esta postura tiene la fuerza de que parece ser la propuesta aristotélica. Sin embargo, Escoto la rechaza: “A la otra cuestión, se debe decir que la materia no es el principio de distinción ya que ella misma es indistinta”<sup>6</sup>. La materia no puede ser principio de individuación en cuanto que la materia no aporta ninguna diferencia: es indiferente en sí misma mientras que quien porta la diferencia es la forma. La materia solo aporta ser el lugar de la forma sin añadir la más mínima cualidad que permita distinguirlo de la materia de otro compuesto.

Otro principio positivo de individuación propuesto es la existencia. Al fin y al cabo, la existencia es la última determinación de la realidad y el individuo o singular es real. Escoto, sin embargo, también la rechaza: El ser no añade ninguna determinación como el género o la especie, los cuales se corresponden con la esencia. Si el ser aportara una diferencia entonces cada sustancia, género, especie e individuo tendría su propio ser. De forma análoga, la materia y la existencia no causan la individuación por falta de determinación o diferenciación.

Hay un lugar en la cuestión 13, en el cual Escoto hace una síntesis de las causas de individuación que está analizando: “Lo que parece común a las cinco

<sup>4</sup> Escoto, D., *Early Oxford lecture on individuation*, The Franciscan Institute, New York 2005., 2, 45, 23. En adelante, Escoto, *Oxf. I. on indiv.*

<sup>5</sup> Escoto, *Oxf. I. on indiv.*, 2, 50, 25.

<sup>6</sup> Escoto, *Q. on Met. II*, VII, 13, 92, 217.

o, al menos, a las tres primeras opiniones sobre la individuación por medio de algo formalmente accidental, puede ser refutado en cuatro vías que son suficientemente racionales<sup>7</sup>. Escoto advierte el carácter accidental de algunas de las propuestas. No parece acertado que se incluya dentro de este grupo tanto la existencia como la materia, pero es claro que se encuentran dentro del accidente los principios de individuación de la colección de accidentes, la relación y especialmente la cantidad, este último aceptado por Santo Tomás. Escoto rechaza que el principio de individuación pueda ser un accidente: “(...); y el individuo recibe *per se* la predicación de la naturaleza específica porque [es predicado] en aquello de lo que procede la definición de la especie. Por tanto, la primera sustancia es un ente *per se*. Un agregado de una sustancia y sus accidentes representan un ente accidental, ver *Metafísica V* (...)”<sup>8</sup>. Efectivamente, la individuación accidental es problemática en cuanto que la distinción de los individuos no parece que sea accidental. Según lo que vimos de la esencia en Santo Tomás, y que Escoto acepta, si la esencia es lo fundamental y pertenece a la especie, los individuos solo se pueden distinguir de una manera accidental. Esto que podría ser discutible en el caso de piedras o de animales, es más difícil que sea aceptado en el caso de los hombres. Acaso ¿es accidental la distinción entre Platón y Sócrates? Desde luego, la distinción no puede ser esencial porque entonces no serían de la misma especie. Creo que estas dificultades surgen de una noción de la esencia que no puede captar los aspectos fundamentales del individuo a través del género y de la especie.

La solución que propone Escoto a la cuestión de la individuación es una continuación de la división del género a través de la diferencia específica. La solución pasa por continuar la diferencia específica que da lugar a la especie con la diferencia individual que da lugar a los individuos. En principio parece algo natural y lógico. Si el género se divide en especies por las diferencias específicas, el mismo proceso se puede realizar, hacia abajo, con las especies y el resultado debe ser la aparición de los individuos, sino hay una especie más inferior. No obstante, desde mi perspectiva quiero destacar una dificultad a esta propuesta y es que el género y la especie se encuentran dentro del marco

<sup>7</sup> Escoto, *Q. on Met. II*, VII, 13, 20, 194.

<sup>8</sup> Escoto, *Q. on Met. II*, VII, 13, 21, 195.

de las ideas generales mientras que los individuos hay que situarlos dentro de las sustancias. Es decir, notamos en el razonamiento de Escoto un paso subrepticio de las nociones lógicas del género y de la especie a la noción más real de individuo como sustancia o como sujeto.

Escoto es consciente de que una distinción en el orden de la diferencia en los individuos puede implicar una modificación en la especie de dichos individuos y entonces no se podría hablar, por ejemplo, de la especie hombre. Escoto resuelve esta dificultad a través de la conexión entre el género y las especies. Ya sea tanto intelectual como realmente, vemos que el género animal precede a la especie hombre la cual precede a su vez, al individuo ‘este hombre’. Este orden implica que el género animal incluye a la especie hombre que a su vez incluye a los individuos. Por tanto, si la diferencia específica no rompe la unidad de su género superior, la cuestión de la individuación consiste en encontrar una diferencia individual en el individuo que no afecte a su diferencia específica superior. “Respondo a esta cuestión que una sustancia material está determinada a ser esta singularidad por algo positivo y a otras diversas singularidades por otras diversas cosas positivas [es decir, por otras *haecceitas*]”<sup>9</sup>. Es decir, para Escoto el principio de individuación es este algo positivo al que es difícil de denominar porque no se le había prestado atención anteriormente: “El singular incluye toda la entidad quiditativa [naturaleza específica] superior y, además, ese grado de última actualidad y unidad; y [como era patente] de la cuestión sobre la individuación, esta unidad añadida no disminuye sino que se añade a la entidad y a la unidad, y, por ello, a la inteligibilidad”<sup>10</sup>. El principio de individuación es, siguiendo esta difícil caracterización, el grado de actualidad y de unidad propio del individuo. Esta unidad del singular, mayor que la de la especie o el género, es la aportación propia del individuo que además es formal, y por tanto puede ser conocida, pero que a su vez no añade nada a la naturaleza del individuo que pudiera alterar su especie. La unidad del singular de ‘este hombre’ no modifica su esencia de tal forma que deje de pertenecer a la especie hombre.

<sup>9</sup> Escoto, *Oxf. I. on indiv.*, 6, 164, 81.

<sup>10</sup> Escoto, *Q. on Met. II*, VII, 15, 14, 257.

Al final, parece que el principio de individuación es una cosa muy sutil, la unidad que ha pasado desapercibida entre los filósofos anteriores. Desde mi perspectiva, el tema de la diferencia tiene su lugar en la abstracción. Abstraer es, precisamente, conocer la diferencia. Pero, para rectificar la postura escotista, hemos de denunciar en Escoto una confusión que da lugar a una pérdida de una importante adquisición de Aristóteles. Escoto, al plantear el problema de la individuación, unifica dos cuestiones como son el estatuto de los individuos y la distinción de los individuos. Aristóteles, al rectificar la postura platónica de los universales, postula la causa material como el posicionamiento físico de la causa formal. ¿Dónde se encuentra la forma fuera de la mente? En la materia y esto es lo que se entiende también como sustancia, además de como supuesto de los accidentes. Sin embargo, Escoto rechaza esta postura. ¿Por qué? Porque la materia no permite distinguir un individuo de otro y, en esto, tiene toda la razón. Nosotros no distinguimos a los individuos por la causa material porque, entre otras cosas, no aporta nada de información a la inteligencia. Todo lo que conocemos de las sustancias es formal, y procede de la causa formal. La materia como tal nos es desconocida. ¿Esto impide a la materia ser el soporte de la forma? Por supuesto que no, en cuanto que la función de la causa material no es de tipo gnoseológico sino de tipo físico. En el orden de la distinción, la causa de la distinción es la causa formal y, por ello, en el orden cognoscitivo, la forma nos permite distinguir un individuo de otro. Esto es lo que hemos afirmado que realiza la abstracción: el conocimiento de diferencias. Además, la diferencia es toda la forma y no solo una parte de ella como parece proponer Escoto. La diferencia conocida es la forma conocida, las notas reunidas en su unidad. La diferencia conocida (del individuo) es una, no muchas (diferencias) conforme a la pluralidad de las notas abstraídas. Por tanto, nosotros dividimos la cuestión de la individuación en dos problemas. Al problema físico, que antes hemos denominado metafísico, decimos que la realidad física de las sustancias es la causa material como posición o lugar físico, y la causa formal, en su totalidad, como principio de distinción real. Al problema gnoseológico, decimos que la solución es la forma abstraída y que hemos identificado con la diferencia. Añadir que, para nosotros, esta solución no se ve afectada por la cuestión de la especie, ni de la esencia, ni de la naturaleza, que tal como son enfocadas deben ser reconducidas a la generalización. La

generalización solo aprovecha una parte de las notas de los abstractos y por eso, siempre, es una simplificación formal.

Un último asunto que queremos abordar en torno a la cuestión de la individuación es la cuestión de la unidad. La solución escotista del principio de individuación se basa en la unidad. Los géneros y las especies tienen su diversa unidad. La unidad del género es menor que la unidad de la especie. La unidad más fuerte es la de los individuos, una unidad individual. Desde la generalización ya hemos visto que los objetos generales son una unidad de una pluralidad de individuos, especies, etc. El abstracto es también una unificación, aunque no de casos ni de individuos, sino de notas. Aquí queremos añadir que la unidad del abstracto es aportada por la imaginación. Las notas de la especie sensible, captadas por los sentidos externos, son reobjetivadas por la imaginación quien las considera ‘una’ en la especie expresa desde la que se abstrae la especie inteligible. La unidad que capta la imaginación depende de la unidad de la sustancia; pero aquí queremos destacar que esta unidad no puede ser captada por los sentidos externos que solo son capaces de percibir notas sueltas, y que es necesario el papel de la imaginación que, objetivando la pluralidad de las notas, les añada la nota formal de su unidad. Cuando no se percibe esta aportación, oculta y esencial, de la imaginación en lo que nosotros llamamos abstracto, se tiende a confundir el conocimiento abstractivo con el conocimiento sensible externo. También resaltamos que en algunas ocasiones Polo se ha referido a esta unificación como el sensible *per accidens*. Pienso que la *haecceitas* de Escoto ha sido una investigación importante sobre la unidad de los abstractos que se apoya en la facultad de la imaginación. Escoto detecta el papel destacado de la unidad en el conocimiento del singular pero no acaba de ver el papel que la imaginación juega en esta unidad porque la sitúa en el orden intelectual. Creo que esta consideración intelectual de la *haecceitas* es lo que ha impedido calibrar la importancia de este hallazgo.

## 1.2 La intuición

Dentro de la teoría del conocimiento, aparece en Escoto una operación intelectual que no habíamos detectado anteriormente en nuestra investigación. Se trata de la intuición. “Para una solución más completa de esta cuestión, saber que hay cuatro grados de conocimiento sensitivo. El primero es el

conocimiento intuitivo, el cual es de una cosa presente, y no por medio de una especie, ni solo bajo un aspecto cognoscible, sino en su propia naturaleza”<sup>11</sup>. Lo que caracteriza a la intuición es su carácter directo, en donde no median las especies. Por otra parte, Escoto afirma que la intuición se da en el conocimiento sensible, mientras que es dudoso en el conocimiento intelíble. “Notar que en el sentido hay un conocimiento propio primariamente, el conocimiento intuitivo; otros conocimientos son primariamente y *per se* por medio de las especies, pero no son intuitivos. (...). Un ejemplo del primero: la vista ve el color; un ejemplo del segundo, la fantasía que imagina el color; (...)"<sup>12</sup>. Los ejemplos de conocimiento intuitivo y conocimiento mediado son ver un color, en el caso de la intuición sensible e imaginar el color. En el caso de una teoría del conocimiento que acepte las especies sensibles e intelíbles, como parece que acepta Escoto, es una cuestión importante si puede existir un conocimiento sin la mediación de especies. Según el ejemplo propuesto, cuando vemos el color rojo, ¿no media ninguna especie? Desde luego existe una especie del color en la retina que luego permite ser elaborada por la imaginación. Desde nuestra postura, no nos parece posible un conocimiento sensible sin especie sensible aunque se trate de los sensibles propios de cada sentido; implicaría admitir que el color físico se introduce dentro de nuestra mente, o que la mente sale hacia el color exterior. Por otra parte, de cara al planteamiento de Escoto, para nosotros no tiene ninguna dificultad entender lo que es ver el color rojo de forma directa pero, sin embargo, no acaba de tener sentido qué es un conocimiento intelectual directo, salvo que no tiene especie, que es lo que postula Escoto y nosotros no aceptamos. En el párrafo siguiente, Escoto propone la intuición intelectual, la cual no es posible ejercitarse en esta vida porque el conocimiento intelectual en nuestro caso es mediado, ya que puede conocer el objeto real cuando está presente y cuando no. En principio, el conocimiento intuitivo, al menos en esta vida, está acotado al conocimiento sensible. Pero, a pesar de estas dificultades, Escoto encuentra un conocimiento intelectual directo que no es quiditativo. “Lo que Avicena quiere decir en su *Metafísica I*, c. 5 es que el ente y la cosa producen la primera impresión en el alma, lo cual

<sup>11</sup> Escoto, *Q. on Met. I, II*, 2-3, 109, 197.

<sup>12</sup> Escoto, *Q. on Met. I, II*, 2-3, 80, 193.

parece ser porque el objeto de un hábito primario de una potencia es el objeto primario de ese hábito, como el primer objeto de la metafísica es el ente en cuanto ente, según el libro IV de la *Metafísica*<sup>13</sup>. Avicena nos recuerda que hay un conocimiento primero que es sobre el ente, si es que el ente es el primer objeto de la metafísica. Ciertamente, en Santo Tomás hemos visto un conocimiento directo del ser, en general ajeno a sus explicaciones de las operaciones de conocer, e incluso una operación, la separación, con la que se conoce lo relativo al ser. Desde este ángulo, el ser parece un buen candidato para el conocimiento intuitivo ya que no tiene una quididad propia y, por tanto, tampoco una especie que medie.

Escoto se plantea si tal vez cabe una intuición intelectual en esta vida acerca de un objeto y la resuelve positivamente usando un razonamiento que va a repetir en diversas ocasiones: si hay un conocimiento intuitivo sensible tiene que haber una intuición intelectual porque las potencias superiores contienen las perfecciones de las potencias inferiores. “Si, sin embargo, se sostuviera que el intelecto puede conocer intuitivamente aquí, entonces cada acto distinto del sentido sería acompañado por un acto del intelecto sobre el mismo objeto; y esta intelección es la visión”<sup>14</sup>. Escoto propone la intuición intelectual como un acto de conocer que acompaña al conocimiento sensible, aunque, a la vez, el conocimiento sensible no se confunde con el conocimiento intuitivo: “Pues el sentido solo percibe lo presente mientras está presente. Y por consiguiente, no se conoce que algo es como es, sino cuando está presente; y no siempre está presente al sentido corporalmente. Pues Agustín se explica, en ese sentido, en sus *Retractaciones*, libro I, c. 25. Por tanto, el sentido no percibe que eso está siempre siendo de esa manera”<sup>15</sup>, o este otro: “Ejemplo: lo blanco se ve intuitivamente, en cuanto existente y presente en su existencia a la visión; sin embargo, no es necesario que lo blanco se vea como subsistente o en cuanto tiene razón de supuesto, porque no tiene razón de supuesto, ni el supuesto en que

<sup>13</sup> Escoto, *Q. on Met.* I, II, 2-3, 93, 195.

<sup>14</sup> Escoto, *Q. on Met.* I, II, 2-3, 114, 198-199.

<sup>15</sup> Escoto, *Q. on Met.* I, I, 4, 99, 108-109.

está o se ve”<sup>16</sup>. Los sentidos no pueden captar el ente porque perciben de manera exclusivamente puntual lo que se está sintiendo en ese mismo momento, pero el ente tiene una permanencia en el tiempo, la que da soporte a la sustancia, que supera la capacidad de los sentidos. Por tanto, es necesario un conocimiento intelectual de una realidad superior a lo sensible, el ente, que es directo por no ser posible la mediación de una especie, puesto que no hay especie del ser.

Dentro de la teoría del conocimiento de Escoto encontramos una doble línea. El intelecto conoce, por un lado, la quididad y, por otro, la existencia. Por el lado de la quididad, es lo ya considerado en Santo Tomás y en lo que se observa como una coincidencia con respecto a la esencia. Por otro lado, el conocimiento de la existencia no es tan lejano a Santo Tomás quien acepta que lo primero conocido es el ser. No obstante, Santo Tomás no dice nada acerca de cómo conocemos el ser, salvo proponer la operación de la separación para los temas metafísicos. Esto, que me parece una ausencia de explicación, es rellenada por Escoto con la actualidad y la unidad del singular. También podemos añadir que Escoto rechaza que el ente sea la causa de individuación del singular y, por tanto, vemos en él una cierta paradoja: gnoseológicamente hablando, el singular da lugar al conocimiento de su existencia mientras que, metafísicamente hablando, la causa de su individuación no es su existencia sino un añadido formal.

Además, en la doble línea de conocimiento de la quididad y de la existencia, hay un rasgo importante y es que la línea quidativa se desvincula de la existencia. No dice Escoto que la quididad no tenga una conexión con la realidad, sino que su consideración es ajena a la existencia. Yo puedo pensar la animalidad de un perro y esta animalidad tiene su base en los perros, pero la animalidad, como conocida por mí, está al margen de la existencia de un perro concreto. Así también puedo pensar la quididad de un unicornio aunque nunca haya existido dicho animal. Esta división tan simple parece inapelable: una clara distinción de la esencia, lo pensable, y el ser, su existencia. Por otra parte, este carácter mental de la quididad cuadra con mi planteamiento de la

<sup>16</sup> Escoto, D., *Dios uno y trino*, BAC, Madrid 1960, I, 1, 1, 2, 45, 286. En adelante, Escoto, *Dios uno y trino*.

generalización. Sin duda, nos parece claro el uso de la generalización, y acertado su caracterización mental pero, sin embargo, tenemos que hacer una advertencia importante: no vemos que Escoto haya distinguido claramente la vía racional que tiene una mayor conexión con la realidad que la generalización. Creo que este planteamiento de Escoto encierra la vía racional, la sustancia y los accidentes, en la vía generalizante. Desde este punto de vista, para Escoto, solo cabe un planteamiento reflexivo de la causalidad física.

Hay una cuestión a la que tampoco he encontrado en Escoto muchas explicaciones pero que tiene su interés. Se trata de la relación entre la abstracción y la intuición. Escoto compara la operación de la abstracción y de la intuición desde la perspectiva del objeto real conocido. Si tenemos dos conocimientos distintos, ¿en dónde se basa que esos conocimientos sean distintos? ¿Tienen, acaso, distinto objeto de conocer? En caso afirmativo, entonces no parten de la misma realidad y estaríamos conociendo la quididad de una cosa y la existencia de otra diferente. Esto es inadmisible para Escoto. Pero, si el objeto conocido es el mismo, ¿cómo es posible que tengan un contenido distinto, la abstracción la quididad, y la intuición la existencia? Esto le lleva a Escoto a postular la razón formal motiva. Esta razón es formal (en lo real) y, a la vez, agente porque es la causa de la distinción de las operaciones. Aunque el objeto es real y numéricamente uno, la intuición tiene lugar desde la existencia del objeto mientras que la abstracción se realiza desde la semejanza contenida en el objeto. Esta distinción conlleva la consideración del conocimiento del ente (*ser*) desde una perspectiva objetiva que en Santo Tomás no he apreciado. Personalmente no admito, en sentido estricto, una consideración objetualista del *ser*. El *ser* no es correctamente enfocado desde el objeto conocido. El *ser* conocido solo puede ser considerado en el pensamiento como supuesto. Es patente, por nuestra parte, que la generalización es un claro exponente del conocimiento objetivo, lo mismo que el conocimiento abstractivo.

Por otra parte, comparando la abstracción y la intuición: “El conocimiento basado en la semejanza es solo un conocimiento universal, un conocimiento de los objetos en cuanto son semejantes. No capta las razones propias por las que se distinguen los objetos. Además, este conocimiento universal no es intuitivo, sino abstractivo, y el conocimiento intuitivo es más perfecto que el

abstractivo, (...)"<sup>17</sup>. Escoto defiende la superioridad de la intuición sobre la abstracción. Esto parece bastante justificado por ser el ente el objeto propio de la metafísica, la primera ciencia entre todas, pero tiene su flanco débil porque la intuición como conocimiento de lo existente está ligado al conocimiento sensible; de alguna manera, la superioridad de la intuición incluye una sobrevaloración del conocimiento sensible externo.

Destacamos también en Escoto que propone un conocimiento que se divide entre lo real y lo mental, y su conexión con la sensibilidad externa e interna. "Aunque el conocimiento abstractivo pueda ser tanto de lo no-existente como de lo existente, el conocimiento intuitivo sólo es de lo existente en cuanto tal. Ahora bien, el conocimiento abstractivo y por definición del hombre puede ser de lo existente y de lo no-existente. Ello aparece manifiesto de la cuestión citada y es también manifiesto de sí, pues puede tenerse exista o no el hombre. Luego el conocimiento por definición es del objeto definido universal, independientemente de su conocimiento intuitivo"<sup>18</sup>. No es una separación total (entre lo real y lo mental), porque hay un conocimiento que versa sobre lo real y otro sobre lo que puede ser real o no. Es interesante ver que Escoto también mantiene un planteamiento muy parecido respecto de los sentidos externos y la imaginación: "Hay algún conocimiento de lo existente *per se*; tal es el conocimiento que capta el objeto en su propia existencia actual. Ejemplo, la visión del color y, en general, toda sensación de los sentidos exteriores. Hay también conocimiento del objeto que no existe, o al menos del objeto que no se conoce sino abstrayendo de su existencia actual. Ejemplo, la imaginación del color. Cabe imaginar tanto cuando no existe como cuando existe"<sup>19</sup>. En este texto es muy patente que las dos operaciones intelectuales que Escoto propone se corresponden con los sentidos de una manera unívoca, la intuición con los sentidos externos, y la abstracción con la imaginación. Efectivamente, como vimos en el capítulo 1, la imaginación permite una cierta desconexión con lo captado por los sentidos externos. De hecho, es innegable que la imaginación puede funcionar totalmente al margen de la realidad. Escoto aprovecha esta

<sup>17</sup> Escoto, *Dios uno y trino*, IV Tratado acerca del primer principio, 4, conclusión 11, 708.

<sup>18</sup> Escoto, D., *Cuestiones cuodlibetales*, BAC, Madrid 1968, 7, 2, 22, 260.

<sup>19</sup> *Ibidem*, 13, 2, 27, 455.

flexibilidad de la imaginación para endosársela a la abstracción, mientras que concentra la rigidez de los sentidos externos en la intuición. Desde mi posición, me parece que no hay ninguna operación intelectual que se apoye exclusivamente en los sentidos externos saltándose la imaginación. Ya hemos visto, aquí mismo en Escoto, en el apartado del singular y del universal, que la abstracción, la primera operación intelectual, se apoya en la unificación imaginativa de las notas sensibles. Me distingo de Escoto en que mi abstracción conoce la unidad individual cuando la intuición escotista capta la existencia. Por otra parte, insisto, porque ahora se ve más claramente, en que, curiosamente en Escoto, la operación superior es la intuición que se apoya en los sentidos externos mientras que la abstracción, basada en la imaginación, es inferior. Para mí, la imaginación es superior a los sentidos sensibles exteriores y esta superioridad también se conserva en el conocimiento intelectual en el que están envueltas estas facultades.

Hay un último punto que queremos mostrar en este apartado que no está conectado directamente a la intuición pero que tiene su incidencia. Escoto distingue dos tipos de abstracción: “Para la prueba: La abstracción es doble y la concreción es doble, una se refiere al sujeto, la otra al supuesto [o individuo]. El primer modo ocurre cuando algo es denominado por algo distinto de su esencia. La concreción que envuelve al supuesto es cuando algo significa denominativamente algo propio de su naturaleza, tal como "Esta blancura es blancura””<sup>20</sup>. En esta doble abstracción, una se basa en el sujeto y otra se basa en el supuesto. La abstracción que se basa en el sujeto obtiene lo que no es esencial del objeto, es decir, los accidentes, mientras que la abstracción que se basa en el supuesto obtiene la naturaleza del objeto o su quididad. En otro texto, con ejemplos también claros: “Otra respuesta: que hay una doble concreción: pues cierta forma concierne a un supuesto que es de la misma naturaleza concreta y del mismo género; y hay otra concreción del sujeto que no es de la misma naturaleza. Y por esto, hay una doble abstracción, esto es, una del supuesto, como la humanidad; y otra del sujeto, como blancura”<sup>21</sup>. Donde, efectivamente, blanco es tomado como un accidente del sujeto, mientras que la humanidad es

<sup>20</sup> Escoto, *Q. on Met. I*, III, 11, 249-250.

<sup>21</sup> Escoto, *Q. on Met. II*, VII, 17, 22, 286.

la naturaleza o quididad del supuesto. De alguna manera Escoto también distingue, como ya hiciera Santo Tomás, el juicio de la generalización. En el juicio, el accidente se predica del sujeto, por ejemplo, el accidente blanco se predica de perro. La humanidad es, por otra parte, un objeto general que se obtiene de los hombres de los cuales puede ser predicado. Para mí, esta distinción es de gran importancia porque manifiesta una clara detección de la vía general (la naturaleza y la quididad) y de la vía racional (la sustancia y los accidentes). Pero aquí también quiero señalar que esta distinción se encuentra en el interior del conocimiento de la naturaleza, que tiene un estatuto mental como acabamos de ver, al distinguirla de la intuición. Escoto advierte la diferencia del juicio y de la generalización, pero dentro del marco de una operación intelectual (la abstracción). Esto hace que se pierda el carácter real de la vía racional. Creo que, aunque se distinga, el juicio está desenfocado al plantearlo en el marco de la generalización: la consideración abstractiva de los accidentes tiene cierta oposición al conocimiento de lo real que se da en la intuición.

## 2. Ockham y la generalización

En Ockham encontramos una descripción de la generalización que ya se empieza a parecer a la que se propone en esta investigación. Ockham continúa con más firmeza la propuesta de Escoto de hacer depender los universales de los singulares. Lo que en Escoto eran unas afirmaciones aisladas, en Ockham toma más peso dentro de su sistema filosófico. No obstante, vamos a comenzar presentando la intuición y el principio de individuación en Ockham que permite ver su continuidad y ruptura con Escoto. Luego vamos a exponer la propuesta de Ockham sobre la generalización. Después introduciremos la noción de pugna y compensación en la generalización para poder calibrar mejor el peso de la predicación en Ockham.

### 2.1 La intuición

En Ockham observamos una teoría del conocimiento que tiene gran continuidad con respecto a Escoto, aunque a su vez alguna importante diferencia. Ockham admite, primeramente, dos operaciones del conocimiento. Por una parte, la aprehensión a través de la cual se conoce tanto lo complejo como lo

incomplejo, y el juicio que asiente o disiente sobre los objetos conocidos. El juicio solo versa sobre los complejos, es decir, nociones o información que contiene alguna composición. Vemos que para Ockham el juicio, más que una operación cognoscitiva, es una operación sobre la veracidad. En cualquier caso, el juicio no tiene un interés directo respecto de la intuición ya que esta última se encuentra dentro de la aprehensión.

Ockham distingue dos tipos de especies dentro de la aprehensión: las noticias incomplejas que se refieren a la realidad contingente y aquellas que no se refieren a la realidad contingente. Ockham afirma que las noticias pueden ser de dos tipos, en cuanto que el conocimiento de la realidad contingente se desdobra en dos especies, una de las cuales apunta a la realidad y la otra que se queda al margen de la realidad. Para Ockham es primario que yo puedo conocer que ‘Sócrates es blanco’ cuando veo a Sócrates, pero también puedo conocer ‘Sócrates es blanco’ independientemente de que sea real o no.

Este conocimiento de lo real lo desdobra a su vez en lo sensible y en lo intelectual: “Esta instancia no vale: porque a la noticia de alguna verdad contingente no le basta la noticia intuitiva sensible, sino que conviene poner, además, también aquella noticia intuitiva intelectiva”<sup>22</sup>. Ockham conecta así con la intuición de Escoto quien también distingue la intuición sensitiva y la intelectual. La intuición intelectual es ciertamente, para ambos, una operación muy ligada a los sentidos de los que es difícil de distinguir. Por otra parte, ya hemos visto que la intuición resuelve el hiato entre el conocimiento de lo sensible y de lo universal. Ockham fundamenta la distinción entre la intuición sensible y la intuición intelectual en que el conocimiento sensible es insuficiente para poder formar proposiciones. Además, en la operación del juicio, el asentimiento o rechazo no puede ser realizado en base al conocimiento sensible: “Por tanto, si el intelecto puede juzgar que la cosa sea o no sea cuando siente sensiblemente lo sensible, y antes no puede, conviene que tenga algo en sí, algo previo a aquel juicio, (...)”<sup>23</sup>. El ser (o no ser) de la cosa excede las posibilidades de lo sensible y es un tema específicamente intelectual. Ockham tiene buenos motivos para

<sup>22</sup> Ockham, G., *Intuition et abstraction*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 2005, 70. En adelante, Ockham, *Intuition et abstraction*.

<sup>23</sup> Ockham, *Intuition et abstraction*, 72.

aceptar la intuición intelectual como distinta de la intuición sensible, y a la vez sostiene la necesidad del conocimiento sensible como diferente al intuitivo intelectual: “Por esto es manifiesto (...) que tales verdades contingentes no pueden ser conocidas por estos sentidos, sino cuando caen bajo los sentidos, porque la noticia intuitiva intelectiva de estas cosas sensibles, en el estado presente, no se pueden tener sin noticia intuitiva sensible de ellos. Por ello, lo sensible no es superfluo, a pesar de que la sola noticia intuitiva intelectiva bastase, si fuese posible para ella, en el estado presente, ser naturalmente sin noticia intuitiva sensible (...)”<sup>24</sup>. Parece evidente que lo sensible se conoce por las potencias sensibles, cosa que se desprende del conocimiento experimental más elemental. Lo difícil es ser capaz de darse cuenta que junto a ese conocimiento sensible hay un conocimiento intelectual que nos informa de la realidad de lo sensible.

Por otra parte, Ockham afirma que la aprehensión se desdobra en dos operaciones: “Digo por tanto, en cuanto a este artículo, que respecto a lo incomplejo puede haber una noticia doble, de la cual una puede ser llamada abstractiva y otra intuitiva”<sup>25</sup>. Así ya tenemos introducidas las dos operaciones que son comúnmente aceptadas como es la intuición y la abstracción. Hasta este punto podemos decir que Ockham apenas se distingue de Escoto quien también acepta la intuición y la abstracción.

Ockham, en la abstracción, también distingue un doble conocimiento: “(...): de un modo porque es respecto de algo abstraído de muchos singulares; y así el conocimiento abstractivo no es otra cosa que un cierto conocimiento universal abstraído de muchos, del cual se hablará más adelante”<sup>26</sup>. Por una parte, la abstracción versa sobre los universales, los cuales son obtenidos de los muchos singulares donde advertimos una primera definición de los objetos generales. Por otro lado: “También se entiende el conocimiento abstractivo según aquello que abstrae de la existencia y de la no existencia, y de otras condiciones que acontecen contingentemente a las cosas o se predican de las cosas. No hay nada que se conozca por noticia intuitiva que no se conozca por noticia

<sup>24</sup> Ockham, *Intuition et abstraction*, 72.

<sup>25</sup> Ockham, *Intuition et abstraction*, 78.

<sup>26</sup> Ockham, *Intuition et abstraction*, 78.

abstractiva, pues lo mismo, totalmente y bajo la misma razón, se conoce por una y otra noticia”<sup>27</sup>. La abstracción también conoce todo lo que cae bajo la realidad contingente como hace la intuición pero de otro modo. La intuición conoce, primero, que las cosas sean o no sean, o las cosas en cuanto lo que atañe a su realidad o no realidad. Segundo, la intuición también conoce toda aquella información incompleja que se da en torno a las cosas reales como si la cosa inhiere o no inhiere, o está allí o aquí. Por ejemplo: “Como si Sócrates, en realidad fuera blanco, aquella noticia de Sócrates y la blancura por cuya potencia puede ser evidentemente conocido que Sócrates es blanco, se dice noticia intuitiva”<sup>28</sup>. Y añade: “Y universalmente, toda noticia incompleja del término o de los términos, o de la cosa o de las cosas, por cuya potencia puede ser evidentemente conocido alguna verdad contingente, máxime de lo presente, es noticia intuitiva”<sup>29</sup>. Es decir, bajo la intuición conocemos toda noticia incompleja de la verdad contingente, y subraya, máximamente de lo presente. Por lo tanto, hablar de intuición es referirse a lo real que se caracteriza por la presencia y la contingencia. Aquí también queremos destacar que el conocimiento intuitivo es de términos incomplejos o simples. El conocimiento de lo real es simple, aunque ello incluya noticias como ‘Sócrates es blanco’ mientras que lo conozcamos como real. La intuición en Ockham, desde mi punto de vista, incluye conocimientos muy heterogéneos como son abstractos, objetos generales y juicios que son caracterizados como simples. Esto implica una visión muy homogénea y unificada de lo real. Para mí es llamativo que ‘Sócrates es blanco’ pueda resultar un conocimiento (intuitivo) incomplejo.

Respecto a la abstracción: “Sin embargo, la noticia abstractiva es aquella en virtud de la cual, de una cosa contingente, no se puede decir evidentemente que sea o no sea. Y por este modo, la noticia abstractiva abstrae de la existencia y de la no existencia, porque ni por ella misma puede conocer evidentemente de la cosa existente que existe ni de lo no existente que no existe, por opuesto a la noticia intuitiva”<sup>30</sup>. La abstracción es todo aquello que no tiene que ver con

<sup>27</sup> Ockham, *Intuition et abstraction*, 78.

<sup>28</sup> Ockham, *Intuition et abstraction*, 80.

<sup>29</sup> Ockham, *Intuition et abstraction*, 80.

<sup>30</sup> Ockham, *Intuition et abstraction*, 80.

lo real ya exista o no exista. La distinción es meridiana y el campo de ambas operaciones está perfectamente repartido, no tanto por su origen sino en su posicionamiento final: la intuición, lo real y la abstracción, lo mental desligado de lo real. Por ello, si conozco a Sócrates como blanco es una intuición, mientras que si considero que Sócrates es blanco entonces se trata de una abstracción. Ockham continúa distinguiendo la abstracción de la intuición y afirma que la abstracción no puede conocer ninguna verdad real contingente. En la abstracción, por tanto, se separa el contenido formal de la información del ser que es captada en la intuición. En Ockham hay un cambio importante del sentido de la abstracción. Si, en Santo Tomás, se entiende por la abstracción la operación que separa la forma de la materia, en Ockham la forma se separa del ser. La abstracción en Ockham viene a ser como la '*separatio*' (separación) en Santo Tomás, que vimos que era la operación propia de la metafísica, pero dejando de ser una operación metafísica que se enfoca en el ser. La intuición, en principio para Ockham, ya no es una separación de nada sino un conocimiento directo. Por otra parte, si la contingencia está en lo real, la necesidad está en lo pensado: "Y esta es la noticia de la cual comienza la noticia experimental, porque ella puede conocer una experiencia de alguna verdad contingente de manera universal, y mediante ella, de la verdad necesaria que tiene una noticia incompleja (...)"<sup>31</sup>. En la abstracción nos encontramos el contenido universal y las verdades necesarias. La necesidad emigra de lo real al pensamiento. Esta necesidad está en la base de la ciencia sin la cual tendría poco interés. Esta ciencia comienza con el conocimiento experimental que tiene lugar en la intuición.

Con respecto a la intuición hay que tener en cuenta una importante valoración: "Hace falta, sin embargo, advertir que, a veces, a causa de la imperfección de la noticia intuitiva, porque, efectivamente, es muy imperfecta y obscura, o por causa de algún otro impedimento, puede ocurrir que ninguna o pocas verdades contingentes puedan ser conocidas así intuitivamente"<sup>32</sup>. Ockham reconoce la imperfección de la intuición (es muy imperfecta y obscura). La intuición es una operación falible que está expuesta a los impedimentos físicos y,

<sup>31</sup> Ockham, *Intuition et abstraction*, 82.

<sup>32</sup> Ockham, *Intuition et abstraction*, 82-84.

por tanto, a un mayor o menor acierto. La pregunta, ante esta observación es la siguiente: ¿Qué operación es superior, la intuición o la abstracción? Desde esta última observación parece que debiera ser la abstracción. En este caso se pondría lo pensado por encima de la existencia, pero se iría contra una fuerte tradición, en la que se incluye a Escoto, por la que el conocimiento de la existencia es superior al de lo pensado. También podríamos preguntarnos si la intuición, tal como la plantean Escoto y Ockham, como conocimiento de la existencia, es realmente una operación metafísica.

Con los elementos presentados, ya se ha mostrado lo más significativo de las operaciones de conocer según Ockham. Por una parte estaba la aprehensión y el juicio. Esta operación del juicio es por la que asentimos o rechazamos la veracidad de un contenido. Desde mi posición, esta operación del juicio es una operación voluntaria más que un acto de conocer. Es a la voluntad a la que le toca decidir, ya que las operaciones intelectuales únicamente conocen. Este es otro punto en el que observamos una confusión de lo intelectual y de lo voluntario. Por el lado de la aprehensión encontramos una doble especie que da lugar a dos operaciones: la intuición y la abstracción. Acerca de la abstracción resalto que se trata de una operación que aísla lo conocido de la realidad: es el pensar al margen de lo real. Ciertamente la abstracción tiene una conexión con lo real, pero su estatuto es puramente mental. En esta operación de la abstracción también nos encontramos los objetos universales. Esta abstracción es la que se corresponde con la abstracción tomista y escotista, aunque ninguna se identifique totalmente con la de los otros.

Respecto a la intuición, Ockham enlaza directamente con Escoto al identificar ambos la intuición como el conocimiento de lo existente ligado a lo sensible, en donde se conoce lo existente y lo no existente. En Escoto, parece complicado que pueda haber un conocimiento directo de lo no existente, pues la intuición es un conocimiento sin mediación, por tanto, sin especie y, además, atender al ser de lo no existente, también sin objeto. Ockham, por su parte, afirma el conocimiento intuitivo de lo que es y de lo que no es, es decir, de todo lo que se refiere a la existencia, y dentro de lo no existente hay que incluir tanto las cosas pensadas que no tienen existencia real como aquellas cosas que han sido y ahora no son, o las que no son pero serán en un futuro.

Antes de cerrar este apartado vamos a desarrollar un apartado en torno a la intuición del no ser y el tratamiento de la temporalidad, y un segundo apartado en torno a las causas del conocimiento intuitivo.

### 2.1.1 La intuición y la temporalidad

La inclusión del conocimiento de lo no existente en la intuición implica la consideración de la temporalidad dentro de la intuición: ‘fue’ y ‘será’. Esto es importante porque la consideración de la temporalidad, el pasado y el futuro, se corresponde con lo que llamo la abstracción. Aunque no he explorado esta consideración de la abstracción, ya que me he centrado en su caracterización como diferencia, Polo presenta la memoria, y la cogitativa o estimativa, como dos operaciones asociadas a la abstracción. La intuición de lo no existente, por parte de Ockham, le hace acercarla un paso más hacia la abstracción. No en vano, al convertir la intuición en la primera operación, la tiene que ir dotando de las capacidades que permitan el conocimiento de la realidad, en este caso, del pasado y del futuro que sitúo en la abstracción.

Aquí debemos añadir que Ockham entiende su abstracción primera, la más próxima a la intuición, como un conocimiento de algo atemporal. “Otra cosa a saber es que el conocimiento abstractivo primero es aquel mediante el cual el intelecto no juzga de la cosa que sea o no sea, ni que hubiera sido o no hubiera sido, ni -brevemente- de alguna diferencia temporal”<sup>33</sup>. Esto es ilustrado por Ockham con un buen ejemplo: “Ejemplo: si primero veo intuitivamente lo blanco y después conozco absolutamente el mismo blanco de forma abstractiva, si entonces el intelecto mediante este conocimiento forma este complejo «blanco es una cualidad», esto es un conocimiento complejo simplemente abstractivo que no implica ninguna diferencia temporal”<sup>34</sup>. El conocimiento de lo blanco como la proposición “lo blanco es una cualidad” es intemporal para Ockham. Para nosotros, esa atemporalidad se acerca a la que tienen las proposiciones generales. Esta atemporalidad de la abstracción primera obliga a Ockham a conocer la temporalidad a través de la intuición.

<sup>33</sup> Ockham, *Intuition et abstraction*, 186.

<sup>34</sup> Ockham, *Intuition et abstraction*, 188.

Ockham, debatiendo acerca del conocimiento de lo no existente, distingue dos tipos de intuición: la intuición perfecta y la imperfecta. Por una parte, la intuición perfecta, que está en la base del conocimiento de las proposiciones universales que conforman la ciencia. Por otro lado, la intuición imperfecta con la cual conocemos la cosa en cuanto que ha sido o no ha sido. Esta última operación también se conoce como recuerdo, conocimiento del pasado o memoria. La intuición perfecta proporciona el conocimiento experimental, de lo que está presente delante de nuestros sentidos, mientras que la intuición imperfecta proporciona el conocimiento de lo ya sido (o no sido). La intuición imperfecta viene a ser la respuesta y la explicación del conocimiento intuitivo de lo no existente.

El conocimiento intuitivo imperfecto nace en el conocimiento abstractivo, generado por la intuición perfecta, que da lugar a una inclinación hacia al conocimiento pasado. De alguna manera, Ockham tiene que explicar de dónde procede la especie de lo que conocemos ‘que fue’ en el pasado, y este origen es una intuición perfecta y su consiguiente conocimiento abstractivo. Pero este último, aunque necesario, no puede ser la causa total de la intuición imperfecta. Por eso dice que la abstracción es una causa parcial de la intuición imperfecta. El conocimiento abstractivo da lugar a una inclinación o hábito necesario, imprescindible en la intuición imperfecta. Para que se pueda dar la intuición imperfecta es necesaria la concurrencia de esta abstracción y una intuición perfecta: “Por tanto, si el hábito que inclina al conocimiento intuitivo imperfecto es generado por algún acto cognitivo, aquel conocimiento será abstractivo, y aquel será simultáneo con el conocimiento intuitivo perfecto”<sup>35</sup>. Ockham detecta el problema de que la intuición, aunque sea imperfecta, no puede ser posterior solo a una operación abstractiva ya que, entonces, la intuición no sería sobre la existencia, sino sobre lo puramente mental. La abstracción participa, pero solo como una causa parcial, que aporta la especie de la memoria y la otra causa parcial es otra intuición perfecta. Es decir, la intuición imperfecta es aquella intuición necesitada de un apoyo abstractivo. En mi opinión, la memoria se basa también en la imaginación, en una especie guardada en la imaginación, a la cual se le añade una intención de pasado. En la memoria, también

<sup>35</sup> Ockham, *Intuition et abstraction*, 144.

afirmo que hay una composición, pero esta composición se da en el nivel psíquico, dentro de los sentidos internos, al asociar a una especie de la imaginación una condición de pasado. Fijémonos que en nuestra memoria no hace falta una composición de objetos exteriores, como le es necesaria a Ockham, porque la memoria, al igual que la abstracción no versa sobre la existencia, un ‘primero fue’ y un ‘ahora no es’, sino que la memoria es un traer a la presencia ‘lo que ya alguna vez fue’.

El problema de la temporalidad en la intuición viene dado por tratarse de una operación de lo que es existente en presencia. Lo existente como tal expulsa al ser considerado, en pasado o en futuro, como existente. En nuestro caso, la temporalidad la reconducimos a la abstracción que es una operación mental capaz de articular lo pasado y lo futuro. Lo pasado y lo futuro no repugnan el estatuto mental. Es una experiencia cotidiana que podemos pensar el pasado y el futuro, y nosotros, siguiendo en esto a Aristóteles y a Santo Tomás, decimos que se trata de la memoria y de la cogitativa que se encuentran en el nivel de la abstracción. Además, la negación la tratamos como una operación diferente a la abstracción que, precisamente, comienza negando abstractos que son objetos mentales, no lo existente real. Negar lo existente, como tal, no parece fácil de entender cómo sea posible: lo existente, mientras es tal, se opone y rechaza la negación (en general, la reflexión) y cuando no existe, entonces no puede ser conocido de una manera directa, tal como Ockham ha caracterizado la intuición.

La intuición en Ockham se recarga de más características propias de la abstracción pero, además, la intuición de lo no existente plantea el problema de si incluye la negación. En el caso de que sí incluya la negación, aparece el dilema de si la negación forma parte de la intuición con lo que surge una composición curiosa de intuición y negación, o si la intuición es simplemente una negación. En ambos casos, no podemos olvidar que la negación es una operación reflexiva y segunda que está separada de lo real y que, como tal, no casa bien con una operación de lo existente como es la intuición.

## 2.2 El principio de individuación

Una vez vista la intuición y una visión global de la teoría del conocimiento de Ockham, expongo su planteamiento acerca del principio de individuación, el cual es diferente al de Escoto.

Ya hemos visto en Ockham que los universales, el género y la especie, están en el orden de lo mental. Los universales se obtienen con la abstracción, y la abstracción no tiene que ver con lo existente, mientras que las cosas reales, lo singular, está en el plano de lo existente fuera de lo mental. Es más, para Ockham todo lo real es singular: “Segunda conclusión: cada cosa fuera del alma es realmente singular y una en número –porque cada cosa fuera de la mente es simple o compuesta”<sup>36</sup>. Todo lo real es singular y uno, porque es simple o compuesto. Si simple, es lo propuesto. Si compuesto, debe estar formado por un número finito de partes y estas partes serán numéricamente unas y singulares. Esta principialidad del singular conlleva que no se deba buscar su principio de individuación fuera de ello mismo: “Primero muestro esta conclusión, que cualquier cosa singular es singular en virtud de sí misma. Esto lo argumento así: porque la singularidad conviene inmediatamente a aquello de lo que es (tal); por tanto, no puede convenir a sí mismo por medio de un tercero; por consiguiente, si algo es singular, es singular en virtud de sí mismo”<sup>37</sup>. En este razonamiento, algo circular, Ockham rechaza que la causa de individuación del singular pueda ser algo externo al propio singular. Se entiende que si existiera esa causa externa entonces tendríamos dos singulares en vez de uno, y este segundo necesitado de otra causa de individuación.

Ockham se sitúa, dentro del tema de los universales que propusimos en el principio de individuación de Escoto, en el planteamiento de que esta cuestión (de los universales) es artificial porque no hay que buscar ninguna realidad fuera del singular mismo: “Por tanto, cualquier cosa fuera del alma será esto en virtud de sí misma. No debe ser buscada una causa de individuación, excepto, quizás, una causa extrínseca y, una intrínseca, cuando el individuo es un compuesto. Más bien debemos buscar la causa de cómo es posible, para algo,

<sup>36</sup> Tweedle, M., *Scotus vs Ockham - A medieval dispute over universals. Volume I: Texts (Scotus; Ockham)*, The Edwin Mellen Press Ltd., New York 1999, 356.

<sup>37</sup> *Ibidem*, 356.

llegar a ser común y universal”<sup>38</sup>. El problema no es dar razón del singular que es natural en sí mismo, sino explicar la causa del universal, la cual, como veremos, es una explicación bastante consistente. Vemos que la solución de Ockham va en la misma línea que estoy ofreciendo, es decir, las causas de individuación (de la sustancia) son intrínsecas, la material y la formal.

Ockham no admite el añadido formal de la unidad (*la haecceitas*) a la especie que vimos en Escoto: “De esto se sigue que cualquier cosa fuera del alma es singular en virtud de sí misma, de tal modo que ella misma, sin ningún añadido, es lo que inmediatamente se denomina por la intención de la singularidad”<sup>39</sup>. Como se desprende de lo que dice a continuación y de lo visto más arriba, si pudiéramos distinguir, en la cosa real, la especie y la unidad formal, tal como propone Escoto, entonces la cosa real sería dos cosas en vez de una. Para Ockham es ilegítimo pretender individualizar lo real desde la especie: “Argumento en contra: toda cosa se distingue esencialmente por sí misma o por algo intrínseco a ella, de cualquier otra cosa de la cual se distingue esencialmente. Pero la humanidad que es en Sócrates se distingue esencialmente de la humanidad que es en Platón; por tanto, se distingue de ella por sí o por algo intrínseco a ella, y no, por tanto, por algo extrínseco añadido a ella”<sup>40</sup>. Hay que distinguir la especie, en este caso la humanidad, del individuo Sócrates; son dos planos diferentes: la especie en lo mental y el individuo en lo real. Individualizar desde la especie es saltar desde lo mental a lo real, aspecto este, que ya señalé en mi análisis con Escoto.

En Ockham noto un paso más en el proceso de desrealización del universal, que lo sitúa en el plano mental y lo acerca a la generalización. Sin embargo, respecto a lo real, no estoy de acuerdo de que todo lo real sea singular. Desde mi postura, el conocimiento primero de lo real es abstractivo y parcial respecto de la sustancia, y no intuitivo y conocedor del individuo como en Ockham. Para mí, siguiendo a Aristóteles, la realidad es causal con las cuatro causas material, formal, eficiente y final, y, por tanto, más amplia que lo puramente sustancial. Si se acepta que lo real es singular, la causa material y formal pueden

<sup>38</sup> *Ibidem*, 357.

<sup>39</sup> *Ibidem*, 357.

<sup>40</sup> *Ibidem*, 342.

ser aceptadas al ser las causas del singular, aunque la causa material queda en una posición débil por su falta de visibilidad; con respecto a la causa eficiente, podríamos empezar a tener sospechas de su realidad aunque, dado que tiene manifestaciones sensibles, le podríamos hacer un hueco en este mundo real-singular; sin embargo, la causa final, no parece que pueda tener ningún espacio, aparte de la que tenga en la voluntad de los hombres. Por ello, creo que en el planteamiento metafísico de Ockham la causa final de Aristóteles es expulsada de lo físico, para tener, como mucho, un puesto en el plano de lo inteligible. Desde los análisis realizados por Ockham, pienso que la realidad-singular y homogénea surge de una fuerte reacción contra la causa de individualización de Escoto, que le lleva a rechazar en lo real cualquier tipo de unidad que no sea la del singular. Ockham advierte el carácter mental de los universales y no les quiere conceder ni un palmo de realidad que todavía observa en Escoto. Cualquier unidad de los géneros y especies, presente en Escoto, si tuvieran un lugar en la realidad, haría que hubiese que multiplicar los singulares individuales en innumerables singulares. Cada singular contendría otros singulares diferentes con su propia unidad distinta a la del individuo. Vemos que Ockham se toma en serio el criterio de unidad que he establecido para la abstracción, solo que, por mi parte, no propongo exclusivamente la abstracción para el conocimiento de la realidad, sino también la línea racional que incluyen tres operaciones y además, aparte, el conocimiento del ser. En Ockham, todo esto está unificado en la intuición, siendo inevitable una homogeneización de todos los contenidos donde tenemos el singular ‘Sócrates’, el singular ‘blanco’ y el singular ‘Sócrates es blanco’ como noticias, todas ellas, incomplejas. Por otra parte, al descubrir el carácter mental de los universales, distinto de lo real, Ockham marca muy fuertemente ambos territorios, sin mezcla, y conocidos con operaciones distintas, la intuición y la abstracción, y constituidos en regiones ontológicas distintas, el ser real y el ser objetivo.

## 2.3 La generalización

En la cuestión 4 del libro I, distinción 2 de la *Ordinatio*, Ockham se pregunta si los universales existen fuera de la mente. Es una cuestión que aparece con frecuencia porque supone una ruptura frente a pensadores importantes como Santo Tomás y Escoto. Ockham niega rotundamente que los universales

posean algo de entidad fuera de la mente. Esto implica que el estatuto de los universales es mental, es decir, en las ideas. En Ockham, encontramos una caracterización del universal como intenciones segundas que apuntan a otros conceptos o ideas. La génesis del universal es natural, es decir, no forzada ni por la inteligencia ni por la voluntad, a partir de material previo aportado por la intuición particular o la abstracción asociada a esa intuición. En un ejemplo propone como a partir de la intuición de dos blancos el intelecto abstrae el blanco común a ambos, teniendo lugar la génesis del universal. Este tipo de razonamiento ya lo hemos visto en Escoto, pero más tímidamente y con menos consecuencias. Por ejemplo, en Escoto, todavía se nota un fuerte carácter real o esencial en el universal, aunque ya lo trate en ocasiones con el estatuto mental. Ockham rechaza la equiparación de universal y de esencia: “También, no se puede establecer que tal universal ponga algo totalmente por fuera de la esencia del individuo; sería entonces de la esencia del individuo, y en consecuencia el individuo se compondría de universales, y por lo tanto un individuo no sería más singular que universal”<sup>41</sup>. Y también rechaza la participación del universal en la sustancia: “Y por eso simplemente hay que aceptar que ningún universal es sustancia, de cualquier modo que se le considere. Pero cualquier universal es una intención del alma, que según una opinión probable no difiere del acto de entender”<sup>42</sup>. Ockham, además, como apuntamos al estudiarlo en Aristóteles, también considera que las sustancias segundas son más bien universales u objetos generales que sustancias: “De aquí que esta es verdadera 'ninguna sustancia segunda es sustancia', que se puede hacer claro por lo precedente. Pues se probó antes que ningún universal es sustancia; pero toda sustancia segunda es algún universal, como es el género o la especie según Aristóteles; entonces ninguna sustancia segunda es sustancia”<sup>43</sup>.

Ockham es bastante firme en cuanto al hallazgo de la generalización. Es indudable su caracterización como idea mental y, además, en tantas ocasiones repite que no existe el universal fuera de la mente. A esto se añade que acierta

<sup>41</sup> Ockham, G., *Suma de Lógica (I Tratado)*, Grupo editorial Norma, Santafé de Bogotá 1994, 15, 67.

<sup>42</sup> *Ibidem*, 15, 69.

<sup>43</sup> *Ibidem*, 42, 153.

con la génesis de las ideas generales. Los universales no existen sin más en la mente, sino que los adquirimos cuando comparamos varios singulares. Ockham subraya la base experimental necesaria para la generalización, y habla de la inducción que es el conocimiento directo que hace referencia a la experiencia común. La progresión hacia el universal se realiza desde la inducción de los singulares. También da una explicación lógica del universal: se requieren proposiciones en las que el predicado se mantiene mientras los sujetos varían, como se comprueba en el ejemplo dado de predicación universal. Además, Ockham no admite que se pueda generalizar desde un único singular: “A lo cuarta digo que el concepto de género no se abstrae nunca de un solo individuo”<sup>44</sup>. Y llega a afirmar la necesidad de singulares de diversas especies para poder obtener el género: “Pero cuando se reagrupa, se va de lo múltiple a lo uno de la siguiente manera: 'Sócrates y Platón tienen por encima de ellos este término común hombre, y el hombre y el asno y el buey tienen por encima de ellos este término común animal', y así sucesivamente hasta el predicado más general”<sup>45</sup>.

La dependencia del universal del conocimiento de varios singulares, por parte de Ockham, le lleva a distanciarse en algunos puntos importantes de la filosofía de Escoto. “Por tanto, si una especie contiene virtualmente una especie más universal y una especie menos universal, el intelecto llegará a un término por el orden semejante, por el cual llegan aquellas especies si ellas fueran distintas; pero, como ha sido probado por ello, si estas especies fueran distintas, las especies menos universales, llegarían a un término antes, por tanto etc. Por el mismo argumento es manifiesto que no siempre se entiende lo más común antes que el orden del origen por la noticia virtual”<sup>46</sup>. Ockham rechaza que las ideas más generales estén contenidas virtualmente en las menos generales porque tiene un conocimiento claro del origen de los universales. Esto le lleva a no aceptar el ente común de Escoto como principio de inteligibilidad ni a plantear los trascendentales. En Ockham advertimos que todavía mantiene un

<sup>44</sup> Ockham, *Intuition et abstraction*, 230.

<sup>45</sup> Ockham, G., *Expositionis in Libros Artis Logicae Prooemium et Expositio in Librum Porphyrii De Praedicabilibus*, Franciscan Institute Publications, New York 1965, 3, 12, 23-26, 50.

<sup>46</sup> Ockham, G., *Opera theologica II*, St. Bonaventure, New York 1970, I, 3, 5, 462, 21-463, 6.

discurso sobre el género y las especies, pero sin buscar el posible aprovechamiento sistemático que Escoto desarrolló en su filosofía.

Ockham, hablando de la definición, afirma que el género no puede ser demostrado ni *a priori* ni *a posteriori*. El género no depende de una demostración. Para obtener el género hay que empezar conociendo el singular, primero con los sentidos y luego de manera intelectual. Después de que hemos adquirido la especie hombre, al comparar con otros animales, obtenemos el género animal. Es claro que, en cuanto a la génesis, el universal género es dependiente de las especies. Es un claro ejemplo en el que Ockham manifiesta que los objetos más generales son obtenidos de otros objetos generales inferiores. Una vez obtenidos los conceptos, entonces tiene lugar la proposición copulativa ‘el hombre es un animal’ sin ninguna necesidad de silogismo. De esta manera, Ockham estaría proponiendo que el conocimiento es la base del silogismo, es decir, de los términos de las premisas, y evita una autofundamentación del silogismo ya que, en el silogismo, si las premisas son verdaderas y la concatenación es correcta, la conclusión es necesariamente verdadera.

Por otra parte, y en sentido inverso, Ockham afirma que esta comunidad del universal es semejante a varios singulares y no puede ser la causa del propio singular: “Según lo ya visto es manifiesto, porque ningún conocimiento abstractivo simple tiene más semejanza con una sola cosa singular, que con cualquier otra semejante a sí, no causada ni apta para ser causada por la cosa; por tanto ningún (conocimiento) tal es propiamente singular, sino más bien universal”<sup>47</sup>. La semejanza de los universales se distingue de la diferencia de los singulares: “Pero además de esta intelección de esa cosa singular, el intelecto forma para sí otras intelecciones que no son mayores de esta cosa que de otra. Como esta voz ‘hombre’ no significa más Sócrates que Platón, por ello, no supone más por Sócrates que por Platón, si fuera de tal intelección, que no es más inteligido por ella Sócrates que Platón y así de todos los otros hombres. Y de este modo también es alguna intelección, por la cual no se entiende mejor este animal que aquel animal, y así de otros”<sup>48</sup>. Este ejemplo explica que la semejanza de los

<sup>47</sup> Ockham, *Intuition et abstraction*, 222.

<sup>48</sup> Ockham, G., *Philosophical writings*, Thomas Nelson and sons Ltd., London 1967, 44.

universales anula la diferencia de los singulares (para mí, abstractos). Desde la especie hombre, es imposible distinguir Platón de Sócrates.

Otro aspecto propio de las ideas generales es la relación entre los universales. Los universales género y especie tienen una dependencia entre sí. Determinando las diferencias entre el género y la especie, observa que el género es más común que la especie. Aquí común hace referencia a indeterminado en cuanto que la semejanza abarca un mayor número de individuos. Luego afirma que hay un orden dentro de la generalización. El género es superior a la especie, es decir, desde las especies obtenemos el universal género. Ockham afirma que la relación entre los géneros y las especies es jerárquica, donde los géneros están en la parte superior y las especies en la parte inferior. En este subir y bajar, vemos que al descender aumenta la multiplicidad mientras que al ascender aumenta la unidad. Desde mi perspectiva, el objeto general es siempre lo uno respecto de los casos, independientemente del nivel de generalización en el que nos encontremos.

Otro asunto que queremos destacar es la condición de acto cognoscitivo segundo de la generalización: “Segundo, digo que el conocimiento simple propio del singular y primero, con tal primacía, es el conocimiento intuitivo. Que también este conocimiento sea primero es manifiesto, porque el conocimiento singular abstractivo presupone el intuitivo respecto del mismo objeto y no a la inversa. Que además sea propiamente singular es manifiesto, porque es inmediatamente causado por la cosa singular o apto para ser causado, y no apto para ser causado por otra cosa singular sino de la misma especie”<sup>49</sup>. En Ockham, la prioridad en la generación del conocimiento la tiene la intuición, algo que quedó claro en el apartado que dedicamos a la intuición. Propongo, al igual que Ockham, que la generalización es una operación segunda dependiente de la abstracción. Desde Ockham, y también desde Escoto, tiene más sentido pre-guntarse por la dependencia y por la prioridad de los actos cognoscitivos. Este asunto de la prioridad cognoscitiva aparece en los filósofos que proponen una pluralidad de operaciones y una dependencia entre ellas. En Ockham vemos un esfuerzo por tratar de considerar cómo es la relación entre la intuición y la abstracción.

<sup>49</sup> Ockham, *Intuition et abstraction*, 220.

Afirmado este hallazgo de la generalización por parte de Ockham, también quiero exponer las diferencias respecto a mi planteamiento. Ante todo, propongo como operación primera la abstracción en vez de la intuición. La abstracción es una operación cognoscitiva no existencial, puramente informativa. Desde la existencia no se puede generalizar los universales. Por ello, destacábamos el paso importante de Ockham respecto de Escoto, de unir a la intuición un contenido formal a pesar de todas las dificultades que conlleva y que ya hemos señalado. Pero sin ese contenido formal es imposible explicar que los universales procedan de los singulares. Para mí, la abstracción se realiza desde las sustancias más que desde los singulares. No me parece equivocado hablar de singular, pero es un poco confuso al juntarse en este término varias nociones. Además, también detecto que aún queda un cierto lastre de los universales en Ockham; aunque subraye su carácter de ideas, todavía tiene un cierto peso que se mantiene en la definición. No rechazo el papel de la generalización en la definición, pero afirmamos que es una operación independiente. Generalizar no es hallar universales, especies o géneros o intermedios. Generalizar es obtener objetos generales según una semejanza. Por eso prefiiero hablar de objetos generales y no de especies y de géneros. Por otra parte, y esto es también de mucho peso, Ockham no separa suficientemente esta vía general de la vía racional. Para Ockham, ambas vías se encuentran dentro de la abstracción. Primero se conocen con la intuición y luego se procesan con la abstracción. Esto, para mí, es una importante dificultad porque manifiesta que Ockham toma todo conocimiento de lo real, pero, una vez filtrada la existencia de la información, toda elaboración posterior es reflexiva. Ockham no dispone de otro recurso para tratar tanto lo real sustancial como lo universal ideal.

## 2.4 La pugna y la compensación

Lo que vamos a denominar pugna y compensación no es un tema que esté tratado directamente por Ockham, pero me parece oportuno incluirlo en este autor por el peso que tiene la proposición y la predicación en su filosofía, y porque he encontrado algunos textos que apuntan a estas nociones. Para mí, la pugna y la compensación es de gran interés para mostrar aspectos importantes dentro de la generalización.

En los *Cuadribetales I*, Cuestión 13 en la que se aborda si la intuición es la primera operación del conocimiento, hay un texto en el que se plantea el conocimiento de un individuo relativo a la distancia a la que se encuentre. Este tipo de ejemplos ya nos han aparecido antes en Santo Tomás y Escoto quienes también lo abordan. Hablando sobre el conocimiento de la existencia dice: “Pero puede ser así, como es manifiesto de algo viniendo de lejos, que causa tal sensación en virtud de la cual solo se puede juzgar que aquello visto es un ente”<sup>50</sup>. Al ver un individuo en la lejanía, si no somos capaces de discernir sus rasgos suficientemente, lo único que podemos decir de ese individuo es que se trata de un ente. A medida que se va acercando y descubrimos nuevos caracteres podemos descubrir que se trata de un animal o incluso de un hombre.

En este entorno de reconocimiento Ockham añade: “Y respecto a aquella cosa que viene de lejos digo, que juzgo que aquello sea un animal, porque primero tengo el concepto de animal, del cual el concepto es género, y por ello, por ese concepto es conducido a la noticia recordativa. Por donde, si anteriormente no se tuviera el concepto del género animal, nada se juzgaría de aquello visto sino que es algo”<sup>51</sup>. Aquí Ockham aporta un cambio respecto a Santo Tomás: la consideración del individuo como animal no es un conocimiento del género animal. Recordemos que, para Santo Tomás, este mismo ejemplo era un argumento para aceptar la prioridad del conocimiento del universal más general. Ockham, sin embargo, siguiendo su descubrimiento del universal como objeto general reconoce en este ejemplo un caso de comparación entre el individuo que se acerca y el concepto del género animal que poseemos en nuestra mente.

Vamos a llamar pugna, a esta comparación entre el individuo real y nuestra mente. El sentido primario de la pugna es el sostenimiento de dos instancias en las que una trata por hacerse cargo de algo. No tiene por qué tratarse de una instancia real y otra mental como en el ejemplo propuesto por Ockham. También es una pugna cuando estamos indecisos entre dos opciones y hacemos consideraciones para decidirnos por una de ellas. Me parece que Ockham detecta la pugna en la generalización al considerar que los universales surgen al

<sup>50</sup> Ockham, *Intuition et abstraction*, 222.

<sup>51</sup> Ockham, *Intuition et abstraction*, 230.

comparar entre los singulares, como ya hemos mostrado anteriormente en la generalización. La pugna, en teoría del conocimiento, hace acto de presencia en la generalización. En la abstracción no podemos detectar la pugna porque la abstracción es un acto natural que viene dado como sin esfuerzo. De hecho, la consideración del intelecto agente en la abstracción es fruto de una reflexión, el diferente estatuto del conocimiento sensible y del intelectual, pero hay una fuerte corriente que ve inútil esta noción porque no descubre nada entre lo conocido sensiblemente y lo conocido abstractivamente. En la generalización, sin embargo, podemos detectar que ya no tiene lugar este conocimiento natural, aunque en muchas ocasiones no nos demos cuenta porque no lo hemos considerado en nuestro aprendizaje, o incluso, que también sea un hecho que en la consideración de los universales de los autores que hemos propuesto, estos los cataloguen como ideas que existen por sí mismas.

En el último texto que hemos propuesto de Ockham tenemos un claro ejemplo de pugna: si yo tengo el concepto de animal, quiero saber si un cierto ente es un animal. Para ello hay que comparar el concepto que tengo en mi mente con los rasgos de dicho ente. En caso de que haya coincidencia, entonces puedo decir que ese ente es un animal. A este segundo paso lo llamamos compensación. La compensación es el balance de la comparación o pugna: este ente es un animal o no es un animal. En la compensación es donde nos encontramos las proposiciones o un cierto nivel de la predicación. En Ockham hay un texto en el que identificamos la compensación: “Después de haber aprehendido otro animal de hombre o de otros animales, produce una noción general de todo animal y esa noticia general de todo animal es llamada pasión o intención del alma o concepto común de todo hombre. Y cuando este concepto existe en el alma, el intelecto puede componer este concepto con un concepto previo, y si se componen, entre sí, mediante el verbo 'es', el intelecto asiente inmediatamente a aquel complejo, sin ningún silogismo”<sup>52</sup>. Para Ockham, la compensación es una predicación o conexión copulativa de dos nociones generales aprehendidas anteriormente, en la cual, la conexión, se da de forma directa sin necesidad de silogismo. Esta conexión que propone

<sup>52</sup> Ockham, G., *Somme de Logique. 3<sup>me</sup> Traité (1 vol.)*, Editions T.E.R., Mauvezin 2003, 2, 29, 211.

Ockham es demasiado tosca por tratar de ligar dos ideas independientes: re-aparece el viejo problema de la conexión de ideas que apreciamos en Platón que no puede ser resuelta a través de otra idea. Una compensación es, de alguna manera, una cierta conexión, pero es necesario determinar de un modo más preciso este tipo de conexión.

Para centrar mejor la investigación, podemos preguntarnos: esta pugna que hemos considerado, ¿es la única que hay en la generalización? Yo observo, al menos, dos niveles de pugna en la generalización. El primer nivel de la pugna en una idea general es la aparición de la semejanza, es decir, cuando nace la idea general. Si yo solo he visto la especie perro y ninguna más, yo no conozco el género o la idea general animal. Es, al conocer un gato, cuando puedo observar que no es lo mismo que un perro, pero que tiene más parecido que con una piedra. Es en este momento cuando realizamos la pugna por discriminar lo que es común en el perro y en el gato. Este pugna no es inmediata porque requiere un análisis, una comparación entre ambos individuos hasta que se logra distinguir el rasgo propio de la semejanza y, entonces, tiene lugar la compensación como, por ejemplo, lo común entre gato y perro, es decir, lo que llamamos animal que es un viviente sensible o móvil, o cualquier otro rasgo que nos llame la atención. Nuestra capacidad de generalizar depende de la edad, cultura, desarrollo de la imaginación y otros. Por ejemplo, podíamos haber generalizado animal como los vivientes que tienen hocico, o cola o patas. En la ciencia tratamos de encontrar los rasgos más pertinentes para obtener una descripción ajustada al grupo que queremos catalogar. En caso contrario, introducimos la confusión al dejar algunos individuos fuera de nuestra definición o incluir a otros que no pertenecen. De esta forma vemos que los objetos generales se definen sin necesidad de género y especie, sino únicamente por los rasgos que caracterizan a los individuos que queremos englobar. A este nivel de pugna, Polo lo denomina análisis: “en tanto que las ideas generales se formulan al declarar la insuficiencia de los objetos abstractos, sólo cabe obtenerlas si los abstractos son susceptibles de análisis. A la vez, dicho análisis solamente se logra al determinar la idea general”<sup>53</sup>.

<sup>53</sup> Polo, *CTC III*, 3, 3, 133.

Otro segundo nivel de pugna es el que ya hemos propuesto con el ejemplo de Ockham y con el que estamos más familiarizados: la comparación de nuestro objeto general con un individuo para ver si este ente es un animal. Al pugnar nuestra idea general con un objeto, nuestra mente sale de la compensación para destacar la semejanza. Pensemos que en la pugna el criterio de comparación es una especie sensible. La comparación tiene lugar a través de la imaginación que puede reobjetivar una imagen conforme a otra imagen previamente elaborada por la pugna de primer nivel. La semejanza, o la búsqueda de la semejanza, es lo propiamente intelectual o la intencionalidad propia de las ideas generales. Una vez que la pugna resuelve la coincidencia entonces tiene lugar la compensación, por ejemplo, ‘esta oveja es un animal’.

Queremos detenernos ahora en la compensación. Tenemos dos tipos de compensación que se corresponden con los dos tipos de pugna. En el primer nivel de la pugna o análisis ha surgido la definición de los objetos generales que viene dada por su descripción. Observemos que al pugnar la mente tiene que salir de sí para compararse con lo real. Si solo tengo la noción de perro, tengo que comparar con un gato real para obtener la semejanza. Esta semejanza se articula a través de la imaginación, pero hasta que no la elabora, necesita las especies sensibles que provienen de lo real. En este estado, la mente se encuentra inquieta, como palpando las especies sensibles en busca de lo común. Esta zozobra desaparece cuando la mente consigue la compensación. En la compensación, la presencia que pugnaba con lo real recupera su mismidad al modo de un objeto abstracto. En el ejemplo anterior, en la compensación ‘animal es un viviente sensible’, el objeto general ‘animal’ es intencional sobre la especie sensible ‘viviente sensible’. Aquí, lo que interesa señalar es que esta intencionalidad es la de una diferencia, no la de una semejanza. En la compensación de la generalización, el objeto general se muda para tener la caracterización de un abstracto. Este aspecto bifronte de los objetos generales ya había sido percibido anteriormente. En ese caso, resaltábamos que, al generalizar desde otros objetos generales inferiores, estos funcionaban como abstractos respecto al objeto general superior. Aquí confirmamos esa tesis que tiene su base en la compensación de una idea general en la que se transforma, la intencionalidad de semejanza del objeto general en pugna, en una intencionalidad de diferencia.

En el segundo nivel de la pugna ya partimos del objeto general que obtuvimos en el análisis. Al tratar de discernir si un ente forma parte de un objeto general, la intencionalidad del objeto general vuelve otra vez a su estado de semejanza y busca la coincidencia a través de la imaginación. La compensación, en esta segunda pugna, es el resultado de este proceso de la imaginación por el cual el objeto general se identifica (en caso positivo) con el objeto conocido. En la compensación ‘este ente es un animal’ hay una identificación de ese ente con animal. Ahora el tema en el que nos queremos fijar en esa proposición es la partícula ‘es’. Realmente ¿ese ente es un animal según un valor existencial o de ser como apunta la partícula ‘es’? De ninguna manera porque un objeto general es un unificador con estatuto mental y como a tal no le corresponde la existencia. Si ahora nos preguntamos qué es lo que refleja esta compensación, hemos de considerar que refleja una igualdad entre la especie sensible del perro y la especie sensible de animal. A nivel de imaginación, lo que tenemos es una coincidencia. Esta coincidencia es el requisito necesario para que la compensación tenga lugar por la cual este perro pertenece al objeto general animal. La compensación ‘este perro es un animal’ debe ser entendida como ‘este perro pertenece al objeto general animal’. La copula ‘es’, en la predicación general, debe ser entendida en términos de pertenencia. O, de otra manera, la intencionalidad propia de esta compensación es la pertenencia. En Aristóteles, al hablar de la compensación judicativa también nos apareció la pertenencia como intencionalidad. Aquí no queremos hacer un análisis de ambos tipos de intencionalidad como pertenencia, pero sí decir que el segundo tipo de pertenencia procede de la sustancia y los accidentes, en la vía racional. Por ejemplo, en la compensación ‘el perro es blanco’, el accidente blanco pertenece a la sustancia perro. Este tipo de pertenencia también puede ser llamado inherencia (blanco inhiere en perro), término muy usado en la filosofía medieval, que no puede ser aplicado en la compensación general. De ninguna manera la especie perro inhiere en el género animal. En la generalización también podríamos usar el término inclusión (gato está incluido en animal) que es menos apropiado para el juicio

Desde la pertenencia, dentro de la generalización, se obtiene la noción de caso o de individuo. Ockham detecta la heterogeneidad entre el objeto general y su compensación. Esta heterogeneidad impide la igualdad entre una especie

y un género. Ciertamente no puede haberla. Ockham fuerza a superar esta heterogeneidad porque detecta la igualdad en la imaginación y quiere trasladarla a la compensación. La solución de esta dificultad se encuentra en la consideración de ambos, género y especie, como individuos. Podemos decir que hombre es igual a animal en cuanto individuo. Ockham ajusta la intencionalidad del objeto general y surge la noción de individuo o de caso. Esto es así porque la intencionalidad del objeto general es parcial respecto del abstracto (que a su vez es parcial respecto de la sustancia). El individuo o el caso es la noción ajustada de un abstracto o de un objeto general desde un objeto general superior. Por ejemplo, si decimos ‘este perro es un animal’ estamos considerando el perro desde una parte suya, la de ser un viviente sensible. Este perro es considerado un caso o individuo viviente sensible sin hacer referencia a ninguna nota más del perro real. De la misma manera, si decimos ‘este gato es un animal’, el gato es un caso de viviente sensible. Desde la noción de animal, el caso de perro y el caso de gato son iguales. Como animales, perro y gato no se pueden distinguir, como insiste una y otra vez Ockham, porque son coincidentes. La igualdad es una propiedad de la generalización que tiene su base en la constancia del pensamiento. En la abstracción no se da la igualdad, sino solamente la mismidad: este abstracto es lo mismo que este abstracto. Pero no hay dos abstractos, dos operaciones distintas, que sean iguales porque siempre tendrán algo de información diferente. La igualdad nace en la generalización. Este perro y este gato no son lo mismo, pero considerados desde el objeto general animal, son iguales como un caso o individuo de viviente sensible.

Por ello, anteriormente, hablando del silogismo en Aristóteles, habíamos propuesto una proposición del estilo ‘este perro es un caso de animal’. En ese apartado mostramos la igualdad en el silogismo. Ahora comprobamos que esa igualdad es una propiedad de la generalización que aparece en la compensación de una comparación. El análisis que hicimos sobre el silogismo de Aristóteles fue hecho con la consideración implícita de la igualdad.

También podemos añadir que todo reconocimiento se basa en la generalización. Cuando miro a una persona para ver quién es, hago uso de la generalización. Yo hago la identificación según unos rasgos que tengo en la memoria. La usurpación se basa en ofrecerme un número suficiente de rasgos en los que mi imaginación detecta una igualdad. Aquí parece mostrarse el juicio de

Ockham por el que asiente o rechaza, pero hemos de añadir que en la generalización como operación la imaginación alcanza una igualdad o no. Es más, la coincidencia que detecta la imaginación no tiene por qué ser total como es el caso cuando se aplica la identificación a seres reales. Asentir o rechazar es, por otro lado, una operación voluntaria posterior a la comparación de la imaginación.

En Ockham, la verdad en sentido más profundo, la que se da en la ciencia, es la de la predicación o las proposiciones. Ockham comienza a ver la generalización con un perfil más claro pero, desde lo que hemos visto en este apartado, conforme al carácter de la compensación. El carácter de pugna lo ha comenzado a ver cuando dice que el universal se forma desde el conocimiento de varios singulares, pero luego concede el protagonismo a las proposiciones donde se confunde la vía general con la vía racional. Es claro que para el conocimiento de la sustancia o del juicio no hacen falta varios singulares, sino que deben ser obtenidos con otros tipos de operaciones.

### 3. Conclusiones

Terminamos presentando los rasgos más destacados de la generalización que han surgido al analizar los autores medievales. En principio, en el medievo hay un uso importante de la generalización, aunque considero que lo más importante de la generalización ya apareció en la filosofía griega y fue presentado en las conclusiones del tema anterior. En los filósofos medievales, por otro lado, se aprecia un uso cada vez más consciente de la generalización. Esto lleva que dichos autores propongan una caracterización de la generalización más próxima a la nuestra.

2. Un aspecto de la generalización que queremos destacar es la imagen sobre la que se ejerce la semejanza. En Santo Tomás, apreciamos que la analogía puede ser considerada como una generalización algo desvaída, como menos precisa. Sin embargo, la generalización siempre tiene su base en algo físico común, sea lo que sea. Las imágenes son elaboradas en la imaginación donde se pueden destacar unos rasgos, filtrar otros, o atender a proporciones y esquemas que son realizadas por la propia imaginación sobre el material sensible que le proporciona los sentidos. Estas imágenes también son desarrolladas

según patrones culturales presentes en las sociedades. Por ello, a veces, cuando se ponen en contacto dos sociedades lejanas pueden tener problemas para la comunicación, no solo por el lenguaje, sino también por la diferencia en los conceptos que se basan en experiencias diversas. Normalmente, las sociedades más evolucionadas suelen desarrollar más la imaginación por tener una base de experiencia mucho mayor. La técnica es una ampliación del mundo natural. Además, la ciencia aporta un mejor ajuste del objeto general con la realidad debido a una depuración de la especie sensible. Las sociedades con poco desarrollo científico suelen manejar unas nociones más difusas o imprecisas en las que se pueden mezclar con notas de tipo psicológico que se asocian por las experiencias en las que han nacido esos conceptos. También, en los niños de poca edad que tienen su imaginación poco desarrollada, a veces, tratan de elaborar las imágenes para poder entender los conceptos que se les van presentando. De esta manera, cuando no están capacitados para entender algo, fuerzan la imaginación produciendo unas especies que no tienen nada que ver con aquellas que usan los adultos. Son, sin embargo, sobre esas especies desde donde entienden y desarrollan las nociones sucesivas. Un aspecto de la educación es corregir las imágenes (de la imaginación) para que sean más acordes con las nociones manejadas en la sociedad en la que viven.

4. En Escoto, pero sobre todo en Ockham, advertimos el descubrimiento de la generalización tal como lo planteamos en esta investigación. Este descubrimiento se realiza desde la base del universal y de la intuición. Incluir la intuición dentro de su teoría del conocimiento le empuja a considerar cuáles son los temas propios de cada operación cognoscitiva. Además, la intuición tiene una relación muy fuerte con el singular. La aparición del singular permite explicar el origen del universal. Tanto Escoto como Ockham ven que los universales se forman a partir del conocimiento de varios singulares dando un giro completo a la relación del universal con lo singular: hasta ahora el universal lo captaba el intelecto directamente respecto de lo sensible particular y lo singular intelectual podía ser conocido desde el universal volviendo hacia lo sensible. Ahora, lo primero es el conocimiento del singular y el universal es conocido al comparar varios singulares. Este nuevo enfoque explica la semejanza de los universales que se origina en una comparación de los singulares. Ockham, a su vez, es más consciente, debido a la formación de los universales, del carácter

ideal de estos. En Ockham, los universales se desrealizan dejando de ser la esencia de lo real. De esta forma se puede decir que los universales de Ockham se transforman en objetos generales. Nosotros ya hemos señalado que no aceptamos la intuición de Escoto y Ockham. En vez de la intuición, proponemos la abstracción entendida como una operación cognoscitiva que conoce la diferencia de la sustancia. La abstracción no capta la existencia o el ser, sino que abstrae lo formal de la materia (de la sustancia). Este conocimiento formal, por otro lado, no es universal, sino respectivo a la sustancia. El universal, en nuestro caso, los objetos generales, se forma de la comparación de varios abstractos. De esta manera, resulta claro el carácter eidético de los objetos generales. Los objetos generales dependen de los abstractos que son objetos mentales. Ya no tiene sentido plantear el valor esencial de los géneros y especies, al menos con carácter real. Sin embargo, sí que se puede sostener la definición respecto de la generalización, aunque esta definición no es la esencia de lo definido sino solamente su descripción. La definición, en la generalización, queda reducida a la descripción de las notas que identifican a ese objeto general. La descripción describe los casos que se encuentran dentro del correspondiente objeto general.

6. La cuestión de mayor interés respecto a la generalización, en este capítulo, es lo referente a la pugna y a la compensación que vimos en Ockham. Entonces distinguimos dos niveles de pugna y de compensación. En el primer nivel tiene lugar la formación de los objetos generales. Para que el intelecto forme un objeto general es necesario que compare varios abstractos desde los que obtenga dicho objeto general. Esta comparación del intelecto es una pugna, mediando la imaginación, en la que se obtienen los rasgos comunes de dichos abstractos. El carácter de pugna es debido a que el intelecto tiene que salir de sí para hacer las oportunas comparaciones con los objetos reales. Mientras el objeto general no se ha elaborado, hace falta suministrar nuevos abstractos que aporten la información necesaria para el análisis. La intencionalidad de esta operación es la semejanza y la pugna se realiza desde el intelecto en la búsqueda de esa semejanza. La compensación tiene lugar cuando tenemos el objeto general. La compensación es la intencionalidad del objeto general sobre la imagen elaborada por la imaginación. Es lo que llamamos la definición por descripción como, por ejemplo, ‘animal es un viviente sensible’. En la

compensación, la intencionalidad del objeto general se transforma en la diferencia, dando lugar a un funcionamiento del objeto general parecido al de un abstracto.

7. El segundo nivel (de la pugna y compensación) es el que tiene lugar en las comparaciones de los objetos exteriores respecto a un objeto general ya formado. Por ejemplo, queremos saber si este ente es un animal. Nuestro intelecto compara, según la semejanza, con las imágenes que proceden de dicho ente. Esta comparación es una pugna en relación con una imagen ya elaborada por la imaginación. La compensación es el resultado de esta comparación, por ejemplo, ‘el ente, un ratón, es un animal’ o ‘esta piedra no es un animal’. En esta segunda compensación aparece la intencionalidad de pertenencia o de inclusión: el ratón pertenece al objeto general animal, o el ratón está incluido en el género animal. Este segundo nivel también puede ser llamado como identificación; es decir, nosotros identificamos las cosas desde la generalización.

8. Desde la pertenencia surge la noción de individuo o de caso. El caso es el ajuste de la especie con su género correspondiente desde la igualdad de sus especies sensibles: el perro, visto desde un objeto general, es un caso de ese objeto general (el perro es un caso de animal). El individuo o el caso, es el perro visto solo parcialmente, en cuanto que contiene las notas que describen al objeto general animal. Desde la noción de caso aparece la igualdad. En el objeto general animal, el caso gato es igual al caso perro. Perro y gato son indiscernibles desde la noción de animal porque ambos cumplen igualmente la descripción de animal. La igualdad se da en una comparación de las especies sensibles en el nivel de la imaginación. La igualdad no surge en la abstracción ya que no hay dos abstractos iguales y solo se cumple en cada abstracto la mismidad. En la abstracción no aparece la comparación necesaria para que tenga lugar la igualdad.

# **Capítulo 6. La negación en la filosofía moderna (I)**

Quiero comenzar poniendo de relieve las diferencias de la filosofía moderna con respecto a la medieval. Primero comienzo con Bacon en donde se observa un cambio importante del rumbo de la filosofía. Acto seguido continúo con Descartes, quien tiene un papel importante en el desarrollo de la negación. En la filosofía moderna, el uso de la generalización es muy nítido, sobre todo, desde el desarrollo de las ciencias. No obstante, hay un baile que va desde la afirmación de la generalización realizada por los filósofos empiristas ingleses hasta el uso metódico de la negación ejercido por los filósofos idealistas alemanes.

## **1. La generalización en Francis Bacon**

En Bacon pongo de relieve un aspecto importante de su filosofía como es la ruptura con toda la filosofía previa a él mismo y la nueva orientación que en él esta toma. Bacon no me parece un pensador muy profundo, pero es un claro exponente de la modernidad.

## 1.1 La filosofía y el nuevo método

En la modernidad observo una ruptura con respecto a la filosofía desarrollada anteriormente. Esto incluye todos los filósofos que hemos analizado hasta el momento. Con ello, no solo hay un cambio en los contenidos sino también, en los intereses. Por ejemplo, la cuestión de los universales y de los singulares ya no suscita ninguna controversia. No es que se le haya dado a este asunto una solución ampliamente aceptada, sino que, simplemente se deja de lado como un tema sin interés. Los nuevos enfoques traen consigo sus propios contenidos.

### 1.1.4 Los axiomas y el paso del universal a la ley

Los axiomas tienen un papel muy específico para Bacon dentro de su método. Bacon reconoce la inutilidad práctica de los axiomas, en contra de sus propuestas, pero esta inutilidad procede del papel más sublime del que gozan los axiomas. Los axiomas hacen las veces de la luz en el conocimiento de la naturaleza o, con otras palabras, aportan la inteligibilidad sobre las experiencias de la naturaleza. Bacon da a sus axiomas la capacidad de aclarar todas las nociones que están por debajo de ella. También aquí podemos decir que estos axiomas hacen las veces del intelecto agente, al aportar inteligibilidad al conocimiento de la experiencia que, sin dichos axiomas, no sería más que información confusa acerca de la naturaleza. Bacon nombra a sus axiomas lucíferos por su capacidad inagotable de resolver tantas dificultades como la naturaleza le pueda proponer. En concreto, siempre revelan las causas de las cosas. En Bacon, las causas de la realidad son desveladas por los axiomas, lo cual implica que su teoría de las causas difiere de la de Aristóteles. Bacon acepta el conocimiento por causas, pero también critica la misma división que propuso Aristóteles. Para empezar, la causa final no tiene cabida en la naturaleza sino solo en la mente de los hombres. La causa eficiente y la material hay que reformularlas por falta de precisión, y la causa formal solo se puede aceptar si se la entiende como una ley. Bacon rechaza la comprensión de la forma como esencia y, probablemente, la misma noción de esencia. En la naturaleza solo existen cuerpos individuales y leyes que rigen sus comportamientos. Un texto muy explícito: “Pues cuando hablamos de formas no entendemos otra cosa que aquellas leyes y determinaciones del acto puro que determinan y constituyen una naturaleza simple cualquiera, tales como el calor, la luz, el peso, en toda clase de

materia u objeto susceptible de ellos. Así pues, la forma del calor o la forma de la luz es una misma cosa que la ley del calor o la ley de la luz; pues nunca me aparto ni hago abstracción de las cosas mismas, ni del campo operativo”<sup>1</sup>. Este nuevo planteamiento de Bacon es de gran alcance: sustituye la comprensión de la forma como universal por la de ley, el universal desaparece para dejar paso a la ley. Sin embargo, esta noción de ley todavía no está del todo clara. De hecho, Bacon no enuncia ninguna ley y la noción de ley solo quedará consagrada cuando Newton presente la ley de la gravitación universal. En cualquier caso, la sustitución de la forma por la ley es incompatible con la teoría causal aristotélica. Aristóteles, con las cuatro causas, pretende asir la realidad por medio de nociones reales. Con las leyes, el objetivo de la física cambia para tratar de conocer cómo va a ser el comportamiento de la realidad. Si la naturaleza actúa de acuerdo a unas leyes, entonces es predecible y podemos utilizar estas leyes para aprovechar la naturaleza según nuestra conveniencia. En Bacon, la ley era algo puramente formal, descriptible. A partir de Newton, las leyes pasan a tener un contenido numérico; sin embargo, el número no es la forma. En esta investigación estamos tratando de mostrar la relación del número con la generalización: mi tesis es que el número no es la generalización pero depende de ella. Si esto es cierto, el número tiene un carácter reflexivo, mental. Con esto quiero señalar que la sustitución de la forma por la ley elimina el planteamiento causal de Aristóteles por un planteamiento reflexivo. Este planteamiento reflexivo ha dado lugar a la física matemática que, efectivamente, como Bacon preveía, ha permitido un enorme avance tecnológico. De esta manera, y con todo el prestigio de la técnica, en Bacon se funden la vía general con la vía racional, perdiendo por el camino, la sustancia y los accidentes aristotélicos, y el fundamento que son sustituidos por las leyes de la naturaleza.

## 2. Descartes y la negación

Descartes propone un nuevo comienzo para la filosofía. En principio, este comienzo es ajeno a la generalización pero, sin embargo, esta aparece en diversos aspectos de sus planteamientos filosóficos.

<sup>1</sup> Bacon, F., *Novum Organum scientiarum*, Editorial Losada, Buenos Aires 2003, II, 17, 218.

## 2.1 El método y la generalización

Descartes, al igual que hemos visto en Bacon, no está contento con el saber de su época y también siente la necesidad de replantear el conocimiento, en general, desde sus propios cimientos. Para Descartes, la pluralidad de opiniones respecto a un mismo asunto era piedra de escándalo: poco se puede esperar de la filosofía si no es capaz de llegar a acuerdos, al menos, entre la gente más sabia. Su único refugio era las matemáticas donde encontraba suficiente solidez, aunque estaba extrañado de su poca utilidad que no llegaba más allá de la mecánica. Esta actitud de Descartes no es algo que surgiese en su madurez, sino que nace en su juventud: “Pero tan pronto como hube terminado el curso de los estudios, cuyo remate suele dar ingreso en el número de los hombres doctos, cambié por completo de opinión. Pues me embargaban tantas dudas y errores, que me parecía que, procurando instruirme, no había conseguido más provecho que el de descubrir cada vez más mi ignorancia”<sup>2</sup>. Descartes siente, dentro de sí, un malestar que le empuja a desarrollar una tarea inmensa: la de encontrar un nuevo fundamento del saber: “Pero, sin temor, puedo decir que creo que fue una gran ventura para mí el haberme metido desde joven por ciertos caminos, que me han llevado a ciertas consideraciones y máximas, con las que he formado un método, en el cual paréceme que tengo un medio para aumentar gradualmente mi conocimiento y elevarlo poco a poco hasta el punto más alto a que la mediocridad de mi ingenio y la brevedad de mi vida puedan permitirle llegar”<sup>3</sup>.

Este método de Descartes comienza con la duda de nuestros conocimientos aun aquellos que nos parecen más fiables. Reflexionando sobre sus dudas razonables se da cuenta de que tiene motivos para dudar de todo: “Supongo entonces que todas las cosas que veo son falsas; me persuado de que, de todo lo que mi memoria repleta de mentiras me representa, nada ha sido jamás; pienso que no tengo sentidos; creo que el cuerpo, la figura, la extensión, el movimiento y el lugar no son más que ficciones de mi espíritu. ¿Qué será entonces lo que podrá ser considerado verdadero? Tal vez únicamente que en el

<sup>2</sup> Descartes, R., *Discurso del método*, Gredos, Madrid 2011, 1, 103. En adelante, Descartes, *Discurso del método*.

<sup>3</sup> Descartes, *Discurso del método*, 1, 101-102.

“mundo no hay nada cierto”<sup>4</sup>. Descartes propone la duda universal que alcanza a todo tipo de conocimiento sabido. No hay nada existente que esté fuera del alcance de la duda. Pero, llegados hasta este punto tan dramático, ¿es posible la verdad si admito la duda universal? Descartes encuentra una respuesta afirmativa a esta pregunta: “De manera que después de haberlo pensado bien, y de haber examinado con cuidado todas las cosas, hay que llegar a concluir y a tener como firme que esta proposición: *yo soy, yo existo*, es necesariamente verdadera cada vez que la pronuncie, o que la conciba en mi espíritu”<sup>5</sup>. La certeza del ‘yo soy’ supera la duda en cuanto que va indisolublemente ligada a ella: “Pero entonces no hay duda de que soy, si me engaña; y que me engañe cuanto quiera, él no podrá nunca hacer que yo no sea nada mientras que yo piense ser algo”<sup>6</sup>. Este es el primer terreno conquistado por la verdad. Descartes encuentra su verdad inamovible desde la cual va a ganar todo el resto de la realidad para el reino de la verdad. Esta conquista, por parte de Descartes, es minuciosa para que no se cuele el engaño. El método no es solo la conquista inicial, sino el viaje entero hasta la verdad completa.

Desde mi perspectiva, el punto de partida de Descartes: ‘pienso luego existo’ no se corresponde directamente con la generalización, pero sí que hay una relación en el interés que movía a Descartes a desarrollar dicho método: “Y siempre sentía un deseo extremado de aprender a distinguir lo verdadero de lo falso, para ver claro en mis actos y andar seguro por esta vida”<sup>7</sup>. Descartes tenía una intención de alcanzar claridad y evidencia en el conocimiento como la que se puede obtener en las matemáticas, las cuales se apoyan en la generalización. En la generalización también se da la claridad que hay en las matemáticas. De algún modo, entonces, la generalización también es un modelo en el método cartesiano. En el *Discurso del método*, Descartes plantea una serie de reglas para llegar a conseguir el conocimiento verdadero. Uno de los pasos es la división propia de la generalización: realizar un análisis que diseccione la

<sup>4</sup> Descartes, R., *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Gredos, Madrid 2011, 2, 170. En adelante, Descartes, *Meditaciones metafísicas*.

<sup>5</sup> Descartes, *Meditaciones metafísicas*, 2, 171.

<sup>6</sup> Descartes, *Meditaciones metafísicas*, 2, 171.

<sup>7</sup> Descartes, *Discurso del método*, 1, 106.

realidad hasta los elementos más pequeños posibles. Luego, en un siguiente paso, volver desde lo más simple a lo complejo de forma gradual. Esta división y composición, de alguna manera, tiene su relación con la división platónica y, por tanto, con la generalización.

En Descartes me parece encontrar una cierta inspiración en la generalización que luego tiene sus manifestaciones en su sistema filosófico. Por ejemplo, en su demostración de Dios que sigue al hallazgo del *sum*, Descartes hace uso de la noción de esencia en la cual se apoya para probar que, en Dios, su idea implica su existencia. Esta esencia ya ha sido analizada anteriormente como dependiente de la definición platónica y que, según mi punto de vista, no pasa de ser una descripción del objeto definido. Descartes no concluye la existencia de Dios a partir de una descripción, sino de la noción de la perfección misma. Esta noción es tan esencial que implica su existencia. No quiero detenerme más en este punto, en el que también se podrían incluir consideraciones parecidas a las que propusimos al analizar el argumento ontológico de San Anselmo.

Otro aspecto en el que se observa la generalización es en las diferentes clasificaciones en las que sistematiza su conocimiento de la realidad. Esta clasificación divide las cosas en absolutas y relativas donde lo absoluto recoge la naturaleza, podríamos decir lo esencial, de lo investigado. Subrayo el interés de la clasificación en la obtención de un conocimiento claro y cierto. ¿Qué puede tener más evidencia que el de que las cosas se dividan en dos tipos: absolutas y relativas, o pensantes y extensas? Una clasificación parece el conocimiento más cierto que se pueda alcanzar y, más, si es binaria porque entonces ya no hay espacio en el que se pueda esconder el error. Me parece que el optimismo cartesiano con respecto a su método tiene su base en la generalización. Por ello, otro elemento clave de su método es el análisis para la búsqueda de la naturaleza de las cosas. Este análisis es similar al que propusimos en Ockham al plantear la pugna y la compensación.

En Descartes, por otra parte, hay un conocimiento de la generalización, tal como lo hemos ido exponiendo, como se puede ver en el siguiente texto: “Además, esta enumeración unas veces debe ser completa, otras distinta, y otras no hace falta ni lo uno ni lo otro; por eso solamente se ha dicho que debe ser suficiente. Pues si quiero probar por enumeración cuántas especies de seres

son corpóreos o en algún modo caen bajo los sentidos, no afirmaré que son tantos, y no más, a no ser que antes haya conocido con certeza que he abarcado todos en la enumeración y los he distinguido todos unos de otros”<sup>8</sup>. En Descartes, su método toma dos direcciones distintas: un camino por el cual hay que investigar todos los casos que se puedan para no dejar ninguna realidad fuera de la investigación. El otro camino es el de analizar los objetos en su máxima simplicidad para evitar que se introduzca el error. En el primer camino nos aparece el carácter omniabarcante de la generalización.

Aparte de lo expuesto, en Descartes también hay más textos en los que habla explícitamente de la generalización: “Pero el error que resulta aquí más considerable es que ese Autor supone que el conocimiento de las proposiciones particulares debe siempre ser deducido de las universales, siguiendo el orden de los silogismos de la Dialéctica: en lo cual él muestra saber bien poco de qué manera la verdad se debe buscar; porque es cierto que para encontrarla se debe siempre comenzar por las nociones particulares para llegar luego a las generales; aunque se pueda también, recíprocamente, una vez encontradas las generales, deducir de ellas otras particulares”<sup>9</sup>. Este texto es a propósito de un autor que afirma la necesidad de una proposición universal previa al ‘pienso luego existo’ que convierte el hallazgo de Descartes en un silogismo tradicional con el que Descartes no simpatiza. Es cierto que Descartes tiende a transformar el ‘pienso luego existo’ en ‘pienso-existo’ que une directamente el ser al pensar, evitando la proposición. Pero, aparte de esto, en el texto se ve que Descartes conoce los objetos generales (que los denomina como universales). Estos objetos generales nacen de los casos particulares y permiten deducir nuevos casos particulares. Hay otro texto en el cual dice que “Los universales se forman por servirnos de una misma idea para pensar varias cosas particulares que guardan entre ellas *una cierta relación*”<sup>10</sup>. En una nota que añade el traductor, puntualiza que el texto latino habla de *similia* donde traduce por ‘relación’. Es decir, Descartes también observa la semejanza en la base de los objetos generales. Es por

<sup>8</sup> Descartes, R., *Reglas para la dirección de la mente*, Gredos, Madrid 2011, 7, 22. En adelante, Descartes, *Reglas*.

<sup>9</sup> Descartes, *Meditaciones metafísicas*, Carta a Claude Clerselier, 345.

<sup>10</sup> Descartes, R., *Los Principios de la Filosofía*, Alianza Editorial, Barcelona 2002, 1, 59, 56. En adelante, Descartes, *Los Principios de la Filosofía*.

todo esto, que me parece que Descartes advierte la generalización con cierta nitidez.

Por otro lado, no detecto un gran aprecio, por parte de Descartes, a los universales, los cuales tampoco tienen mucho más espacio en el resto de sus escritos filosóficos. Tal vez Descartes asocie la generalización (los universales) a los silogismos. En cualquier caso, aunque Descartes ve la generalización, pienso que hay un retroceso con respecto a Ockham. En Ockham, la generalización se percibe como una operación del intelecto junto con la operación de la intuición, en lo que viene a ser una detección de la pluralidad de operaciones cognoscitivas. Esta pluralidad es borrada en Descartes que incluye todos los actos del intelecto en el término genérico ‘pensar’. En Descartes, la generalización está usada, pero también es bastante despreciada: a lo sumo se trataría de una modalidad del pensamiento que permite una agrupación de individuos. Descartes está demasiado ocupado en el método que asegure la obtención de la verdad para poder investigar sobre los objetos de los actos de conocer.

## 2.3 Las mononotas

Otro aspecto importante para la generalización es el de las mononotas. En Descartes, esta noción juega en su planteamiento con mucha fuerza. En el *Discurso del método*, Descartes propone el modo de alcanzar el conocimiento verdadero en cualquier tema. Este método consiste en dividir las dificultades lo más posible. Ciertamente, si los problemas los podemos dividir en otros más pequeños, estos últimos deben ser más fáciles de resolver que los primeros. Pero Descartes no se refiere solo de una manera genérica, a una división en partes, sino que tiene en la cabeza la división de los objetos en otros más simples. Ya hemos visto que los objetos que proceden de los sentidos están compuestos por una pluralidad de notas. Para Descartes, esta pluralidad es sinónimo de confusión porque no podemos saber exactamente qué es cada uno de los elementos del contenido. Descartes nos propone, como herramienta para el conocimiento científico, el análisis que va separando y distinguiendo las notas hasta que llegamos a la nota simple: “Por lo cual, como aquí no tratamos de las cosas sino en cuanto son percibidas por el encendimiento, sólo llamamos simples a aquellas cuyo conocimiento es tan claro y distinto que no pueden ser divididas por la mente en varias cuyo conocimiento sea más distinto: tales son

la figura, la extensión, el movimiento, etc., y concebimos todas las demás como compuestas, en cierto modo, de éstas”<sup>11</sup>. El criterio para un análisis correcto es la claridad y la certeza que, para nosotros, no son de gran utilidad de cara a una demostración porque tienen un carácter subjetivo difícil de precisar. Además, añade otro criterio de más utilidad: los objetos son simples cuando, al ser divididos por la mente, el objeto resultante de dicha división es el mismo objeto. Parece un criterio inapelable que cuadra perfectamente con la extensión. Si dividimos la extensión, el resultado sigue siendo extensión. Bien, pues este sería el sentido más neto de la noción de mononota: la nota simple que define una realidad.

La ventaja de la mononota es que permite alcanzar la certeza. Descartes demuestra que si conocemos un objeto en su simplicidad no podemos creernos en el error porque supondría que hay algo más que es desconocido. Si esto fuera cierto, no habríamos finalizado el análisis y, entonces, simplemente debiéramos proseguir. Descartes, en esta dirección, afirma que la unión de las notas puede ser necesaria o contingente. Cuando la unión de las cosas simples es necesaria entonces su comprensión es confusa como, por ejemplo, no es posible entender el movimiento sin la figura. No obstante, el objetivo de Descartes es hallar las notas simples: “Decimos, en quinto lugar, que nada podemos entender jamás, fuera de esas naturalezas simples y cierta mezcla o composición de ellas entre sí; y, sin duda, casi siempre es más fácil considerar a la vez varias unidas entre sí, que separar una de otras; (...)”<sup>12</sup>. Para Descartes, este análisis es fácil porque se basa en escudriñar la realidad hasta llegar a la nota más simple detrás de la cual no se esconde ninguna otra composición: “En segundo lugar, resulta que no hay que poner ningún trabajo en conocer estas naturalezas simples, porque son suficientemente conocidas por sí mismas; sino solamente en separarlas unas de otras, y con la atención fija contemplar intuitivamente cada una por separado”<sup>13</sup>. De esta manera queda asegurado el éxito de la ciencia: “Resulta, en tercer lugar, que toda la ciencia humana consiste en esto solamente: en ver distintamente cómo esas naturalezas simples concurren

<sup>11</sup> Descartes, *Reglas*, 12, 39.

<sup>12</sup> Descartes, *Reglas*, 12, 42.

<sup>13</sup> Descartes, *Reglas*, 12, 44.

a la composición de otras cosas”<sup>14</sup>. Este método le lleva a Descartes a tener una idea homogénea de la realidad: “Resulta finalmente de lo dicho que ningún conocimiento de las cosas debe ser tenido por más oscuro que otro, puesto que son todos de la misma naturaleza y consisten en la sola composición de cosas por sí mismas conocidas”<sup>15</sup>. Según Descartes, todas las cosas tienen la misma naturaleza.

Descartes basa su optimismo del conocimiento de la verdad en la capacidad de la mente de dividir las cosas, una y otra vez, hasta hallar su nota absolutamente simple, carente de composición. Desde la generalización, he dicho que el análisis es la búsqueda de los rasgos comunes entre diversos objetos. Estos rasgos comunes siempre son simplificaciones respecto a los abstractos. En Descartes, es fácil encontrar ejemplos de estos análisis.

La generalización es una operación simplificante de acuerdo al objetivo de Descartes de encontrar el objeto simple. Sin embargo, quiero mostrar una dificultad: cuanto más generalizamos (el objeto general es más simple), nos quedamos con menos notas, pero a la vez unificamos objetos cada vez más dispares. La generalización no permite obtener el rasgo más simple de una cosa porque, al generalizar sucesivamente, hay más objetos que quedan definidos por esa generalización. Las notas totalmente simples no definen los objetos reales. Me parece que Descartes, en su análisis utiliza tanto la imaginación como el intelecto. La imaginación puede esquematizar la realidad de acuerdo a la extensión. Descartes dice que la división de la extensión da lugar a la extensión, pero esta división solo se puede realizar a través de la imaginación. Esto muestra una fuerte influencia de las matemáticas, y más particularmente de la geometría en su filosofía. Descartes plantea la mononota desde una fusión o síntesis de la generalización con la imaginación. Para mí, el análisis realizado por la generalización es una separación de ciertas notas respecto a todas las notas que aportan los abstractos. Pienso que la división que propone Descartes se corresponde con la separación de la generalización que ya es considerada, al menos, por Platón. La generalización al tomar unas notas, dejando otras, simplifica respecto a los abstractos dando lugar a una mayor claridad (son más

<sup>14</sup> Descartes, *Reglas*, 12, 45.

<sup>15</sup> Descartes, *Reglas*, 12, 45.

claros los objetos generales que los abstractos por su carácter más simple). Sin embargo, volviendo a la separación de las notas en la generalización, en los abstractos, las notas son consideradas como una unidad y lo que importa es la diferencia que ellas implican. En la generalización hay ciertas notas que se separan del resto, por análisis, las cuales se consideran aisladas en los objetos generales. La diferencia entre las determinaciones primeras de los abstractos y las determinaciones segundas de los objetos generales radica en que la determinación primera es una consideración global indistinta de las notas que conforman el abstracto mientras que la determinación segunda es la consideración directa de las notas que se han aislado fruto del análisis. Para mí, lo que falla en Descartes es el propio análisis que se basa en una unión ilegítima de la imaginación y de la generalización. Esto es un tanto equívoco porque la generalización depende de la imaginación para su análisis, pero estas dos operaciones no se encuentran al mismo nivel ni mezcladas como parece proponer Descartes.

## 2.4 La sustancia

En Descartes tiene gran interés su noción de sustancia. Aunque Descartes no rechace el ser, sin embargo, aparte del hallazgo del '*sum*', su consideración directa es prácticamente inexistente. Hallado el '*sum*', este es inmediatamente trasvasado a la sustancia pensante. En Descartes, los términos 'sustancia' y 'cosa' son prácticamente sinónimos: la consideración de la realidad. Para Descartes, la definición estricta de sustancia es la de aquella realidad que no tiene necesidad más que de sí misma y, por lo tanto, sin nada de dependencia respecto de las demás cosas. Acto seguido dice que esta definición solo le corresponde a Dios porque todas las cosas creadas dependen de Él. Después añade que el término 'sustancia' es equívoco en cuanto a Dios y a las criaturas. En las criaturas, se entiende como sustancia aquella que es independiente para su existencia de cualquier otra cosa, excepto, lógicamente de Dios. De estas dos definiciones observamos que la definición de la sustancia de Dios es una generalización de la definición de las criaturas de acuerdo a un criterio de dependencia: algo es más sustancia cuanto menos dependencia tenga como realidad. A mí no me parece muy adecuado el uso del término 'sustancia' para Dios por las confusiones que fácilmente puede originar, pero para Descartes, la sustancia

es lo real y, desde luego, Dios es lo máximamente real. Por otra parte, señalo que Descartes distingue la sustancia real de la sustancia pensada. En el orden del conocimiento la sustancia puede ser dividida en cosas distintas, algo que, en la realidad, se dan en la misma unidad. Por ejemplo, distinguimos con la mente la figura de la extensión, pero en la realidad no hay figura sin extensión. Esta apreciación es importante porque los análisis de Descartes se suelen mover en el orden del pensamiento, no en el de la realidad.

Dentro de las criaturas, Descartes encuentra tres tipos de sustancias. Por una parte, están las sustancias pensantes que se caracterizan por intelijer, querer, sentir y otras; luego están las sustancias corporales que se distinguen por la extensión. Por último, hay una tercera clase de sustancias que se define por la unión de las dos anteriores. Descartes, además, entiende que las sustancias se reconocen por su independencia, pero es necesario algo más para conocer su existencia. Descartes afirma la necesidad de la independencia en el orden de la existencia para definir la sustancia, pero además añade que para conocer que una sustancia existe realmente es necesario observar algún atributo de dicha sustancia. Basta un solo atributo para estar seguros de la existencia de la sustancia porque el resto va asociado a ese atributo. Sin embargo, estos atributos, para Descartes, no son todos equivalentes. Descartes descubre que hay dos tipos de atributos: unos atributos muy especiales porque constituyen la naturaleza de la sustancia y el resto de atributos que acompañan a estos atributos esenciales. ¿Por qué estos atributos son esenciales? En principio no hay otra respuesta salvo que estos atributos no dependen de los demás (atributos) y los otros sí dependen de estos. El criterio de esencialidad de los atributos es el mismo que el de las sustancias: el criterio de independencia. Vemos que en la distinción de las sustancias vuelven a salir los términos clásicos de esencia y naturaleza. La naturaleza, en este caso, no significa capacidad o potencia: la extensión no es lo que genera más extensión. La naturaleza es lo que define esa realidad; por ello se usa también el término esencia. Desde el apartado anterior, vemos que lo que define a la sustancia son las mononotas: caracteres susceptibles de ser mentalmente aislables por su no dependencia de otros caracteres: la extensión y el pensar. Descartes plantea una noción de sustancia diferente a la de Aristóteles. Para Aristóteles, un sentido de la sustancia es lo que permanece bajo los accidentes. Descartes no acepta los accidentes porque

cree ver en ellos como una duplicación de la realidad: por una parte, tenemos la sustancia real y, por otra, los accidentes reales.

Descartes elimina los accidentes y modifica la noción de sustancia como lo que no necesita de otra cosa para ser, y luego sustituye los accidentes por los atributos que son la manifestación de la sustancia. Señalo que, para mí, los accidentes también son la manifestación de la sustancia, pero Descartes entiende los accidentes como algo real distinto a la sustancia. Nosotros lo corregimos diciendo que no hay sustancia sin accidentes, donde se manifiesta, y la sustancia es lo invariable frente a la variabilidad de los accidentes. No hay duplicación de realidad porque la sustancia se da en los accidentes, no aparte de ellos. Descartes cree encontrar unos atributos invariables como son la extensión y el pensar, pero dejando a un lado el pensar, la extensión en los cuerpos también es variable: lo que parece invariable es la extensión como cualidad. Usando este mismo razonamiento de Descartes, podríamos decir que en todos los cuerpos son invariables los accidentes cantidad o cualidad porque, aunque varíe la cantidad o cualidad de un cuerpo, se siguen manteniendo la cantidad y la cualidad como (accidentes) tales.

La noción de sustancia en Descartes se apoya en las mononotas. Las sustancias no son tales por los atributos esenciales, pero dichos atributos acompañan indefectiblemente a las sustancias. El atributo esencial no ilumina los demás caracteres, pero es el que está presente a través del resto de los atributos. En ambos casos se hace uso de la generalización. En Descartes, la extensión como atributo esencial no implica solo la generalización, sino también la imaginación. La extensión es algo más propia de la imaginación aunque se pueda generalizar desde la extensión. Por eso, dichos atributos esenciales son obtenidos desde el análisis de la generalización y, también por ello, sirven para definir cualquier tipo de sustancia corporal o espiritual. Una vez más, denuncio como incorrecto el uso de la generalización en un tema físico real como es la sustancia.

Descartes es consciente que su análisis sobre la sustancia es mental: es algo que dice explícitamente en uno de los textos anteriormente citados, ‘en la mente podemos separar los atributos que en la realidad son inseparables’. Luego dice que para el conocimiento de la sustancia real es necesario observar un atributo, cualquiera vale. Aunque en Descartes, la sustancia sea una noción

con intención de realidad, esta noción está envuelta por la generalización tanto en su definición como en su manifestación. De esta manera, un concepto tan importante como es la sustancia no pasa de ser un concepto reflexivo. Lo que me parece más grave es que Descartes piensa que, con su criterio, conoce la sustancia real cuando este (criterio) es puramente mental. La inclusión de la generalización en la sustancia cartesiana (a través de los atributos) impide que el conocimiento de la sustancia pueda tener un alcance real.

## 2.5 La separación del espíritu y lo corpóreo

Un asunto que tiene su origen en la definición de la sustancia cartesiana es la separación entre lo espiritual y lo corpóreo: “Así pues, podemos tener dos nociones o ideas claras y distintas; una de una substancia creada que piensa y la otra de una substancia extensa, con tal que separemos cuidadosamente todos los atributos del pensamiento de los atributos de la extensión”<sup>16</sup>. Estas dos sustancias son completamente independientes: la sustancia espiritual no necesita para ser, nada de extensión y, por el otro lado, la sustancia extensa no depende en absoluto de la sustancia mental. De acuerdo con esta caracterización, lo mental no tiene nada que ver con lo material, ni lo material con lo mental. Esta total distinción hace problemático cómo pueda ser el conocimiento de lo material por parte de una sustancia mental. Descartes lo resuelve añadiendo una tercera sustancia mixta con parte espiritual y parte corporal. Esta sustancia mixta resuelve, en parte, el problema del conocimiento de lo material pero origina otros problemas diferentes. Desde nuestra posición es complicado explicar la unión de las sustancias mixtas. Dado que las sustancias pensante y extensa vienen definidas de acuerdo a unos atributos generales, la unión de ambas sustancias presenta las dificultades que ya nos encontramos en Platón al tratar de coordinar el ser con la unidad a través de la participación. ¿Qué es una sustancia mixta? ¿La que participa de las propiedades de lo mental y de lo extenso? Entonces nos preguntamos qué pueda significar una cierta participación de lo mental con lo corpóreo cuando hemos definido ambas sustancias con unas propiedades totalmente independientes entre ellas. La sustancia mixta emborrona el planteamiento diáfano de la división de lo espiritual y lo

<sup>16</sup> Descartes, *Los Principios de la Filosofía*, 1, 54, 53-54.

corporal. Recordemos que el mismo Descartes incluye dentro de lo pensante a lo conocido por los sentidos como un rasgo puramente mental. Si lo conocido por los sentidos es algo pensante, ¿de qué hablamos cuando tratamos de la sustancia mixta? Descartes define primero lo pensante incluyendo las operaciones sensibles y luego define la sustancia mixta donde se junta lo mental con lo sensible. Aquí me parece detectar una cierta contradicción. En este planteamiento, si decimos que el conocimiento sensible es puramente mental se hace difícil entender como pueda ser posible el conocimiento de lo corporal extenso. Pero si decimos que el conocimiento sensible es algo mixto entonces pierde fuerza el razonamiento de Descartes, después del hallazgo del *cogito*, de que nosotros somos una cosa pensante: sí, efectivamente pensante, pero mezclada con lo sensible-material. Se desdibuja la distinción fundamental para Descartes de la sustancia mental y la sustancia corpórea. Más adelante, Espinosa detecta en Descartes esta dificultad. Espinosa se pregunta por el significado de la unión del cuerpo y del alma y, luego, por la causa de dicha unión. Son problemas obvios que requieren de soluciones coherentes para no que no se derrumbe el proyecto completo de este nuevo modo de filosofar.

Desde Descartes se proyecta un nuevo problema para la filosofía, que es la relación entre lo material y lo espiritual. Este problema lo plantea el propio Descartes en el primer apartado de la segunda parte de los *Principios de la filosofía*. Ahí analiza las razones que permiten conocer con certeza la existencia de los cuerpos. Descartes se da cuenta de que nuestras sensaciones no dependen exclusivamente de nosotros sino de algo exterior, pero eso exterior puede ser una cosa real fuera de mí, o también puede estar causada por Dios, o por otro espíritu. En este marco, Descartes muestra que es más probable que las ideas que tenemos de las cosas provengan de cosas exteriores a mí, que excitan mis sentidos, pero también afirma que nada se opone a que, con ocasión de esas excitaciones, surjan en mi mente unas ideas relativas a esos cuerpos. Para Descartes, la idea del *sumo* o la de Dios, no son ideas mezcladas con lo sensible. Estas ideas puras son la base de la racionalidad. Si todas las ideas que nosotros tenemos son puramente espirituales, sin mezcla de lo material, hay una gran dificultad para explicar la relación de las ideas con los cuerpos. Descartes llega a explicarlo a través del ocasionalismo: cuando los cuerpos se nos hacen presentes, con ocasión de las sensaciones, en nuestro espíritu tienen lugar las ideas.

Descartes no precisa que este ocasionalismo implique directamente a Dios, pero su planteamiento da lugar a un cierto distanciamiento a entender los sentidos como facultades que nos relacionan con nuestro exterior.

Realmente, la cuestión de la relación de lo espiritual y lo corporal ha existido siempre, pero con Descartes se plantea en una nueva dirección. En Ockham ya apareció el problema de la compatibilidad de lo físico con lo mental al proponer dos operaciones intelectuales que tienen sus campos de conocimiento totalmente divididos según la existencia: la intuición tiene que ver con lo existente mientras que la abstracción con lo no existente. En Ockham, la incompatibilidad entre lo mental y lo corpóreo es fruto de una incorrecta división de las operaciones de conocer. En Descartes, este problema proviene al definir la sustancia con atributos inmiscibles, el cual se ha originado, para mí, por definir las sustancias mediante la generalización. La generalización permite la definición de acuerdo a unas notas, pero luego no podemos lograr que haya un acuerdo entre ambas nociones sino presentaban previamente puntos de intersección. Al generalizar la cosa pensante con notas totalmente independientes a la cosa corpórea, su unión debe hacerse a través de una tercera idea extrínseca a las dos anteriores, en este caso la sustancia mixta de Descartes.

Una última observación acerca de la sustancia es respecto a la sistematización de la filosofía cartesiana. Descartes busca una verdad en la que poder anclar su método y la encuentra: “Pero advertí luego que, queriendo yo pensar, de esa suerte, que todo es falso, era necesario que yo, que pensaba, fuese alguna cosa; y observando que esta verdad: «yo pienso, luego soy», era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmoverla, juzgué que podía recibirla, sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando”<sup>17</sup>. Lo importante de esta verdad necesaria es que se trata del primer principio de la filosofía. Descartes ha encontrado un primer principio para continuarlo de una manera absolutamente cierta y segura. Por ello Descartes, acto seguido al *cogito* demuestra la existencia de Dios que le permite articular el conocimiento de la realidad corporal. Descartes, previamente a la existencia de Dios, obtiene la idea distinta de la sustancia pensante. Después de la demostración de Dios obtiene la idea de la

<sup>17</sup> Descartes, *Discurso del método*, 4, 123-124.

sustancia extensa. Descartes es el primero en intentar una sistematización de la filosofía en su comienzo, o de hacer de la filosofía un sistema, pero su sistema ya pierde cierta coherencia al desarrollar la sustancia. No olvidemos que, en Descartes, la sustancia pensante es primera y previa a Dios, mientras que la sustancia extensa es posterior a Dios. Genéticamente, en el sistema de Descartes lo primero es el *sum*, lo siguiente es Dios y lo último es el cuerpo. Luego, sin embargo, Descartes tiende a tratar lo extenso en paralelo a lo pensante, y ambos dependientes de Dios. Creo que este segundo planteamiento es ajeno a su sistema metódico inicial que tiende a ser relegado por este (segundo planteamiento) más metafísico y, sobre todo, más acorde con el pensamiento de su época.

### **3. La generalización en Malebranche y Espinosa**

Presentamos dos filósofos continuadores de Descartes que tienen en común un mayor aprovechamiento sistemático del nuevo método para hacer filosofía. Estos dos filósofos coinciden en que rechazan parte de la filosofía cartesiana y, sobre todo, que no tienen el mismo punto de partida, el hallazgo del *sum* que está en la misma base de la construcción cartesiana, sino que fundamentan directamente su filosofía en Dios. Por otra parte, sus filosofías muestran una fuerte oposición en puntos de no poca importancia para ellos.

#### **3.1 Malebranche**

##### **3.1.2 La generalización**

La generalización en Malebranche tiene algunas características que la hacen peculiar. Malebranche analiza el conocimiento del infinito por parte de una realidad finita y concluye que lo infinito no puede ser conocido por medio de algo finito y que, por tanto, solo cabe un conocimiento directo de lo infinito. Para Malebranche, cualquier mediación con respecto al infinito impide su conocimiento en vez de producirlo. En este contexto, se plantea la duda de si el conocimiento de la sustancia infinita no es otra cosa que un producto de mi mente. En el desarrollo de la duda, Malebranche hace una exposición concisa pero muy exacta de la generalización, añadiendo que es algo muy conocido

porque es un contenido básico en la educación. Además, presenta la idea general del ser como si fuera un conocimiento confuso, como por amontonamiento. La cuestión ahora se transforma en si la sustancia infinita no es otra noción general más. Malebranche ataca el problema distinguiendo la verdadera generalización de la noción confusa por mera reunión. Malebranche se da cuenta que la idea general de círculo no se aplica a un número finito de casos, sino a un número ilimitado o, lo que es lo mismo, hay una diferencia esencial entre la percepción del círculo particular y el conocimiento del círculo general. Nuestro conocimiento natural es limitado por particular, pero la unión de nuestra alma a Dios nos permite dar el salto a lo general. Malebranche afirma que el fondo de nuestro conocimiento, que es la idea infinita de la que participamos, es la generalización que asume el conocimiento de realidades particulares y las eleva al conocimiento de lo infinito. Lo propio de lo sensible es lo particular mientras que la nota que define el pensamiento es la generalización que viene acompañada de la infinitud y de la indeterminación. Estos objetos generales, por su infinitud, tienen una mayor realidad. “Pero sigo insistiendo en que sólo puedes formar ideas generales porque encuentras en la idea de infinito la suficiente realidad como para dar generalidad a tus ideas. Puedes pensar en un diámetro indeterminado sólo porque ves lo infinito en la extensión, y puede aumentarla o disminuirla hasta el infinito”<sup>18</sup>. La generalización verdadera, no el mero amontonamiento, implica una mayor realidad que la extensión real. Mientras que la realidad extensa es, en cada caso, particular y determinada, la realidad pensante puede englobar todo lo sensible y no tiene límites en sus análisis ya sea en lo muy grande o en lo muy pequeño.

Para Malebranche, el conocimiento de la realidad extensa solo da lugar a una percepción particular que, además, implica la confusión de no tratarse de una realidad simple. Malebranche entiende nuestra capacidad de generalizar como una donación del infinito que nos permite recibir ese aumento de realidad. Malebranche tiene un conocimiento claro de la generalización pero, al mismo tiempo, desenfocado al proponerlo dentro del marco de la sustancia. Desde todo lo que llevamos diciendo en este trabajo, mi posición es opuesta a

<sup>18</sup> Malebranche, N., *Conversaciones sobre la metafísica y la religión*, Ediciones Encuentro, Madrid 2006, 2, 55

la postura de Malebranche, ya que estamos tratando de separar la vía racional de la vía generalizante: los objetos generales y la sustancia se conocen con operaciones distintas que no se entremezclan. Detecto en Malebranche una síntesis de la sustancia con la generalización que da lugar al ser general. Este ser general tiene como una nota clave el de la indeterminación, propiedad que venimos asociando a los objetos generales. Para mí, la generalización está compuesta de los objetos generales que son intencionales sobre los casos particulares, pero Malebranche disocia lo general de lo particular y endosa lo particular a lo sensible extenso, y lo general a la idea infinita. Es por ello que esta idea queda también definida por la indeterminación.

En este análisis de Malebranche, también veo un uso de la imaginación. El ejemplo que utiliza para proponer la generalización verdadera es el círculo que concebimos por medio de la imaginación. Realmente, la indeterminación de la que habla Malebranche es la de la imaginación. La imaginación, al pensar el círculo, lo hace sin medidas. El círculo imaginado es cualquier círculo más grande o más pequeño, lo cual es indiferente para la imaginación quien considera proporciones, no tamaños absolutos. Desde la imaginación no tiene sentido un círculo de 1 cm o de 1 m. El círculo imaginado es aplicable a todos los círculos, por ello se dice que es indeterminado. La indeterminación de la generalización, por otro lado, no es una indeterminación de proporción sino respecto a sus casos. Animal es indeterminado frente a perro o gato. De hecho, un ejemplo del dolor en general que pone Malebranche no se conoce con la imaginación sino con la generalización. En Malebranche, la imaginación tiene mucho peso por la importancia que tiene para él la geometría. La extensión, no obstante, puede ser considerada desde los sentidos externos y desde la imaginación, pero la extensión infinita, sin límites, solo es posible desde la imaginación. Es por esto, que la sustancia infinita, en Malebranche, también es pensada desde la imaginación. La noción del ser general en Malebranche es, según mi planteamiento, una síntesis de la sustancia, la generalización y la imaginación.

## 3.2 Espinosa

### 3.2.3 El rechazo de los universales

Espinosa es un autor que, según mi propuesta, utiliza la negación en su sistema filosófico, como hemos visto al hablar de la definición y de la sustancia. Sin embargo, Espinosa rechaza explícitamente los universales que nosotros consideramos como objetos generales.

Espinosa propone una crítica de las nociones claves de la metafísica, en concreto y sobre todo el ser. Espinosa achaca a estos términos el defecto de ser vagos y confusos. La confusión proviene de intentar gestionar más imágenes que las que el cuerpo puede procesar, de tal forma que el cuerpo, al final, acaba mezclando las imágenes produciendo una falsa imagen compuesta de diversas partes de otras imágenes, que el cuerpo llega a tomar como real. Espinosa denuncia, en estos términos metafísicos, como si se diera a luz una especie de criatura de objeto general. La mente no sería capaz de totalizar todas las imágenes y fabricaría una imagen collage que toma partes de la multitud de imágenes. Además, Espinosa dice que estos conceptos se obtienen por agrupación, unificándolos bajo un solo atributo. Este último comentario es extraño porque la sustancia espinosiana también se define de acuerdo a un único atributo y, por tanto, esta crítica afectaría a su sistema. En cualquier caso, nosotros tampoco aceptamos las nociones metafísicas pensadas desde la generalización. Otra cosa es, para nosotros, que estas nociones puedan ser pensadas desde otras instancias. Espinosa continúa su crítica con los objetos propiamente universales proponiendo los ejemplos de ‘hombre’, ‘caballo’ y ‘perro’. Espinosa considera que la noción de hombre se genera al observar muchos hombres y no ser capaces de retener todos los detalles de cada hombre. Al final, acabamos produciendo una imagen de lo común a todos esos individuos. También observa que la mente humana no es capaz de retener los detalles sutiles de las cosas singulares. En el fondo, los objetos generales pierden la existencia de la realidad y se convierten en meros productos de ficción sin conexión con la realidad. Para Espinosa, esta pérdida de la realidad es el gran defecto de la noción de ser: “De ahí que cuanto más generalmente se concibe la existencia, más confusamente se la concibe también y más fácilmente se la puede atribuir a una cosa cualquiera; y, a la inversa, cuanto más concretamente se la concibe,

más claramente también se la entiende y más difícil resulta atribuirla a algo distinto de la cosa misma, aun cuando no hayamos atendido al orden de la naturaleza. Valía la pena señalarlo”<sup>19</sup>. En efecto, la consideración del ser desvinculada de la realidad es un despropósito: el abandono de la realidad por una consideración abstracta que hace las veces de lo real. Esta crítica de Espinosa tiene mayor alcance que la anterior porque efectivamente, si la consideración del ‘ser’ se hace separada de la realidad, es difícil entender como este ‘ser’ pueda ser real. Destacamos este carácter hiperrealista de Espinosa que, aunque busca un sistema filosófico en el orden de las ideas, no pierde por ello su mira puesta en hacerse con la realidad tal como la observa.

Espinosa también critica los universales diciendo que estas nociones son arbitrarias porque se forman de acuerdo a distintas partes de las imágenes que provocan más tarde confusiones en las discusiones. Para mí es llamativo que Espinosa critique nociones tan comunes (la de animal, hombre, perro,...) sin las cuales el lenguaje ordinario sería prácticamente imposible. Además, ya he señalado que, efectivamente, la generalización se puede realizar desde cualquier tipo de imagen, es decir, se puede generalizar la noción de hombre desde ‘ser bípedo erecto’ o el ‘ser capaz de reír’. Para mí, esto no es un defecto de la generalización, sino un carácter más de esta operación. Esta elasticidad de la generalización puede dar lugar a dificultades en la comunicación, pero donde parece más problemático es en la ciencia. En esta, sí que es necesario determinar correctamente las nociones y, sin embargo, no debemos olvidar que la generalización, como operación, no está supeditada a la ciencia. No me parece acertada la crítica de Espinosa porque la vida no se reduce a la ciencia y el uso de la generalización es ciertamente más amplio. ¿Esto da lugar a equivocaciones? Probablemente, y por ello le corresponde a la ciencia analizar las descripciones desde las que se generaliza, lo cual denominamos, comúnmente, rigor.

Pero, a pesar de esta crítica a los universales, Espinosa no es totalmente contrario a la generalización: “*Corolario:* De aquí se sigue que existen algunas ideas o nociones comunes a todos los hombres, ya que todos los cuerpos concuerdan en ciertas cosas que deben ser percibidas adecuadamente, es decir,

<sup>19</sup> Espinosa, B., *Tratado de la reforma del entendimiento*, Alianza Editorial, Madrid 1988, 2, 55, 96.

clara y distintamente”<sup>20</sup>. Estas ideas o nociones comunes son, desde mi punto de vista, objetos generales. Hay un texto en el que desarrolla más ampliamente este tipo de ideas. Ahí las nociones comunes aparecen en un contexto diferente al de los universales: ya no se trata de un amontonamiento de imágenes sino de propiedades aisladas. Espinosa añade que estas propiedades tienen que ser comunes al propio cuerpo porque la idea del alma nace del propio cuerpo. Espinosa explica cómo las nociones comunes llegan a ser ideas claras y adecuadas. El problema es que estas ideas provienen de lo material y, en cuanto están mezcladas con lo material, son ideas confusas. Las ideas claras y adecuadas son aquellas que se dan solo en el ámbito de la idea, es decir, en el ámbito de la naturaleza pensante de Dios. La noción común de otros cuerpos se hace idea propia desde la afección del cuerpo que se convierte en idea del alma. El alma, al pensar la idea de esa afección, la eleva al estado de idea pura o de idea adecuada.

En Espinosa, por una parte, están las nociones vagas de los universales que no son capaces de separar la idea de las imágenes de los cuerpos y que dan lugar a las nociones abstractas sin valor. Por otro lado, están las nociones comunes que permiten el conocimiento verdadero, que Espinosa llama razón. Por último, hay un tercer tipo de conocimiento, la ciencia intuitiva, que es el conocimiento óptimo. Desgraciadamente, los textos que he leído no me han aportado suficiente información como para hacerme cargo de la intención de Espinosa sobre esta tercera operación.

Este análisis, también muestra la dificultad de la generalización desde un sistema filosófico como el de Espinosa. La generalización se apoya en las imágenes sensibles a las cuales son intencionales. La absoluta separación de lo extenso y lo pensante impide dicha conexión. Los objetos generales son, desde esta perspectiva, unos objetos confusos que mezclan lo extenso con lo pensante. Por eso, no es de extrañar la crítica de Espinosa a los universales, quien, consciente de esta dificultad, trata de superarla con una depuración de la imagen sensible de la afección hacia la idea clara y adecuada. Esto da lugar a una concepción de la generalización como separación de las propiedades. En

<sup>20</sup> Espinosa, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Editorial Trotta, Madrid 2000, 2, 38, 105.

Espinosa comienza un proceso de purificación de los objetos generales, es decir, de separar la parte sensible del objeto conocido. Esta separación es una purificación porque la parte sensible es la causa de la confusión en las ideas. La desconexión de los objetos generales de sus imágenes da lugar a las ideas, por ejemplo, la idea de hombre o de caballo.

Desde este punto de vista, se puede entender un poco mejor la idea de Espinosa de que toda determinación es una negación. Para Espinosa la extensión es equivalente a la existencia. En la depuración de la imagen, la negación separa la idea de la realidad. Por ello la negación es una operación cognoscitiva con cierta capacidad metafísica. El rendimiento de la negación es la determinación, y la existencia, como tal, es lo indeterminado. Me parece que en Espinosa es más exacto hablar de negación que de generalización. En este trabajo he usado estos términos como sinónimos en muchas ocasiones, salvo que he distinguido que la generalización es la operación vista desde el exterior, como resultado, mientras que la negación es la misma operación pero vista desde dentro. En Espinosa, el valor de la negación es la separación de la nota conocida exteriormente en la cosa extensa, la cual se transforma en idea adecuada que está en la sustancia pensante.

## 4. La generalización en Locke y Hume

En Locke y Hume, volvemos a dar un impulso a la filosofía desde una nueva instancia que se separa de la que hemos visto en Espinosa y Malebranche. En Locke, la generalización aparece de nuevo abiertamente y en un tono más positivo del que hemos encontrado en Malebranche y Espinosa. En Hume, la generalización va a ser rechazada como idea, pero va a tener peso en su noción de la causalidad.

### 4.1. La generalización en Locke

Locke comienza su *Ensayo sobre el entendimiento humano* con una crítica de las ideas innatas. De esta forma se posiciona fuertemente frente a otros continuadores de Descartes como Espinosa, quien construye su sistema filosófico a partir de unas primeras definiciones y axiomas a partir de los cuales deduce toda la realidad: “Y no menos absurdo sería atribuir algunas verdades a

ciertas impresiones de la naturaleza y a ciertos caracteres innatos, cuando podemos observar en nosotros mismos algunas facultades adecuadas para alcanzar tan fácil y seguramente un conocimiento de aquellas verdades, como si hubiesen sido originalmente impresas en nuestra mente”<sup>21</sup>. Locke rechaza las ideas innatas en el hombre cuando vemos que este ha sido dotado de unas facultades que le permiten conocer todo tipo de verdades. Más racional que postular unas ideas innatas, es tratar de darnos cuenta de cómo son conocidas (esas ideas) por nosotros. En este contexto, Locke afirma una sentencia que suscribo y que ya he presentado anteriormente: “Porque si estas palabras: *ser en el entendimiento* tienen algún sentido recto, significan ser entendidas. De tal suerte que *ser en el entendimiento* y no *ser entendido*; *ser en la mente* y nunca *ser percibido*, es tanto como decir que una cosa es y no es en la mente o en el entendimiento”<sup>22</sup>. Locke critica que podamos tener ideas innatas en nuestro conocimiento mientras no somos conscientes de ellas, y afirma que es equivalente tener una idea a conocer. Nosotros decimos, con Locke, que un objeto en la mente es conocido cuando está presente en el acto de conocer. Ni siquiera ocurre que haya una parte del objeto que esté oculto; no puede ser que una parte del objeto no comparezca y permanezca latente a la espera de una ulterior aclaración. Locke no acepta ningún tipo de ideas innatas y, en concreto, tampoco la idea de Dios y la idea de sustancia. Respecto de Dios propondrá una demostración de su existencia, mientras que tendrá una posición más bien escéptica frente a la sustancia.

Locke es contrario a las ideas innatas porque entiende que todos nuestros conocimientos vienen de los actos de conocer. Este es el punto de partida de la filosofía de Locke. Descartes iniciaba su filosofía con la duda metódica de la que nacía el hallazgo del ‘*cogito, sum*’. Locke desprecia este comienzo y propone, en cambio, dos modos de conocimiento con los cuales pretende explicar la realidad: estos dos tipos son el conocimiento sensible y la reflexión. En este punto, Locke no es original porque todos los pensadores medievales, con sus diferencias, proponen un sistema similar. Lo que es nuevo en Locke, es su

<sup>21</sup> Locke, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Fondo de cultura económica, México D.F. 20052, I, 2, 1, 22. En adelante, Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*.

<sup>22</sup> Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, I, 2, 5, 24.

intención de explicar toda la realidad a partir de estas dos solas operaciones. En este sentido, Locke se encuentra dentro del espíritu moderno que trata de entender todo con la razón utilizando un razonamiento demostrativo a partir de ideas que hayan sido previamente probadas.

Locke es muy categórico respecto al conocimiento: “Estas dos fuentes, digo, a saber: las cosas externas materiales, como objetos de sensación, y las operaciones internas de nuestra propia mente, como objetos de reflexión, son, para mí, los únicos orígenes de donde todas nuestras ideas proceden inicialmente”<sup>23</sup>. O como afirma en el siguiente apartado: “*Todas nuestras ideas son o de la una o de la otra clase*”<sup>24</sup>. Siguiendo el espíritu cartesiano, Locke comienza el desarrollo de su sistema filosófico con una clasificación; Descartes lo hacía con la sustancia y Locke con el tipo de operaciones o de ideas. La reflexión cierta y segura de los nuevos métodos filosóficos se apoyan en la generalización donde encuentran la claridad de las notas o de las determinaciones. Locke toma diferencias respecto a Descartes al rechazar que el hombre sea una cosa pensante: El hombre no está constantemente pensando; unas veces piensa y otras no. Locke, respecto al conocer, está muy cerca de la noción de facultad, que unas veces está activa y otras no: “(...) y de aquí podemos sacar esta conclusión infalible: que hay algo en nosotros que tiene el poder de pensar; (...)”<sup>25</sup>. Locke, también se distancia de Descartes en la caracterización de lo material: “*La solidez llena el espacio*. Por esta idea, perteneciente a lo corpóreo, es como concebimos que el cuerpo llena el espacio”<sup>26</sup>. Para Locke, el atributo esencial de la materia es la solidez, no la extensión. Esto cambia metafísicamente el modo de enfocar la realidad. Descartes, al tomar la extensión como lo característico de lo material tiene principalmente una sustancia única, la extensión, que se modaliza con los cuerpos. Locke, al tomar la solidez como atributo principal, prioriza los cuerpos que tienen diferente solidez frente a la unidad de lo material. Por otro lado, aunque Locke se esfuerce por distinguir la solidez de la extensión, no parece que pueda pensar la solidez sin la extensión, que era

<sup>23</sup> Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 1, 4, 84.

<sup>24</sup> Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 1, 4, 85.

<sup>25</sup> Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 1, 4, 87.

<sup>26</sup> Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 1, 4, 102.

el criterio, según Descartes, para poder identificar la sustancia. En Locke, la sustancia toma otros derroteros que lo separan aún más de Descartes.

#### 4.1.1 Las ideas y la generalización

Locke distingue, dentro de su teoría del conocimiento, dos tipos de ideas: “Para entender mejor la naturaleza, el modo y el alcance de nuestro conocimiento, es de observarse cuidadosamente una circunstancia respecto a las ideas que tenemos, y es que algunas de ellas son simples y algunas son complejas”<sup>27</sup>. Locke explica estos dos tipos de ideas: las ideas simples se originan a través de los sentidos y de una primera reflexión sobre esas mismas ideas. Las ideas complejas nacen de la combinación de las ideas. Para Locke, el conocimiento de las ideas simples, al menos de lo sensible, es pasivo, por lo que parece inclinarse por un conocimiento de tipo representativo. Por otro lado, el conocimiento de las ideas complejas es activo: la mente juega libremente con las ideas que puede combinar a su antojo.

Respecto a la causa material del conocimiento, Locke distingue las ideas de las cualidades. Las cualidades están en la naturaleza y son la causa agente del conocimiento, es decir, de las ideas. Dentro de las cualidades, distingue: “*Cualidades primarias*. Así consideradas, las cualidades en los cuerpos son, primero, aquellas enteramente inseparables del cuerpo, cualquiera que sea el estado en que se encuentre, y tales que las conserva constantemente en todas las alteraciones y cambios que dicho cuerpo pueda sufrir a causa de la mayor fuerza que pueda ejercerse sobre él. A esas cualidades llamo *cualidades originales o primarias* de un cuerpo, las cuales, creo, podemos advertir que producen en nosotros las ideas simples de la *solidez*, la *extensión*, la *forma*, el *movimiento*, el *reposo* y el *número*”<sup>28</sup>. Y, por otra parte: “hay cualidades tales que en verdad no son nada en los objetos mismos, sino potencias para producir en nosotros diversas sensaciones por medio de sus cualidades primarias, es decir, por el bulto, la forma, la textura y el movimiento de sus partes insensibles, como son colores, sonidos, gustos, etc. A éstas llamo *cualidades secundarias*”<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 2, 1, 97.

<sup>28</sup> Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 8, 9, 113.

<sup>29</sup> Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 8, 9, 113-114.

Hay unas terceraas cualidades que llama potencias, pero que podemos asimilar a las cualidades secundarias. Para Locke, las cualidades primarias son la base del conocimiento mientras que las cualidades secundarias son solo una fuente de sensaciones que tienen su origen en las cualidades primarias: “*Las ideas de las cualidades primarias son semejanzas; no así las ideas de las cualidades secundarias.* De donde, creo, es fácil sacar esta observación: que las ideas de las cualidades primarias de los cuerpos son semejanzas de dichas cualidades, y que sus modelos realmente existen en los cuerpos mismos; pero que las ideas producidas en nosotros por las cualidades secundarias en nada se les asemejan”<sup>30</sup>. Locke percibe la relatividad de las sensaciones (cualidades secundarias) que las hacen variar frente a la fijeza de las cualidades primarias. Para mí, esta fijeza se corresponde más con la imaginación; efectivamente, la imaginación fija el contenido sensible, aunque esto no hace que la imaginación sea el fundamento de las sensaciones ni su origen o fuente, porque la imaginación es posterior a los sentidos. En cualquier caso, para Locke, el papel principal en el conocimiento lo tienen las cualidades primarias: “A las primeras de estas tres clases, como ya se dijo, creo que pueden llamarse con propiedad cualidades reales, originales o cualidades primarias, porque están en las cosas mismas, se las perciba o no; y es de sus diversas modificaciones de donde dependen las cualidades secundarias”<sup>31</sup>. Es una clara alusión, por parte de las cualidades primarias, de ser una fuente de ideas adecuadas frente a la realidad física. Para Locke, la distinción de cualidades primarias y secundarias permite discernir el conocimiento claro del confuso.

Locke también presenta, dentro de las ideas, la generalización, y usa los términos abstracción y generalización indistintamente como si fueran sinónimos. Locke afirma que la generalización está causada por la imposibilidad de poner nombre a todas las cosas particulares y, entonces, vernos obligados a reunirlas en grupos o especies. Para Locke este tipo de conocimiento es propio del hombre y no de las bestias: “(...) y que la posesión de ideas generales es lo que marca una distinción completa entre el hombre y los brutos, y que es una

<sup>30</sup> Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 8, 9, 115.

<sup>31</sup> Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 8, 9, 119-120.

excelencia que en modo alguno alcanzan las facultades de los animales”<sup>32</sup>. Esto implica un claro posicionamiento de la generalización en el plano de lo mental o de las ideas. Estas ideas generales se encuentran catalogadas en el interior de las ideas complejas. “Los actos de la mente por los cuales ejerce su poder sobre sus ideas simples son principalmente estos tres: 1º Combinando en una idea compuesta varias ideas simples; es así como se hacen todas las *ideas complejas*. 2º El segundo consiste en juntar dos ideas, ya sean simples o complejas, para ponerlas una cerca de la otra, de tal manera que pueda verlas a la vez sin combinarlas en una; es así como la mente obtiene todas sus ideas de *relaciones*. 3º El tercero consiste en separarlas de todas las demás ideas que las acompañan en su existencia real; esta operación se llama *abstracción*, y es así como la mente hace todas sus *ideas generales*”<sup>33</sup>. De estos tres actos de la mente, el tercero es explícitamente la generalización tal como lo ha definido anteriormente; el segundo, que Locke llama relación, es lo que nosotros hemos llamado comparación de la generalización que vimos con cierta extensión en Ockham al hablar de la pugna y la compensación. Aquí, por otro lado, señalamos que el término ‘relación’ toma un sentido bastante equívoco respecto al significado aristotélico. En Aristóteles, la relación es un accidente, algo real. Locke no acepta los accidentes y plantea la relación en el plano de las ideas. De hecho, no solo es la relación lo único que propone en el plano de las ideas: “*Las ideas complejas son modos, substancias o relaciones*”<sup>34</sup>. Estas son las nociones básicas, podríamos decir metafísicas, con las que Locke realiza el conocimiento de la realidad. Los modos, en Locke, tienen un sentido diferente al que tenían en Espinosa y Malebranche ya que no articulan la sustancia, sino que vienen a ser las cosas como existentes solo en la mente: “(...) esas ideas complejas que, por compuestas que sean, no contengan en sí el supuesto de que subsisten por sí mismas, sino que se las considera como dependencias o afecções de las substancias. Tales son las ideas significadas por las palabras *triángulo, gratitud, asesinato, etc.*”<sup>35</sup>. Las sustancias, por otro lado, “(...) son aquellas combinaciones de ideas

<sup>32</sup> Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 11, 10, 139.

<sup>33</sup> Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 12, 1, 143.

<sup>34</sup> Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 12, 3, 144.

<sup>35</sup> Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 12, 3, 144.

simples que se supone representan distintas cosas particulares que subsisten por sí mismas, en las cuales la supuesta o confusa idea de substancia, tal como es, aparece siempre como la primera y principal”<sup>36</sup>. La sustancia es presentada por Locke, desde el primer momento, como una noción conflictiva. Es difícil entender el motivo porque la introduce a través de la noción de cosa particular que, sin embargo, Locke no califica de confusa. Una primera crítica a la noción de sustancia es por su variedad de significados: “Y yo quisiera que los que tanto hincapié hacen en el sonido de estas tres sílabas, substancia, se sirvan considerar, si al aplicarlas, como lo hacen, al infinito e incomprendible Dios, a los espíritus finitos y al cuerpo, tiene el mismo sentido; y si expresan una misma idea, cuando llaman substancias a cada uno de esos tres seres tan diferentes”<sup>37</sup>. Locke se queja, con cierta razón, del amplio uso del término ‘sustancia’. Nosotros ya hemos desaconsejado predicar el término ‘sustancia’ a Dios. Esta crítica afecta más a los filósofos modernos que plantean la sustancia como lo verdaderamente real, siendo para ellos equivalente al ser de la filosofía medieval. Pero Locke también critica la noción aristotélica de sustancia “(...) cuando nos dicen que la substancia, sin saber qué cosa es, es aquello que sostiene a los accidentes. De la substancia, pues, no tenemos ninguna idea de lo que sea, y sólo tenemos una idea confusa y obscura de lo que hace”<sup>38</sup>. Locke echa de menos una definición de la sustancia, y esto se entiende mejor desde esta investigación, después de que he mostrado que la definición, en la mayor parte de la filosofía, se juega en el campo de la generalización. La definición de la sustancia dentro de la generalización la compromete y la convierte en una noción confusa. Locke explica la concepción de la idea de sustancia. La explicación de Locke es psicológica y clara: primero nos formamos una idea general de sustancia, que es confusa, como aquello que está debajo de otra cosa y, a partir de esa idea general, podemos conocer las sustancias particulares que proceden de las recolleciones de las sensaciones de la experiencia que unificamos de acuerdo a la idea general de sustancia. Por mi parte, tengo que reconocer que la idea general de sustancia, tal como la propone, es confusa y poco útil.

<sup>36</sup> Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 12, 3, 145.

<sup>37</sup> Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 13, 18, 153-154.

<sup>38</sup> Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 13, 19, 154-155.

#### 4.1.2 La identidad y el yo

Locke, al rechazar como confusa la idea de sustancia, introduce, en cambio, la idea de identidad. La identidad viene a llenar el vacío creado por la decepcionante idea de sustancia. La identidad es lo que nos hace conocer una cosa como la misma, aunque la percibamos con ciertas diferencias de una vez para otra. En la filosofía clásica, la sustancia es el soporte de la identidad, es decir, lo que no cambia por debajo de los accidentes que sí varían pero, no por cambiar, hacen que esa realidad sea diferente. Locke no acepta este papel de la sustancia, pero tiene la necesidad de introducir la identidad porque, en otro caso, habría una multiplicación infinita de las realidades que convertiría nuestro conocimiento en un mero receptor caótico de ideas sensibles. Locke, de acuerdo a la identidad, reconoce tres tipos de sustancias: “*La identidad de las substancias*. Solamente tenemos ideas acerca de tres clases de substancias, a saber: 1) Dios; 2) las inteligencias finitas, y 3) los cuerpos”<sup>39</sup>. Al final, a pesar de tanto aparato conceptual, llegamos a una clasificación muy parecida a la de la filosofía clásica. Me llama la atención que Locke también identifica el principio de individuación: “*Qué es el* “principium individuationis”. De cuanto se lleva dicho, será fácil descubrir lo que tanto se ha inquirido, el *principium individuationis*, y que evidentemente es la existencia misma que determina un ser, de cualquier clase que sea, un tiempo particular y un lugar incomunicable a dos seres de la misma especie”<sup>40</sup>. Creía desaparecida esta cuestión en la modernidad, pero nos encontramos con una presentación muy breve y una respuesta rápida que cierra cualquier controversia. Señalo que el principio de individuación en Locke es la existencia, el mismo principio que en Ockham. Locke vehicula las diferencias de las realidades por medio de la identidad. Así plantea la identidad de los vegetales, la de los animales y la del hombre o como Locke llama, la identidad personal: “Porque, como el tener conciencia siempre acompaña al pensamiento, y eso es lo que hace que cada uno sea lo que llama sí mismo, y de ese modo se distingue a sí mismo de todas las demás cosas pensantes, en eso solamente consiste la identidad personal, es decir, la mismidad

<sup>39</sup> Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 27, 2, 311.

<sup>40</sup> Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 27, 3, 312.

de un ser racional”<sup>41</sup>. La identidad personal se cifra en la conciencia o en la racionalidad. De esta identidad personal, Locke saca la noción de ‘sí mismo’: “*El sí mismo depende de su tener conciencia*. El ‘sí mismo’ es esa cosa pensante y consciente (sin que importe de qué substancia esté formada, ya sea espiritual, material, simple o compuesta) que es sensible o consciente del placer o del dolor, que es capaz de felicidad o desgracia, y que, por lo tanto, está preocupada de sí misma, hasta los límites a que alcanza ese su tener conciencia”<sup>42</sup>. El ‘sí mismo’ tiene su interés porque en ello, me parece ver, la primera definición del ‘yo’, por lo menos, desde los autores que he analizado. Lo normal es ofrecer una definición general de hombre como un ser racional. En Locke, el ‘sí mismo’ es el abrirse del hombre a través de la conciencia. Esta definición de ‘sí mismo’ de Locke es más cálida y próxima que la definición general de ‘hombre’. Locke trata de describir el ‘sí mismo’ con los conceptos más cotidianos. Efectivamente, Locke, poco más tarde, habla del ‘yo’ para referirse a la identidad del sujeto: “A lo cual respondo que aquí es necesario advertir a qué se aplica la palabra *yo*; o sea, que en este caso, designa solamente al hombre. Y como se supone que el mismo hombre es la misma persona, se supone sin dificultad que la palabra *yo* también significa la misma persona”<sup>43</sup>. El ‘yo’ aparece en Locke al tratar de aplicar la idea de identidad a los sujetos pensantes. Para Locke, la conciencia es lo que define una persona. Si alguien tuviera dos conciencias, entonces sería dos personas, y si dos cuerpos compartiesen la misma conciencia, entonces sería una única persona que se expresa en dos cuerpos. De esta manera desliga el cuerpo del alma o de la conciencia: “Resulta, pues, que el *sí mismo* no queda determinado por la identidad o la diversidad de la substancia, de lo cual no se puede estar seguro, sino solamente por la identidad de un tener conciencia”<sup>44</sup>.

Añadimos, por otra parte, que el planteamiento de la identidad en Locke es generalizante: “*De la identidad o de la diversidad*. Primero. En cuanto a la primera clase de acuerdo o desacuerdo, a saber: *identidad o diversidad*, el

<sup>41</sup> Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 27, 9, 318.

<sup>42</sup> Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 27, 17, 325.

<sup>43</sup> Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 27, 20, 326.

<sup>44</sup> Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 27, 23, 329.

primer acto de la mente, cuando tiene algunos sentimientos o algunas ideas, consiste en percibir las ideas que tiene, y, en la medida en que las percibe, consiste en conocer qué sea cada una de ellas, y de esa manera en percibir, también, sus diferencias, y que la una no es la otra”<sup>45</sup>. La identidad se convierte en un serio candidato a hacer las veces de la esencia, pero vemos, una vez más que, al igual que la esencia, se piensa en el nivel de la generalización. No está demás decir que la identidad tiene su apoyo en la comparación que es la base de la generalización.

#### 4.1.3 El lenguaje

Pero la exposición de Locke sobre la generalización es bastante más amplia que los textos que he presentado anteriormente. Locke hace un análisis muy extenso de la generalización del que aquí solo podemos presentar algunas ideas. Por ejemplo, Locke es consciente de la necesidad vital de la generalización en el lenguaje: “*La mayor parte de los nombres son generales*. Puesto que todas las cosas que existen son particulares podría considerarse razonable que las palabras, que deben conformarse a las cosas, también lo fueran, quiero decir, en su significación; sin embargo, vemos que es muy al contrario. En efecto, la mayor parte de los nombres, con mucho, que forman los lenguajes son términos generales; lo cual no ha sido efecto de negligencia o del azar, sino de la razón y de la necesidad”<sup>46</sup>. El sentido común busca encontrar nombre a todas las cosas existentes, pero su número excede en mucho a las posibilidades de la mente. Nos vemos en la necesidad de usar términos generales que designen a una pluralidad de cosas para poder hablar en el lenguaje ordinario. Estoy de acuerdo con Locke en que el lenguaje utiliza mucho los términos generales para abreviar y hacer el discurso más compacto que, en otro caso, podría llegar a ser inacabable. Pero, ¿cómo surgen estos términos generales? ¿De dónde proceden? Según Locke, los términos generales son ideas complejas, es decir, formadas a partir de ideas simples en las cuales se van quitando las particularidades que no les convienen. Desde mi punto de vista, los abstractos no son ideas simples y las ideas generales se forman por comparación, no por una

<sup>45</sup> Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, IV, 1, 4, 523.

<sup>46</sup> Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, III, 3, 1, 398.

mayor o menor agrupación de ideas simples en las que se eliminan las particularidades. Para mí, las ideas simples ya son objetos generales y, aunque se pueda generalizar desde objetos generales, estos no son una agrupación de otras ideas más simples. En Locke hay una especie de amontonamiento de ideas simples que forman los objetos generales, que nos parece desacertado.

En Locke también hay una crítica a los universales medievales y a los conceptos metafísicos de forma similar a como ya lo hiciera antes Espinosa. Locke no juzga falsos los conceptos de ‘género’ y ‘especie’ pero los encuentra muy triviales, mientras que rechaza los conceptos de ‘ser’ o de ‘cosa’. Coincidimos con Locke en que las nociones metafísicas (ser, sustancia, etc.) pensadas desde la generalización tienen un valor metafísico muy dudoso, pero en este punto habría que analizar si estas nociones pueden ser pensadas desde otras instancias superiores.

Otra característica de los términos generales es su posición en el entendimiento: “*Lo general y lo universal son criaturas del entendimiento*. Para volver a las palabras generales, es llano, en vista de lo que se ha dicho, que lo general y lo universal no pertenecen a la existencia real de las cosas, sino que son invenciones y criaturas del entendimiento, fabricadas por él para su propio uso, y que se refieren tan sólo a los signos, ya se trate de palabras o de ideas”<sup>47</sup>. Esta es la solución clásica dentro del nominalismo, dada anteriormente por Ockham, y Locke incluso usa el término medieval de ‘universal’ junto al de ‘general’. Locke, además, percibe dentro de la generalización, un rasgo que, para mí, es nuclear en la caracterización de la generalización: la importancia de la semejanza, pero fuera del marco de la intencionalidad, como si la semejanza radicara exclusivamente en las cosas. Vemos que Locke tiene una idea bastante desarrollada de la generalización que es similar a la que Ockham alcanza.

#### 4.1.4 La definición

Otra cuestión que Locke aborda es la definición. La definición es importante en los filósofos modernos porque una parte relevante del método es tener un verdadero conocimiento de las realidades que se van proponiendo. En este punto, Locke también muestra su espíritu crítico a las posiciones clásicas de la

<sup>47</sup> Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, III, 3, 11, 403.

Escolástica. Para Locke, la definición a través del género y de la especie no es más que un abreviamiento del significado de los términos que se están definiendo. Locke encuentra la definición, como resumen, correcto pero insuficiente. La definición debe mostrar las características propias (las ideas simples) del objeto definido. Lo curioso es que Locke da como motivo que la definición debe dar a entender lo definido por medio de palabras. Si la definición es un puro remitir a lo definido, ¿por qué rechazar las descripciones compactas obtenidas por medio de la generalización? Tal vez, porque todavía tiene la noción clásica de la definición como lo que muestra la esencia de lo definido.

Locke, sin embargo, tiene claro lo que es una definición, la cual no está en el orden de la esencia sino del sentido: “*Qué es una definición*. Creo que se ha convenido que una definición no es sino el mostrar el sentido de una palabra por otros varios términos que no sean sinónimos”<sup>48</sup>. Dentro de esta teoría de la definición, Locke detecta que hay términos indefinibles, en este caso, las ideas simples: “*Tercero, los nombres de las ideas simples son indefinibles*. Tercero, los nombres de las ideas simples no son susceptibles de ninguna definición; los nombres de todas las ideas complejas sí lo son. Que yo sepa, nadie ha advertido hasta ahora cuáles palabras son y cuáles no son susceptibles de ser definidas”<sup>49</sup>. Ciertamente, un problema de la definición es en el comienzo de la primera palabra ya que tiene que hacer referencia a términos que no han sido definidos previamente. Locke ve esta dificultad: “*Sí todas las palabras fueran definibles, sería un proceso "in infinitum"*. No me molestaré aquí en probar que todos los términos no son definibles, en razón de ese progreso *in infinitum* en que visiblemente nos veríamos metidos si admitiéramos que todos los nombres pudieran ser definidos”<sup>50</sup>. Sin embargo, al dar el motivo de la imposibilidad de la definición de las ideas simples dice otra razón: “*Por qué las ideas simples son indefinibles*. Dicho lo anterior como premisa, digo que los nombres de las ideas simples, y solamente esos, no son capaces de ser definidos. La razón es la siguiente: que los varios términos de una definición, puesto que significan varias ideas, no pueden de ningún modo juntos

<sup>48</sup> Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, III, 4, 6, 412.

<sup>49</sup> Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, III, 4, 4, 411.

<sup>50</sup> Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, III, 4, 4, 411.

representar una idea que carece del todo de una composición”<sup>51</sup>. Al final, se atiene al criterio de simplicidad, no al de recurrencia, retrocediendo al problema de la definición de los géneros supremos por falta de composición de género y especie. Por otro lado, las ideas complejas admiten la definición por tratarse de nociones complejas que pueden ser explicadas por medio de las nociones simples de las que se componen.

Nosotros ya hemos analizado la cuestión de la definición. Con Locke admito la dificultad de la definición de las realidades sensibles como, por ejemplo, qué es el rojo. O lo has visto, o no hay palabras que te lo hagan descubrir. Por otro lado, el resto de realidades que nosotros conocemos, por lo menos a nivel de la abstracción, admiten definiciones descriptivas que las muestran. ¿Son la esencia del término significado? No me lo parece, pero nos presentan lo que se ha conocido a través de la imaginación (generalización). Cuando yo generalizo animal desde perro y gato, la descripción de ‘viviente sentiente’ es la que he obtenido en esa generalización y creo que es la definición válida de animal. Locke propone la definición por las mononotas (las ideas simples) que también son fruto de la generalización, pero en este caso de una generalización recurrente. Por supuesto que la descripción de ‘viviente sentiente’ se puede expandir, y así obtener más información acerca de lo que es ‘viviente’ y ‘sentiente’, pero la descripción completa es la que he obtenido en un acto de conocer (el objeto general) que me describe suficientemente que es un animal, si mi único objetivo es distinguir un animal de lo que no lo es. Locke rechaza esta definición por su pobreza, porque tiene la idea de que el conocimiento debe ser científico, pero no es correcto que el único tipo de conocimiento sea el científico y es, menos aún, que el conocimiento científico haga falsos al resto de saberes cuando no se ajustan a sus patrones.

#### 4.1.6 El conocimiento

Aunque hasta ahora hemos hablado de conocimiento sin darle ningún matiz, hemos de decir que Locke introduce una definición del conocimiento diversa a la utilizada generalmente por los otros filósofos: “*El conocimiento es la percepción del acuerdo o desacuerdo de dos ideas.* Me parece, pues, que el

<sup>51</sup> Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, III, 4, 6, 412.

conocimiento no es sino *la percepción de la conexión y acuerdo, o del desacuerdo y repugnancia entre cualesquiera de nuestras ideas*<sup>52</sup>. Esto implica que la obtención de las ideas simples no es, estrictamente para Locke, un conocimiento. Lógicamente, surge la pregunta de lo que pueda significar en Locke ‘conocer las ideas simples’: podría tratarse de una información precognoscitiva. Realmente, Locke con el término conocer se refiere a lo que en otras ocasiones hemos denominado juicio como conexión de conceptos. Para Locke, las ideas son los conceptos y el conocimiento son los juicios. El uso del término ‘conocimiento’ para la designación del juicio implica un mayor peso de esta noción en la teoría del conocimiento de Locke. También señalo que Locke sitúa su doctrina del conocimiento, en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, en el cuarto libro después del libro sobre ‘las palabras’, y no inmediatamente detrás del libro tercero sobre las ideas.

Locke distingue cuatro tipos de conocimiento: Identidad o diversidad, relación, coexistencia o conexión necesaria y existencia real.

No voy a exponer estos cuatro tipos de conocimiento, pero voy a presentar algunos puntos interesantes respecto a la generalización que aparecen al tratar este asunto. En Locke, el conocimiento relativo (de relación) desempeña la función de organizar la compatibilidad entre las diferentes ideas. El problema estriba, en este caso para Locke, que las ideas son en sí eternas y, por lo tanto, no dejan de existir en ningún momento. Esto hace que, en el momento de considerar cada idea, tengan un cierto carácter absoluto. Nosotros cuando conocemos una idea, llena nuestra presencia de tal manera que no podemos pensar otra idea; y si pensamos una segunda idea, la primera debe ser abandonada. Esta cuestión ya la presentamos en el capítulo 2 al hablar de la abstracción. El conocimiento de relación entre dos ideas requiere la negación sucesiva de ambas que abra hueco a la consideración conjunta de las mismas, y permita el progreso hacia un nuevo conocimiento positivo, distinto de las dos ideas anteriores. Locke se plantea este problema porque entiende que el conocimiento (el juicio) de relación requiere una cierta comparación de las ideas que se van a relacionar. En mi planteamiento no surge esta dificultad porque la predicción generalizante no se realiza entre dos ideas, sino que es la compensación

<sup>52</sup> Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, IV, 1, 2, 523.

de una pugna que se apoya en la imaginación, facultad comparativa por su capacidad retentiva. Las ideas generales no se comparan entre ellas, porque, ciertamente, desde mi punto de vista, es un problema como se puedan conocer dos ideas distintas al mismo tiempo, repartiéndose una porción de la presencia para cada idea.

Otro aspecto acerca del conocimiento es la intuición. Locke introduce una nueva concepción de la intuición que se suma a las de los anteriores filósofos (Escoto, Ockham y Descartes). En Locke, la intuición, como parte del conocimiento, es una comparación obvia que no ofrece ninguna duda y que, por ello, es inmediata. Este sentido de la intuición no tiene una relación directa con la existencia y, al contrario, es, para mí, una comparación generalizante. No obstante, Locke admite un conocimiento de la existencia por medio del conocimiento sensible. Locke conecta el conocimiento de la existencia al de lo sensible como ya hicieran Escoto y Ockham.

La distinción de las ideas con el conocimiento, permite a Locke tratar de ver hasta dónde alcanza el conocimiento. Locke establece los límites del conocimiento y plantea un espíritu crítico sobre lo que podemos llegar a saber, porque trata de evitar enredarse con el conocimiento de cosas que están fuera de nuestro alcance. Pero el carácter crítico de Locke llega más lejos: “Esta manera de adquirir y de adelantar nuestro conocimiento acerca de las substancias, es decir, sólo por medio de la experiencia y de la historia, que es cuanto permite la flaqueza de nuestras facultades en este estado de mediocridad en que nos encontramos en este mundo, me hace sospechar que la filosofía natural no es capaz de constituirse en ciencia. Pienso que podemos aspirar a tener un conocimiento general muy escaso acerca de las especies de los cuerpos y de sus diversas propiedades”<sup>53</sup>. Aquí observo un pesimismo gnoseológico más que una reflexión crítica de nuestro propio conocimiento. Este pesimismo choca con el optimismo radical de Descartes, Malebranche y Espinosa que creen ser capaces de descifrar completamente la naturaleza y el hombre. Locke presenta una oposición al racionalismo total que alcanza toda la realidad. Se trata de dos puntos de vista diferentes dentro de una filosofía moderna que busca el método de conocer la verdad sin error. Malebranche y Espinosa parten de la sustancia

<sup>53</sup> Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, IV, 12, 10, 648-649.

que se transparenta a medida que utilizamos la metodología correcta en el conocer. Locke parte del conocimiento, las ideas como el material básico del saber, y el conocimiento como comparación de dichas ideas, y es impotente para llegar a conocer la sustancia, la cual rechaza, tanto en su vertiente clásica como en la moderna. En Malebranche y Espinosa, la generalización se vuelve muy complicada por la separación total de la extensión y el pensamiento, pilares en los que se sostiene la generalización, mientras que tienen más afinidad a la negación, operación con la que el entendimiento separa lo conocido de lo real. En Locke, la generalización se presenta con gran facilidad, como una operación natural del conocimiento, mientras que la negación no tiene apenas espacio. Esto es una problemática que trae la modernidad. Anteriormente, los filósofos trataban de encontrar una explicación a la realidad desde el ángulo que fuera. Por ello encontramos numerosas explicaciones de las que, a veces, es difícil captar su posible compatibilidad. En la modernidad, el uso del método es dependiente del comienzo de la investigación. Según donde se ponga el comienzo, varían los problemas que van surgiendo. En Espinosa y Malebranche, se acepta la sustancia, pero se complica como se puede entender la conexión entre lo extenso y lo pensante. Locke parte del conocimiento que incluye lo sensible, pero es incapaz de conocer el fundamento de lo sensible. De primeras parece más sólido el método de Malebranche y Espinosa que llegan a un mayor nivel de certeza, pero, desde Locke, es indudable que es necesario hacernos cargo de las operaciones con las que conocemos. Pienso que el pesimismo gnoseológico de Locke que pone barreras infranqueables al pensamiento es, especialmente a día de hoy, un prejuicio que laстра la filosofía y el conocimiento en general, sobre todo por ese ropaje crítico que lo acompaña como un grado de madurez y de experiencia. ¿Qué límites pueda tener el conocimiento en general? Es una pregunta que no creo que tenga respuesta. Al pensamiento se le plantean retos una y otra vez, y este se encarga de resolverlos o, al menos, planteárselos hasta encontrar una solución. Tal vez, sí que podamos plantearnos los límites del pensamiento en una determinada época o en un determinado filósofo, cosa que requiere un profundo conocimiento de esa época o de ese filósofo. En nuestra época también podemos tener nuestros límites, pero no es lo suyo tratar de delimitarlos con gran precisión con la finalidad de llegar a saber hasta dónde podemos llegar, sino que nuestra tarea

es desarrollar lo más posible toda nuestra potencialidad, planteándose en cada caso los problemas que van surgiendo y a los que debemos abordar para darles una solución.

A lo largo del análisis de Locke, hemos visto algunas semejanzas con los filósofos medievales, especialmente con Ockham. Es indudable que el planteamiento filosófico de Locke es moderno al estilo cartesiano, pero a la vez aparecen puntos importantes tratados por Ockham. Para mí, es de especial relevancia el tratamiento muy parejo, en ambos autores, de la generalización. En Descartes, Malebranche y Espinosa la generalización aparece, pero de forma bastante escasa y difícil de ser identificada. Locke analiza la generalización con mucho detalle y pone esta operación casi al nivel en el que la había dejado Ockham. Para mí, Locke es la respuesta moderna del espíritu cartesiano desde un ámbito nominalista. El espíritu crítico de Locke, que se traduce en trazar los límites del conocimiento, tiene una importante dependencia del rechazo de las nociones metafísicas de la filosofía medieval, como el de ‘ser’ y ‘cosa’ y, especialmente, una fuerte oposición a la noción de sustancia que acontece prácticamente desde el comienzo de sus investigaciones.

#### 4.1.9 La clasificación y la noción de conjunto

Hay un aspecto de la generalización del que ya hemos hablado anteriormente que es la clasificación. En el propio Locke he denunciado un amplio uso de la clasificación para mostrar la presencia de la generalización en su filosofía y, curiosamente, Locke también es consciente del carácter generalizante de la clasificación: “De donde es fácil advertir que las esencias de las clases de cosas y, consecuentemente, la clasificación de las cosas, es obra del entendimiento, que abstrae y forja esas ideas generales”<sup>54</sup>. Locke entiende la generalización como una clasificación al rechazar, en la filosofía clásica, la esencia como parte de la estructura real de las cosas. Si no existe en la realidad un fondo que la articule, lo que habitualmente se ha denominado ‘esencia’ se transforma en una simple colección de propiedades que permiten ordenar y ‘clasificar’ la realidad. En esta línea, Locke define la noción de clase: “*La esencia de cada clase es la idea abstracta*. La medida y el límite de cada clase o

<sup>54</sup> Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, III, 3, 12, 404-405.

especie, por donde queda constituida en esa clase particular y distinguida de las demás, es eso que llamamos su esencia, que no es sino la idea abstracta a la cual va anejo el nombre, de manera que todo cuanto esté contenido en esa idea es lo esencial a esa clase”<sup>55</sup>. Las clases, que sustituyen a la esencia, son la reunión de propiedades que permite distinguir una cosa dentro de un grupo o de otro. Locke afirma que su noción de clase es equivalente a la noción clásica de especie: “Y si es cierto, como lo es, que la mente hace los modelos para clasificar y nombrar las cosas, dejo que se considere quién es quien pone los límites de las clases o especies, puesto que para mí, *species* y *sort* (clase) no tienen más diferencia que la de ser palabras latina e inglesa, respectivamente”<sup>56</sup>. Añadimos que dentro de la clasificación es observable la noción matemática de conjunto. Las clases son conjuntos a través de los cuales agrupamos las realidades en torno a una propiedad común. Por ejemplo, está el conjunto de los animales como el formado por todos los vivientes sentientes. La generalización permite agrupar, y con ello se facilita la ordenación de la realidad según unos criterios abreviantes. Pero en la noción matemática de conjunto tenemos algunos casos en los que parece difícil advertir la generalización. Pongamos por caso el de un conjunto que está formado por los elementos A, B y C. No hay duda de que se trata de un conjunto perfectamente definido, pero aquí, la generalización no es visible a primera vista. Al describirnos este conjunto, no hay nada en ello que implique algo común, ya que los elementos A, B y C pueden ser cualquier cosa sin nada en común. En este caso, ¿dónde está, entonces, la generalización? Creo que en la propia relación del conjunto. La noción matemática de conjunto constituye un paso más respecto a la noción de clase de Locke. En los conjuntos, la relación que los define puede ser una propiedad común que los abarca como, por ejemplo, el conjunto de los números, pero también puede ser dado según la relación que se forja con lo que, habitualmente, se denomina los relatos. Es la definición de un conjunto por sus componentes. Aquí la relación está oculta porque su descripción no es abreviable, es decir, no puedo, en el último ejemplo, definir ese conjunto más que listando, uno a uno, todos los elementos que lo componen ya que no existe una propiedad

<sup>55</sup> Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, III, 6, 2, 430.

<sup>56</sup> Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, III, 5, 9, 425.

común que permita simplificar en torno a unas propiedades comunes. Pero sin relación, es decir, sin generalización, no se podría hablar del conjunto de los elementos A, B y C, y solo podríamos considerar dichos elementos por separado.

## 4.2 La generalización en Hume

Hume, en continuidad con la filosofía moderna, es bastante crítico respecto a la metafísica clásica y propone un análisis pormenorizado de nuestro modo de conocer. “De esta manera se convierte en un objetivo no desdeñable de la ciencia conocer meramente las diferentes operaciones de la mente, separar las unas de las otras, clasificarlas en los debidos apartados, y corregir aquel desorden aparente en que se encuentran cuando las hacemos objeto de reflexión e investigación. Esta tarea de ordenar y distinguir, que no tiene mérito cuando se realiza con cuerpos externos, objetos de nuestros sentidos, aumenta de valor cuando se ejerce sobre las operaciones de nuestra mente, de acuerdo con la dificultad y el esfuerzo con que nos encontramos al realizarla”<sup>57</sup>. Siguiendo la tradición de Locke, Hume sitúa el comienzo de la filosofía en el conocimiento. Lo básico para comenzar a filosofar es distinguir las operaciones con las que conocemos. “He aquí, pues, que podemos dividir todas las percepciones de la mente en dos clases o especies, que se distinguen por sus distintos grados de fuerza o vivacidad. Las menos fuertes e intensas comúnmente son llamadas *pensamientos* o *ideas*; la otra especie carece de un nombre en nuestro idioma, como en la mayoría de los demás, según creo, porque solamente con fines filosóficos era necesario encuadrarlos bajo un término o denominación general”<sup>58</sup>. A la primera especie, que no tiene un nombre específico, Hume las denomina impresiones. “Con el término *impresión*, pues, quiero denotar nuestras percepciones más intensas: cuando oímos, o vemos, o sentimos, o amamos, u odiamos, o deseamos, o queremos”<sup>59</sup>. Hume no llama a las impresiones más vivas sensaciones, que es el término clásico común, porque incluye tanto

<sup>57</sup> Hume, D., *Investigación sobre el conocimiento humano*, Ediciones Altaya, Barcelona 1994. 1, 27. En adelante, Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*.

<sup>58</sup> Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 2, 33.

<sup>59</sup> Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 2, 33.

el conocimiento de los sentidos externos como de los internos e, incluso, operaciones que nosotros denominaríamos espirituales como querer y amar. “Y las impresiones se distinguen de las ideas que son percepciones menos intensas de las que tenemos conciencia, cuando reflexionamos sobre las sensaciones o movimientos arriba mencionados”<sup>60</sup>. Las impresiones incluyen todas las operaciones de conocer que sean primeras, tanto externas como internas, mientras que las ideas o pensamientos son las reflexiones sobre las impresiones. Hume comienza su sistema con una clasificación. El uso de la generalización, una vez más, proporciona la claridad y la evidencia necesaria para desarrollar un sistema filosófico de acuerdo al criterio cartesiano de verdad. Pero a estas alturas, ya he presentado, al menos, tres comienzos distintos que dan lugar a sistemas diferentes, en no pocos puntos, incompatibles. Hume, quien parte como Locke, de las operaciones del conocimiento, no coincide ni siquiera en la clasificación inicial de las operaciones. La cuestión es que ambas clasificaciones se pueden tomar por válidas, tanto la de Locke como la de Hume, aunque si tomas una de las dos, la otra haya que rechazarla. El tema del comienzo es un punto delicado en los sistemas filosóficos modernos. La generalización, por su parcialidad, no permite un arranque absoluto que expulse cualquier otro tipo de comienzo y, por tanto, no impide la pluralidad de sistemas filosóficos. ¿De qué sirve un sistema filosófico verdadero, si se le puede oponer otros muchos sistemas filosóficos también verdaderos? En este caso, se avista un problema grave de comunicación porque cada uno tiene derecho a defender su propio sistema a costa de no aceptar los ajenos. En este caso, la comunicación se puede volver imposible o reducirse a diálogos binarios de aceptación o rechazo. En el caso de Hume, al igual que en el de Locke, podemos señalar, desde la generalización, la improcedencia de una clasificación que incluye actos no materiales como son el querer y el amar. Estos actos pueden ser catalogados como imprecisos por la falta de apoyo sensible, lo que introduce en esta clasificación de Hume una cierta vaguedad.

La teoría del conocimiento de Hume, por otra parte, es fuertemente representativa. “O, para expresarme en un lenguaje filosófico, todas nuestras ideas, o percepciones más endebles, son copias de nuestras impresiones o

<sup>60</sup> Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 2, 33.

percepciones más intensas”<sup>61</sup>. Los mismos términos de ‘impresión’ y ‘copia’ apuntan a la imaginación, más que al conocimiento intelectual. Hume rechaza los términos metafísicos por falta de impronta: “Todas las ideas, especialmente las abstractas, son naturalmente débiles y oscuras. La mente no tiene sino un dominio escaso sobre ellas; tienden fácilmente a confundirse con otras ideas semejantes; y cuando hemos empleado muchas veces un término cualquiera, aunque sin darle un significado preciso, tendemos a imaginar que tiene una idea determinada anexa”<sup>62</sup>. Las ideas abstractas son las que Hume identifica con los términos metafísicos. Estas ideas abstractas son impresiones muy débiles que tienden a mezclarse por su falta de consistencia. Hume ve con mejores ojos las sensaciones, las que por su viveza tienen una mayor capacidad para evitar el error. De acuerdo a este criterio de veracidad (vivacidad), las sensaciones son superiores a sus reflexiones (ideas). Este representacionismo de Hume se opone a la intencionalidad que nosotros defendemos.

Otro punto importante en la gnoseología de Hume es la relación entre las ideas: “Es evidente que hay un principio de conexión entre los distintos pensamientos o ideas de la mente y que, al presentarse a la memoria o a la imaginación, unos introducen a otros con un cierto grado de orden y regularidad”<sup>63</sup>. Hume asume tácitamente la división, que ya Locke introdujera, de ideas simples y complejas. “Se ha encontrado en los distintos idiomas, aun donde no podemos sospechar la más mínima conexión o influjo, que las palabras que expresan las ideas más complejas casi se corresponden entre sí, prueba segura de que las ideas simples comprendidas en las complejas están unidas por un principio universal, de igual influjo sobre la humanidad entera”<sup>64</sup>. Hume centra su atención en la conexión de las ideas simples. Según este texto, estas conexiones son universales porque tienen lugar en todos los idiomas y, por tanto, deben reducirse a unos mecanismos muy determinados. Después de decir que no ha encontrado a nadie que haya buscado esta conexión entre las ideas, expone su propia teoría: “Desde mi punto de vista, sólo parece haber tres

<sup>61</sup> Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 2, 34.

<sup>62</sup> Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 2, 37.

<sup>63</sup> Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 3, 39.

<sup>64</sup> Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 3, 40.

principios de conexión entre ideas, a saber: *semejanza, contigüidad* en el tiempo o en el espacio y *causa o efecto*<sup>65</sup>. ¿De dónde procede esta división? De la experiencia común, algo que impide que Hume no pueda garantizar que no haya otras conexiones. Esta es una de las limitaciones de las clasificaciones: la dificultad para conocer si es exhaustiva. Es el viejo problema de la división ya planteado en Platón.

Otra división del conocimiento en Hume: “Todos los objetos de la razón e investigación humana pueden, naturalmente, dividirse en dos grupos, a saber: *relaciones de ideas y cuestiones de hecho*; a la primera clase pertenecen las ciencias de la Geometría, Algebra y Aritmética y, en resumen, toda afirmación que es intuitiva o demostrativamente cierta”<sup>66</sup>. Hume divide el conocimiento en matemáticas y similares, que pueden ser deducidas por la mente: “Las proposiciones de esta clase pueden descubrirse por la mera operación, del pensamiento, independientemente de lo que pueda existir en cualquier parte del universo”<sup>67</sup>; y en las cuestiones de hecho que son las que tienen que ver con la existencia. Para mí, esta división me recuerda el conocimiento abstractivo al modo que ya propusieron Escoto y Ockham. Esta clasificación sitúa a Hume dentro de un marco nominalista. Acerca de las cuestiones de hecho, Hume dice: “Me permitiré afirmar, como proposición general que no admite excepción, que el conocimiento de esta relación en ningún caso se alcanza por razonamientos *a priori*, sino que surge enteramente de la experiencia, cuando encontramos que objetos particulares cualesquiera están constantemente unidos entre sí”<sup>68</sup>. Hume introduce así el conocimiento *a priori* que lo distingue del conocimiento experimental. El conocimiento *a priori* es el que se obtiene por la sola deducción de la mente, mientras que el conocimiento experimental requiere de la experiencia: “La siguiente proposición: *las causas y efectos no pueden descubrirse por la razón, sino por la experiencia* se admitirá sin dificultad con respecto a los objetos que recordamos habernos sido alguna vez totalmente desconocidos, puesto que necesariamente somos conscientes de la manifiesta

<sup>65</sup> Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 3, 40.

<sup>66</sup> Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 4, 1, 47.

<sup>67</sup> Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 4, 1, 48.

<sup>68</sup> Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 4, 1, 49-50.

incapacidad en la que estábamos sumidos en ese momento para predecir lo que surgiría de ellos”<sup>69</sup>. Esta segunda división (relaciones de ideas y cuestiones de hecho) es para mí llamativa, en cuanto que parecía que Hume, según la primera clasificación, hacía depender todo conocimiento de lo sensible, que es experimental, de los objetos conocidos en ‘impresiones’ y ‘pensamientos o ideas’. ¿Es el conocimiento matemático puramente mental *a priori*? Tal vez sea así pero Hume debe una explicación; de otra manera, las clasificaciones posteriores pueden ‘matar’ las clasificaciones que se hicieron previamente. Hume, sin embargo, se concentra en mostrar que ‘la causa y efecto’ no puede ser conocido *a priori* y requiere de la experiencia, cosa por otro lado indiscutible si ‘la causa y efecto’ está ligada a las cuestiones de hecho. Hume da otro paso en esta dirección respecto a los razonamientos: “Todos los razonamientos pueden dividirse en dos clases, a saber, el razonamiento demostrativo o aquel que concierne a las relaciones de ideas y el razonamiento moral o aquel que se refiere a las cuestiones de hecho y existenciales”<sup>70</sup>. Esta afirmación, en la misma línea del conocimiento *a priori*, distingue los razonamientos que dan conocimiento demostrativo de los razonamientos que dan conocimiento existencial. El conocimiento demostrativo es necesario mientras que el conocimiento existencial es contingente.

Una cuestión de interés para la investigación es la posición de Hume respecto de la generalización. Es claro que Hume conoce bien la generalización, pero curiosamente rechaza los objetos generales. Habíamos visto críticas de los universales, por ejemplo en Espinosa, pero este acepta los objetos generales a su manera. Hume se radicaliza en esta cuestión y solo acepta los términos generales como palabras que no están refrendadas por ninguna idea. Esto es un ejemplo de nominalismo en el que las palabras son meros sonidos de voz, sin nada en la mente que las soporte. Desde luego, Ockham no llega tan lejos ya que acepta los términos y las ideas generales. Aunque Hume lo explique, se nos hace difícil entender una palabra que no tenga respaldo en el entendimiento. ¿Qué se puede entender cuando hablamos de caballo en general? Para Hume, absolutamente nada, salvo una referencia a ciertos caballos particulares

<sup>69</sup> Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 4, 1, 50.

<sup>70</sup> Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 4, 1, 57.

que hubiéramos conocido anteriormente. Desde luego, la teoría del conocimiento de Hume no ayuda a la aceptación de la generalización, aunque tampoco sea especialmente adversa. Parece una decisión tomada independientemente de sus presupuestos teóricos.

Hay otro asunto que tiene su importancia, sobre todo, en cuanto afecta a las matemáticas. Hume se cuestiona la propia noción de igualdad que está en la base de las matemáticas. La igualdad desde la generalización a través de la imaginación ha aparecido en el capítulo 5, dentro de la filosofía de Ockham. Hume rechaza la imaginación como una facultad capaz de realizar comparaciones. Esto es, probablemente, porque Hume desconoce el carácter reobjetivante de la imaginación. En Hume, la imaginación parece tener únicamente un poder de conexión de imágenes. Estamos de acuerdo con Hume en que la conexión de imágenes no sirve para conocer la igualdad y, sobre todo, coincido con él en que la igualdad no se da en el plano de los sentidos externos. Los sentidos externos la vista, el oído, etc. no realizan comparaciones; la vista ve un objeto, luego otro y así sucesivamente. Además es que, aunque los sentidos pudieran comparar, realmente no hay dos imágenes sensibles iguales. Desde los sentidos externos, la igualdad es solamente tendencial o un parecerse a. Por todo esto, considero que es pertinente que Hume se cuestione la igualdad ya que, realmente, no tiene suficientes pertrechos para atacar correctamente esta cuestión.



# Capítulo 7. La negación en la filosofía moderna (II)

## 1. La generalización en Kant

Con Kant la filosofía moderna adquiere un nuevo ímpetu insospechado desde el racionalismo cartesiano. Kant despierta de su sueño dogmático gracias al escepticismo de Hume que le lleva a tratar de explicar el modo en que tiene lugar el conocimiento humano. Este objetivo va a ser el contenido de la *Crítica de la razón pura*. Este desarrollo teórico del conocimiento es el primero que se realiza, desde cero, el cual rivaliza con la explicación intencional del conocimiento que hasta ahora se había sostenido. En los autores anteriores, clásicos y modernos, nadie había ensayado una teoría del conocimiento distinta de la aristotélica. Hasta este momento, los filósofos proponían diferentes operaciones con distintos alcances, pero sin explicar cómo ello tiene lugar. Kant desarrolla una alternativa reflexiva al conocimiento intencional. Por ello, para nosotros es de interés la comparación de ambas filosofías.

Volviendo a nuestro tema, podemos decir que, desde los primeros escritos de Kant, para nosotros ha sido patente la fuerte influencia de la generalización en su pensamiento. En sus *Disertaciones latinas* que le habilitaron para la docencia, Kant introduce el principio de contradicción y su posición segunda con respecto al principio de identidad (que en Kant es doble o gemelo: el principio afirmativo por ‘lo que es, es’, y el principio negativo por ‘lo que no es, no es’).

Para Kant, el principio supremo tiene que ser generalísimo para abarcar todo lo demás, y simple para gozar de las prerrogativas de la claridad y de la evidencia. Después de todo lo que hemos visto anteriormente, me parece claro que la herramienta utilizada por Kant es la generalización. Además, esta obra de Kant es una reflexión sobre los principios metafísicos, por lo que Kant recurre a la generalización para analizar los principios de la metafísica.

## 1.2 La explicación reflexiva de la generalización

Aunque Kant parece completamente opuesto a la filosofía clásica, sin embargo, no la tiene totalmente ignorada. “Como introducción o nota preliminar, sólo parece necesario indicar que existen dos troncos del conocimiento humano, los cuales proceden acaso de una raíz común, pero desconocida para nosotros: la *sensibilidad* y el *entendimiento*. A través de la primera se nos *dan* los objetos. A través de la segunda los *pensamos*”<sup>1</sup>. Kant reengancha con la forma aristotélica de dividir el conocimiento en sensible e intelectual, pero inmediatamente le da un sesgo diferente: En Aristóteles, el conocimiento es sensible e intelectual, y cada uno de ellos tiene su campo específico de conocimiento. Kant distingue lo sensible de lo intelectual pero para conectarlos. Pensar, para Kant, no es simplemente pensar sino pensar-lo dado por la sensibilidad. Kant desdobra el pensamiento en dos elementos: lo dado por los sentidos que es algo bruto y pasivo, y el ejercicio del entendimiento que es activo y ordenador. El conocimiento es la unidad de esos dos elementos.

### 1.2.1 La intuición

Conectando directamente con lo anterior, para Kant, “la *intuición* es el modo por medio del cual el conocimiento se refiere inmediatamente a dichos objetos y es aquello a que apunta todo pensamiento en cuanto medio. Tal intuición únicamente tiene lugar en la medida en que el objeto nos es dado”<sup>2</sup>. El objeto es lo dado por los sentidos como distinto del pensar. La intuición es el modo de transferencia de lo sensible. Kant aísla el objeto (sensible), pero este

<sup>1</sup> Kant, I., (KrV, B128) *Crítica de la Razón Pura*, Taurus, Madrid 2005, 60-61. En adelante, Kant, *Crítica de la Razón Pura*.

<sup>2</sup> Kant, *Crítica de la Razón Pura*, 65.

objeto no está solitario en el aire, sino que está en función de algo. “La capacidad (receptividad) de recibir representaciones, al ser afectados por los objetos, se llama *sensibilidad*. Los objetos nos vienen, pues, *dados* mediante la sensibilidad y ella es la única que nos suministra *intuiciones*. Por medio del entendimiento, los objetos son, en cambio, *pensados* y de él proceden los *conceptos*”<sup>3</sup>. Lo sensible, en el conocimiento, no es puramente pasivo porque tiene que ‘darse’ como algo sensible previo antes de ser pensado. El ‘darse’ de lo sensible, como puramente sensible, es la intuición.

Kant explica el proceso del conocimiento sensible: La sensación es el comienzo del conocimiento y, como tal, es una representación. La intuición opera sobre lo sensible y esto le sirve a Kant para explicar técnicamente el empirismo. Lo empírico no es lo sensible ‘sin más’, sino lo sensible dado por la intuición. Desde Kant, atenerse exclusivamente a lo empírico como lo único real sería rechazar el pensamiento intelectual, negar la capacidad ordenadora del hombre sobre lo sensible. Luego, Kant propone la importante noción de fenómeno. Primero dice que el fenómeno es un objeto indeterminado. Esto puede sonar raro porque lo sensible es siempre concreto, opuesto a lo indeterminado; tal vez la indeterminación procede de aislar el fenómeno del concepto. Pero lo importante en el fenómeno es su descomposición en lo material y lo formal. Lo material es lo sensible, el contenido dado por los sentidos. Lo formal es la ordenación. Para Kant, el contenido sensible es siempre *a posteriori*, mientras que la componente formal es *a priori*. Kant propone de este modo una división nítidamente definida entre lo *a priori* y lo *a posteriori*. Lo *a priori* no es algo puramente intelectual, sino que comienza en el nivel de la imaginación. La distinción del conocimiento sensible exterior (los sentidos externos) y la imaginación como conocimiento interior es clásica, pero Kant es el primer filósofo que propone una conexión constitutiva entre la imagen sensible externa y la imaginación.

Kant, dentro de las intuiciones, distingue las (intuiciones) puras que son especialmente importantes. Las intuiciones puras son las formas puras que no tienen ningún contenido sensible externo ni ningún contenido conceptual. Las intuiciones puras son la trama de la psique que está detrás de cualquier

<sup>3</sup> Kant, *Crítica de la Razón Pura*, 65.

fenómeno pero, lejos de mantenerse oculta en un segundo plano, aparece en los fenómenos como extensión y figura. Me llama la atención que la imaginación dote de figura y extensión a lo sensible porque también ha sido comúnmente aceptado que los sentidos externos perciben, dentro de sus sensibles propios, la extensión y la figura. Estoy en desacuerdo con Kant en la necesidad de la imaginación para ver figuras. La vista ve figuras y ve la extensión, y no necesita de la imaginación para dar forma a lo visto. Es más, tampoco estoy de acuerdo con el carácter constitutivo de la imaginación con respecto al fenómeno. Para mí, la imaginación reobjetiva lo dado por los sentidos externos. Si la imaginación constituyese la imagen, ella se agotaría en esta función, mientras que si reobjetiva, la imaginación está libre para analizar las imágenes. Para la imaginación es más poderoso reobjetivar que constituir porque se puede dedicar a otros menesteres distintos a presentar la imagen. La imaginación constituyente es estática frente a la imagen la cual solo puede presentar, mientras que la imaginación reobjetivante es dinámica con capacidad de cualquier análisis respecto a la imagen.

También destaco que esta recolocación de la extensión en la imaginación es una importante rectificación de Descartes, Malebranche y Espinosa para quienes la extensión es el atributo principal de la sustancia real. Kant desliga la extensión de la sustancia y la resitúa en la imaginación, más acá de las sensaciones externas. Kant, siguiendo a Locke y Hume, se coloca en una posición opuesta a Descartes al rechazar el conocimiento completo de la sustancia (natural y pensante). Es más, el radicalismo de Kant le lleva a negar el más mínimo conocimiento de la sustancia natural (también de la pensante). Esto implica en Kant que la extensión se queda sin terreno sobre el que asentarse. Kant lo resuelve retrayendo la extensión a la imaginación. Esto hace que, en Kant, la extensión tenga unas propiedades de fundamento.

### 1.2.2 Las intuiciones puras del espacio y tiempo

Las intuiciones del espacio y del tiempo son las intuiciones puras de la imaginación pero Kant, previamente, se pregunta sobre el carácter metafísico del espacio y del tiempo: “¿Qué son, pues, el espacio y el tiempo? ¿Son seres reales? ¿Son sólo determinaciones de las cosas o también relaciones de

éstas?”<sup>4</sup>. Sus respuestas son negativas en cuanto al carácter extramental: “No podemos considerar las especiales condiciones de la sensibilidad como condiciones de posibilidad de las cosas, sino sólo de sus fenómenos”<sup>5</sup>. Para Kant, la imaginación conecta con los fenómenos, no con las cosas en sí. Las cosas en sí se escapan del alcance ordenador de la imaginación. Esto implica que el espacio y el tiempo no tienen que ver con las cosas en sí.

Kant describe ambas intuiciones con mucho detalle. “El espacio es una necesaria representación *a priori* que sirve de base a todas las intuiciones externas. Jamás podemos representarnos la falta de espacio, aunque sí podemos muy bien pensar que no haya objetos en él. El espacio es, pues, considerado como condición de posibilidad de los fenómenos, no como una determinación dependiente de ellos, y es una representación *a priori* en la que se basan necesariamente los fenómenos externos”<sup>6</sup>. Por tanto, el espacio es una representación *a priori* siempre presente en nuestro conocimiento de lo exterior. “El espacio no es un concepto discursivo o, como se dice, un concepto universal de relaciones entre cosas en general, sino una intuición pura. En efecto, ante todo sólo podemos representarnos un espacio único”<sup>7</sup>. Aquí se afirma el carácter puro de la intuición: La intuición espacial no subsume los espacios particulares, sino que está presente en todos ellos proporcionándoles su fundamento, la extensión. Además, como ya apuntábamos antes, “El espacio no representa ninguna propiedad de las cosas, ni en sí mismas ni en sus relaciones mutuas, es decir, ninguna propiedad inherente a los objetos mismos y capaz de subsistir una vez hecha abstracción de todas las condiciones subjetivas de la intuición”<sup>8</sup>. El espacio no tiene realidad fuera de la mente porque toda la ordenación espacial de lo exterior es aportada por la imaginación. “El espacio no es más que la forma de todos los fenómenos de los sentidos externos, es decir, la condición

<sup>4</sup> Kant, *Crítica de la Razón Pura*, 68.

<sup>5</sup> Kant, *Crítica de la Razón Pura*, 72.

<sup>6</sup> Kant, *Crítica de la Razón Pura*, 68.

<sup>7</sup> Kant, *Crítica de la Razón Pura*, 69.

<sup>8</sup> Kant, *Crítica de la Razón Pura*, 71.

subjetiva de la sensibilidad. Sólo bajo esta condición nos es posible la intuición externa”<sup>9</sup>.

En cuanto al tiempo: “El tiempo es una representación necesaria que sirve de base a todas las intuiciones. Con respecto a los fenómenos en general, no se puede eliminar el tiempo mismo. Sí se pueden eliminar, en cambio, los fenómenos del tiempo”<sup>10</sup>. El tiempo, como el espacio, está en la base de las intuiciones. Podemos eliminar lo fenoménico, lo sensible, pero al final siempre nos queda el tiempo (y el espacio). Además, el tiempo es *a priori*: “En esa necesidad *a priori* se basa igualmente la posibilidad de formular principios apodícticos sobre las relaciones temporales o axiomas del tiempo en general”<sup>11</sup>, y unitario: “El tiempo no es un concepto discursivo o, como se dice, universal, sino una forma pura de la intuición sensible”<sup>12</sup>. El tiempo es necesario para todos aquellos fenómenos en los que tiene lugar el cambio: “Aquí añadiré que el concepto de cambio, y con él el de movimiento (como cambio de lugar), sólo es posible en la representación del tiempo y a través de ella; igualmente, que si esta representación no fuese intuición (interna) *a priori*, no habría concepto alguno, fuese el que fuese, que hiciera comprensible la posibilidad de un cambio, es decir, de una conexión de predicados contradictoriamente opuestos en una misma cosa (por ejemplo, el que una misma cosa esté y no esté en el mismo lugar)”<sup>13</sup>. Parece bastante comprensible que el tiempo se encuentre en la base de las explicaciones sobre el movimiento, pero aquí denuncio que este tratamiento del movimiento es reflexivo y, además, reductivo porque deja de lado el carácter físico del movimiento. Aquí está el riesgo de confundir el movimiento con los cambios de estado. Los cambios de estado son mentales y pueden ser tratados como Kant dice, por medio de la imaginación. Para mí es básico que el movimiento es un criterio de distinción real de lo físico con respecto a la constancia del pensamiento. Kant se opone a nuestra propuesta

<sup>9</sup> Kant, *Crítica de la Razón Pura*, 71.

<sup>10</sup> Kant, *Crítica de la Razón Pura*, 74.

<sup>11</sup> Kant, *Crítica de la Razón Pura*, 74.

<sup>12</sup> Kant, *Crítica de la Razón Pura*, 75.

<sup>13</sup> Kant, *Crítica de la Razón Pura*, 76.

porque su planteamiento es unilateral en el plano de lo mental donde se juega toda la explicación de lo conocido incluyendo lo físico.

Hay una característica del tiempo que lo distingue del espacio: “El tiempo no es otra cosa que la forma del sentido interno, esto es, del intuimos a nosotros mismos y nuestro estado interno. Pues el tiempo no puede ser una determinación de fenómenos externos. No se refiere ni a una figura ni a una posición, etc., sino que determina la relación entre las representaciones existentes en nuestro estado interior”<sup>14</sup>. El tiempo no versa sobre lo exterior porque no aporta determinaciones espaciales, sino que apunta hacia la interioridad. El tiempo es la base interna de nuestra psique mientras que el espacio configura la espacialidad externa. “El tiempo es la condición formal *a priori* de todos los fenómenos. El espacio, en cuanto forma pura de toda intuición externa, se refiere sólo, como condición *a priori*, a los fenómenos externos. Por el contrario, toda representación, tenga o no por objeto cosas externas, corresponde en sí misma, como determinación del psiquismo, al estado interno. Ahora bien, éste se halla bajo la condición formal de la intuición interna y, consiguientemente, pertenece al tiempo”<sup>15</sup>.

Las intuiciones puras de la sensibilidad son el espacio y el tiempo. En principio, el tiempo es jerárquicamente superior al espacio ya que el espacio depende del tiempo y éste puede darse sin el espacio en las intuiciones internas. Desde el análisis que he realizado, me parece que el tratamiento que hace Kant sobre el tiempo y el espacio es un paso importante de la filosofía aunque discrepe en algunos puntos. Recuerdo que desde Descartes hay una corriente que sostiene la sustancialidad del espacio. Pienso que Kant sigue la corriente opuesta, la empirista, que prioriza el conocimiento por delante de la metafísica. Esta corriente devalúa la sustancia y da más importancia al tiempo. En Descartes, el gran perdedor es el tiempo que pasa a posiciones secundarias. Pero, además, también debemos considerar la concepción del tiempo y del espacio de Newton ya que, al fin y al cabo, la ciencia natural de la que habla Kant es su física. Pues bien, para Newton, el espacio y el tiempo absolutos son los sentidos de Dios donde se despliegan los sucesos del universo. Kant, desde lo que

<sup>14</sup> Kant, *Crítica de la Razón Pura*, 76-77.

<sup>15</sup> Kant, *Crítica de la Razón Pura*, 77.

llevamos visto, es el primer autor que pone el espacio y el tiempo en la imaginación y, además, con un carácter clave dentro de su sistema, no solo como una mera descripción o colocación en la imaginación. Sin embargo, no acepto que el espacio y el tiempo sean unas cuestiones puramente imaginativas. Para empezar, sostengo que la extensión y el tiempo se conocen con los sentidos externos sin necesidad de la imaginación, pero, sobre todo, admito que el espacio y el tiempo físico son independientes de nuestro conocimiento. Kant descubre el tiempo y el espacio imaginativo, aunque a costa de negárselo a lo físico. Evidentemente, esto se puede hacer, pero con el perjuicio de limitar el alcance del entendimiento. Desde mi punto de vista, la realidad permite el despliegue del conocimiento humano, no reduciéndose (la realidad) a una mera fuente de datos sensibles. Ignorar la realidad limita nuestra capacidad de conocer y es una mutilación innecesaria. También difiero de Kant en la relación entre el espacio y el tiempo, y la posición particular del tiempo. Para mí, el espacio es independiente del tiempo<sup>16</sup>. La imaginación puede imaginar el espacio sin contar con el tiempo y viceversa. Tampoco acepto el carácter de inferioridad del tiempo. El tiempo y el espacio tienen un valor equivalente en cuanto al funcionamiento de la psique. La imaginación puede imaginar tanto el espacio como el tiempo, y de forma independiente. La imaginación del espacio no es necesariamente temporal. El tiempo no constituye el espacio y, por tanto, el tiempo no es una interiorización dentro de la imaginación. El tiempo y el espacio se piensan ambos desde la imaginación como actos de la imaginación. La imaginación no se constituye a través del tiempo sino por medio de las imágenes que va reteniendo y la reobjetivación de nuevas imágenes a partir de las anteriores. La imaginación del espacio y el tiempo son actos peculiares que sobresalen a parte de la reobjetivación de las imágenes retenidas. Tampoco doy como buena la razón por la que, desde Kant, priorizábamos el tiempo sobre el espacio, aunque sí me parece que el tiempo pueda ser superior al espacio.

Un último punto que destaco en Kant es la consideración de la carencia de determinaciones del tiempo. En el penúltimo texto, Kant dice que el tiempo

<sup>16</sup> Matizo esta afirmación diciendo que también hay una representación espacial de la imaginación que es dependiente del tiempo.

no tiene figura ni posición. Esta falta de determinación del tiempo es lo que hace que Kant sitúe el tiempo en la constitución de la interioridad. Esta ausencia de notas en el tiempo hace difícil caracterizar lo que el tiempo imaginativo pueda ser, pero alguna nota física debe contener. En este sentido, pienso que el tiempo de la imaginación se puede caracterizar como la repetición del acto imaginativo sin objeto sensible alguno, lo que percibimos como intervalos discretos. No contiene más determinación que la del propio acto, en la que solo se percibe el acto y no el contenido del acto porque no lo hay. Ese es el carácter falso de determinación que Kant detecta. Sin embargo, la imaginación del espacio no se puede hacer al margen de una imagen retenida. La imaginación puede vaciar las imágenes de determinaciones externas pero, por muy vaciada que esté dicha imagen, no puede imaginar el espacio como regla (intervalo de espacio) si no hay una imagen sobre la que se destaque esa regularidad espacial. Ciertamente, Kant da un paso importante en la caracterización de la imaginación. Señalo que este paso está ligado al análisis de las ciencias físicas y matemáticas, donde da lugar a un mayor rendimiento.

#### 1.2.4 Los conceptos y la noción de regla

El entendimiento, tal como lo hemos visto hasta ahora, ha sido desde un cierto punto de vista estático; no totalmente, porque la síntesis tiene un carácter activo. Ahora vamos a adentrarnos en esta actividad del entendimiento: “Si llamamos *sensibilidad* a la *receptividad* que nuestro psiquismo posee, siempre que sea afectado de alguna manera, en orden a recibir representaciones, llamaremos *entendimiento* a la capacidad de producirlas por sí mismo, es decir, a la *espontaneidad* del conocimiento. Nuestra naturaleza conlleva el que la intuición sólo pueda ser *sensible*, es decir, que no contenga sino el modo según el cual somos afectados por objetos. La capacidad de *pensar* el objeto de la intuición es, en cambio, el *entendimiento*”<sup>17</sup>. Kant ve que los conceptos pueden funcionar de manera independiente. Esta capacidad de los conceptos es la de reproducir, es decir, que pueden dispararse espontáneamente desde la propia facultad del entendimiento. “La palabra «concepto» podría dar pie, por sí misma, a esta observación. En efecto, es esa conciencia única la que combina

<sup>17</sup> Kant, *Crítica de la Razón Pura*, 93.

en una representación la diversidad, que es gradualmente intuida y luego también reproducida”<sup>18</sup>. En el concepto se dan esos dos momentos, el primero en el que se intuye o se crea el concepto y, en un segundo momento, la capacidad del mismo de reproducir su propia determinación. “No podemos pensar una línea sin *trazarla* en el pensamiento, ni un círculo sin *describirlo*, como tampoco representar tres dimensiones del espacio sin *construir* tres líneas perpendiculares a partir del mismo punto”<sup>19</sup>. Este carácter reproductor de los conceptos no lo acepto para los objetos generales. Los objetos generales no requieren reproducir nada porque les basta remitirse a la imagen que se encuentra en la imaginación. Sin embargo, sí reconozco el carácter reproductivo en la imaginación como una más de sus posibilidades. Ciertamente la imaginación puede producir una circunferencia o cualquier otra figura en el tiempo, pero esta no es la manera exclusiva de funcionar la imaginación. La imaginación puede comparar una imagen con respecto a otra que tiene guardada en la memoria; así entiendo que sucede en el análisis de la generalización. La mente detecta una semejanza porque guarda unas determinaciones de imágenes anteriores con las que compara las nuevas imágenes. Para esta comparación no es necesario el tiempo como elemento interno de la comparación. ¿La imaginación puede reproducir? Sí, pero cuando reproduce no compara y cuando compara no reproduce.

En Kant, el carácter reproductor del concepto tiene una segunda función. Al carácter reproductivo del concepto le sigue su función de regla. La regla es la comparación de lo reproducido con respecto a una imagen sensible externa; este carácter de regla le viene al concepto por ser universal, por su carácter de modelo. Para Kant, lo universal es lo aplicable a muchos. “Por tanto, tampoco las categorías nos proporcionan conocimiento de las cosas a través de la intuición pura sino gracias a su posible aplicación a la *intuición empírica*, es decir, sólo sirven ante la posibilidad de un *conocimiento empírico*. Este conocimiento recibe el nombre de *experiencia*. Las categorías no tienen, pues, aplicación, en relación con el conocimiento de las cosas, sino en la medida en que

<sup>18</sup> Kant, *Crítica de la Razón Pura*, 134.

<sup>19</sup> Kant, *Crítica de la Razón Pura*, 168.

éstas sean asumidas como objetos de una posible experiencia”<sup>20</sup>. Kant pone tierra entre el reconocimiento y la realidad. El carácter de regla del concepto no se aplica sobre la cosa (real): La cosa, para Kant, es un no sé qué y es imposible hacer un reconocimiento de lo desconocido. La regla se aplica al conocimiento empírico, a lo sensible organizado o fenómeno. Este conocimiento de lo sensible organizado por el concepto, Kant, también lo llama experiencia. Esta aplicación del concepto como regla nos puede parecer fácil de realizar, pero sin embargo no tiene por qué ser siempre así. Efectivamente, hay gente que tiene muchos conceptos en la cabeza que ponen brillantemente en un papel, pero luego poder tener muchos problemas para aplicarlos en la vida práctica. Para Kant, esta capacidad de aplicación práctica es algo innato y difícil de adquirir si no se tiene ese don. También podemos entender que la aplicación concreta de las reglas es más difícil en la medida que disponemos de más reglas en nuestras mentes, en donde pueden darse conflictos entre las diversas reglas.

Dentro de la aplicación de la regla del concepto, Kant detecta una característica de cierto interés para nosotros: la homogeneidad es una propiedad de la aplicación del concepto. Esta homogeneidad es una propiedad de los objetos generales de la que ya hemos hablado en varias ocasiones anteriormente. Homogeneidad es la capacidad que el concepto tiene para filtrar las diferencias de los casos particulares, en el caso de la circunferencia podrían ser las irregularidades. Nosotros, en lo que propone Kant, más que homogeneidad, lo hubiéramos llamado semejanza. En cualquier caso, otra propiedad de la generalización.

La relación del concepto al objeto empírico, Kant lo vierte en lo que llama el esquema trascendental: “Queda clara la necesidad de un tercer término que sea homogéneo con la categoría, por una parte, y con el fenómeno, por otra, un término que haga posible aplicar la primera al segundo. Esta representación mediadora tiene que ser pura (libre de todo elemento empírico) y, a pesar de ello, debe ser *intelectual*, por un lado, y *sensible*, por otro. Tal representación es el *esquema trascendental*”<sup>21</sup>. El esquema trascendental es el concepto híbrido de Kant, mitad mental y mitad sensible, cosa que no acepto, pero que en

<sup>20</sup> Kant, *Crítica de la Razón Pura*, 163-164.

<sup>21</sup> Kant, *Crítica de la Razón Pura*, 183.

el planteamiento kantiano no es problemático porque, al final, lo sensible y lo intelectual tienen una naturaleza representativa común.

El sentido interno en Kant es el tiempo. El tiempo es lo que permite la reproducción. A la reproducción del esquema, Kant la llama esquematismo. El tiempo permite la reproducción porque la extensión no se puede reproducir de forma instantánea pero, además, porque el tiempo enlaza con el concepto que da sentido a lo reproducido.

Ahora, podríamos preguntarnos, después de todo el análisis que hemos hecho de las intuiciones y de los conceptos: ¿Cuál es el espacio del esquema trascendental?, ¿no es sobreabundar sobre la intuición sintética? En Kant, por una parte, está el fenómeno sensible (una imagen particular del 5) y el concepto (la noción de 5 como válida para todos los casos particulares). Por otro lado, está el esquematismo que reproduce el concepto universal de 5 en cualquier 5 particular. La imagen y el concepto son estáticos frente a la actividad reproduccitora del esquematismo. Los análisis que hemos hecho anteriormente han versado sobre las imágenes y los conceptos. Creo, además, que el esquematismo encaja bastante bien con la síntesis kantiana. El esquematismo es la visión de la síntesis por dentro, poniendo de relieve su carácter activo.

Kant, para poder explicar la universalidad de los conceptos, llega a desconectar el esquema de la imagen sensible dejando el esquema colgado exclusivamente del concepto. Es la noción de regla o de concepto como regla. El concepto de triángulo es el esquema o la regla del triángulo, lo que es capaz de ser ajustado a cualquier tipo de triángulo. Pero este ajuste del esquema conceptual no se reduce a las figuras geométricas, sino también a los conceptos.

Vemos que Kant, efectivamente, consigue realizar una explicación reflexiva de la generalización. En un ejemplo, para mí de gran valor, enlaza con el conocimiento de los universales que consideramos, sobre todo, en la filosofía medieval. Además, destaco en ese ejemplo que el concepto (de perro) es una representación, ‘el dibujo de una figura de un animal cuadrúpedo en general’. Cómo sea esta figura es algo misterioso, una especie de rasgos que permiten la identificación, en principio, de todos los perros. El esquema de la figura sobre el perro sensible funciona como un escáner en el tiempo, superponiendo la regla conceptual sobre dicha imagen del perro. La propuesta de Kant en este nivel es bastante convincente, pero mi planteamiento difiere mucho del de

Kant. Comencemos diciendo que Kant enlaza la representación del concepto dibujando sobre la imagen. Esta representación es temporal. Propongo que la imaginación (no el concepto) compara la imagen sensible con respecto a las imágenes conservadas en la memoria, es decir, en la propia imaginación. Para mí, la imaginación es fundamentalmente retentiva, aunque también reproductora, mientras que, para Kant, la imaginación es esencialmente reproductora (aunque la reproducción se hace a caballo con el concepto) y no parece que retenga apenas, (aunque hemos de decir que la regla del concepto debe ser retentiva). Además, atenerse exclusivamente a la figura es una gran limitación para la generalización. En mi caso, dijimos que la generalización se obtiene por un análisis que destaca la semejanza. La semejanza figurativa es un tipo de semejanza, pero caben más modos. Por ejemplo, en la biología es importante la semejanza funcional como se ve en la definición de los mamíferos. Cabe una representación figurativa de las mamas, pero el valor clasificador se da en la funcionalidad. El mismo universal animal, vegetal o viviente es muy complicado de generalizar desde la figura. La imaginación, desde nuestro punto de vista, puede comparar las funciones que tengan una base abstractiva.

Hay otro asunto importante que es la referencia de la comparación. Para Kant, el concepto compara desde una cierta figura, un tanto misteriosa, los casos particulares que se le van presentando. Kant parece decir que nuestro concepto de perro reconoce universalmente *a priori* cualquier tipo de perro. En mi caso, la imaginación puede comparar respecto a una imagen, esquema o respecto a cualquier imagen que la imaginación tenga retenida. Esto hace que la imaginación sea falible porque, aunque disponga de mucha variedad de imágenes, éstas son siempre limitadas y a veces imprecisas, lo que puede dar lugar a equivocaciones. Kant dice: “En relación con los fenómenos y con la mera forma de éstos, el esquematismo del entendimiento constituye un arte oculto en lo profundo del alma humana”<sup>22</sup>. Es el carácter misterioso del esquema del concepto. Para nosotros, en relación a la comparación con los fenómenos, el misterio reside en la imaginación, un mundo, que en esta obra solo hemos considerado en cuanto que tiene relación con la generalización.

<sup>22</sup> Kant, *Crítica de la Razón Pura*, 185.

La distinción del carácter reproductivo del entendimiento de lo puramente intuitivo en Kant, nos permite compararlo con mi propuesta doble en la pugna y en la compensación que presentamos con Ockham. En aquel análisis propusimos una pugna-compensación para la formación del objeto general que es similar a lo que Kant propone en la deducción de los conceptos y los juicios sintéticos, y la pugna-compensación de la identificación que se corresponde con el uso del esquema trascendental. Manteniendo las diferencias de los planteamientos que son evidentes, sin embargo, la división en formación del concepto y en su aplicación, la coincidencia entre mi propuesta y la de Kant es prácticamente total.

Desde un punto de vista más global, si comparamos nuestra exposición de la generalización con respecto a la de Kant, creo que mi planteamiento es más simple, sobre todo, porque no requiere una deducción tan compleja (como la que realiza Kant). También añadimos que Kant, con su teoría explica muchas más cosas que nosotros que las que hemos presentado en este estudio. La extensión de la teoría de Kant abarca toda la realidad sensible conocible. Nosotros proponemos el ejercicio de nuevos actos para explicar el conocimiento de otras realidades. Por ejemplo, distinguimos la vía racional de la vía generalizante, vías que no se mezclan. Kant lo explica todo según una única teoría que mezcla lo general con lo racional. Nosotros nos hemos centrado en la generalización, pero Kant también propone, dentro de este planteamiento, el conocimiento de las categorías, que son los conceptos puros (no tienen ninguna base sensible) del entendimiento. “De esta forma, surgen precisamente tantos conceptos puros referidos *a priori* a objetos de la intuición en general como funciones lógicas surgían dentro de la anterior tabla en todos los juicios posibles. En efecto, dichas funciones agotan el entendimiento por entero, así como también calibran su capacidad total. De acuerdo con Aristóteles, llamaremos a tales conceptos *categorías*, pues nuestra intención coincide primordialmente con la suya, aunque su desarrollo se aparte notablemente de ella”<sup>23</sup>. Las categorías de Aristóteles son los accidentes de la sustancia. Kant propone los accidentes de Aristóteles desde un planteamiento exclusivamente reflexivo. En Aristóteles, las categorías son el planteamiento lógico de los accidentes, los cuales son

<sup>23</sup> Kant, *Crítica de la Razón Pura*, 113.

reales en la sustancia real. En Kant, la sustancia real no existe como tal, aunque sí su consideración teórica. En concreto, para Kant, la sustancia es un concepto puro derivado de la categoría relación, donde también aparecen los accidentes. Aquí nota otra incoherencia: si los accidentes los pensamos dentro de la relación (un accidente) tenemos una reduplicación. Pero, si en la relación solo consideramos el accidente desde el punto de vista de la relación, entonces ¿dónde se encuentra la sustancia en el cuadro de las categorías fundamentales de Kant? No aparece. La sustancia en Kant es problemática porque no tiene un correlato en la realidad: esto se refleja en el cuadro de las categorías al aparecer en un segundo plano.

Este planteamiento de las categorías que propone Kant es, para mí, un claro ejemplo de confusión de la vía general y la vía racional. Kant piensa la vía racional (sujeto, accidentes y fundamento) con ideas generales. Para Kant, las categorías son las representaciones más generales que pueden unificar lo sensible. Kant ha realizado un gran esfuerzo sistemático para traspasar todo lo real al plano de la generalización. No le quedaba más remedio porque partía del supuesto de la ignorancia total acerca de lo que pueda ser la realidad en sí.

## 4. Conclusiones

Ahora exponemos los puntos en los que observamos un cierto progreso en el ejercicio de la negación. No vamos a repetir las aportaciones similares a las que hemos visto en las anteriores etapas de la filosofía. De alguna manera, todos los filósofos en la modernidad conocen la generalización aunque haya grandes diferencias entre ellos. Solo Locke plantea la generalización de un modo similar al que lo hizo Ockham. En rasgos generales, Locke, Hume y Kant hacen un mayor uso de la generalización, mientras que Descartes, Espinosa y, sobre todo, Fichte y Hegel, hacen un uso más intenso de la negación.

3. La cuestión de las mononotas fue propuesta por Descartes, quien le imprimió un mayor impulso para el desarrollo de un método más preciso. Descartes relacionó estas mononotas con la certeza y la evidencia que nos dan un criterio subjetivo para decidir sobre la verdad del conocimiento. Esta certeza se obtenía al finalizar el análisis por repetición del contenido. Si divido la extensión, los elementos que surgen son nuevamente la extensión. Para mí, estos

análisis son realizados con la imaginación, aparte de la generalización y, por ello, Descartes unifica la generalización doblemente con la imaginación. Pero hay un error más importante que quiero recordar aquí por sus consecuencias. Descartes llega a decir que estas mononotas son la verdadera naturaleza de la realidad. La figura y la extensión son los verdaderos atributos de lo físico. Esta afirmación empuja a unificar las sustancias con los objetos generales poniendo, estos últimos, en un plano que no les corresponde, que es lo real sustancial. En este paso dado por Descartes no veo un progreso de la generalización sino, más bien, una confusión que añade más dificultad a la hora de poder reconocer los objetos generales.

4. En Malebranche he considerado la indeterminación desde la generalización y desde la imaginación. Conviene analizar las cuestiones desde todos los ángulos posibles. Para mí es muy clara la indeterminación de los objetos generales. Animal es indeterminado porque puede ser tanto perro como gato, pero la indeterminación también aparece en la imaginación de forma independiente de la generalización. La imaginación es una facultad proporcional. Cuando imagino un círculo, este no tiene ninguna medida, ni grande ni pequeña. Si quiero dar al círculo un radio determinado, lo tengo que sacar fuera de la imaginación. Sí que puedo imaginar dos círculos y que uno de ellos sea más grande que el otro, pero siempre como proporciones. El círculo imaginado no es el objeto general círculo. Este objeto lo obtenemos al considerar diversos círculos reales. Desde luego, creo que tiene mayor interés la consideración del círculo en la imaginación que en la generalización. En cualquier caso, es conveniente distinguir la indeterminación de ambas operaciones. La indeterminación de la generalización es la que tienen los objetos generales que pueden ser aplicados a diferentes casos y la indeterminación de la imaginación es la proporcionalidad de los objetos, su falta de medidas concretas que le da a esos objetos el carácter de esquema.

5. En Locke aparece nuevamente el problema de la definición. Para Locke, definir es enunciar unas palabras distintas a lo definido (no sinónimas) que explican lo definido. Esto le lleva a reconocer que hay términos que no son definibles por su simplicidad. Si esos términos son simples no hay nada que los defina porque acompañarían a aquello que estamos definiendo en contra de su simplicidad. Acerca de la definición en la generalización, ya he dicho que

la definición, en este nivel, es una descripción que remite a lo definido. Aquí también encontramos realidades que no son definibles (con la generalización). ¿Cómo definimos un color concreto, el rojo o el verde; o un sonido? Al nivel de los sentidos externos, las descripciones no definen nada: rojo es lo rojo. Esto no es ninguna definición. Aquí, más que definir, asociamos un nombre a cada color y cuando recordamos esa asociación, nos podemos entender a través de esos términos. Tal vez, si un color es mezcla de otros dos, se pueda definir como una combinación de esos colores, por ejemplo, el verde es una mezcla de azul y de amarillo. Pero, aunque esto lo podamos comunicar con palabras, creo que es obvio que si solo conocemos esta definición nunca seríamos capaces de identificar el color verde. En el nivel del sensorio común las cosas cambian un poco. Al menos podemos definir el color como el objeto propio de la vista. Este pequeño ascenso nos pone en la suficiente altura como para ser capaces de encontrar una expresión que defina el color. En este caso, la vista hace de referencia que permite definir el color. Tal vez nos pueda entrar la tentación de identificar el objeto propio con el género y la vista con la diferencia específica, pero las correspondencias no encajan. Aceptamos que la vista se pueda entender como una diferencia específica, pero ¿es el objeto propio de un sentido un género o el objeto propio lo obtenemos generalizando desde la vista, oído, etc.? No me lo parece. Más bien pienso que en este nivel no es posible una descripción generalizante. En el nivel de la imaginación, podemos definir un círculo como una figura que tiene sus puntos a una distancia constante respecto a un centro. Esta definición cuadra mejor con la definición según el género y la especie, pero tal vez tampoco sea posible encontrar este tipo de definición para las imágenes puras del tiempo y del espacio.

7. Un último punto en Locke es la clasificación. A lo largo de este trabajo he insistido en que la clasificación es un aspecto de la generalización. Por ello me agrada ver que Locke está de acuerdo con mi postura. Locke percibe que las clasificaciones son rígidas y como muertas, sobre todo en comparación con lo vivo en la naturaleza y, por tanto, no se adaptan correctamente con las nociones físicas. Dentro de la clasificación, Locke introduce la noción de clase que equipara a la especie de la filosofía clásica. Para mí, la noción de clase se corresponde con la noción matemática de conjunto. Podemos hablar del objeto general animal y también podemos definir el conjunto de los animales

como aquel cuyos elementos son el de ser vivientes sensibles. En este caso, la imagen a la que apunta el objeto general es la propiedad que define el conjunto. Y ¿qué pasa con los conjuntos definidos por los elementos A y B? Este conjunto no se basa en la semejanza. En principio, A y B no tienen por qué tener nada en común. Pero, aunque efectivamente falte la semejanza, esa ausencia es suplida por la propia relación del conjunto. El conjunto hace las veces de la generalización. Por ello, se dice que estos conjuntos son definidos por sus relatos. En este tipo de conjuntos, la generalización no está presente por la semejanza sino como el conector que relaciona los elementos. Considerados A y B al margen de (un conector) la generalización, estos no podrían ser definidos como un conjunto. Por tanto, creo que los conjuntos se pueden describir como objetos generales vistos desde los casos particulares.

8. En Kant encontramos una primera cuestión de interés en el modo de enfocar la imaginación. Para Kant, el conocimiento sensible se da con dos elementos heterogéneos, el contenido sensible que viene aportado por la realidad exterior y las intuiciones del espacio y tiempo que ordenan el material sensible. No conocemos directamente lo sensible, sino que conocemos lo sensible a través de la imaginación que ordena el contenido. A este tipo de imaginación lo hemos llamado constituyente por constituir su objeto conocido. Nosotros, en contra, postulamos una imaginación que denominamos reobjetivante porque reobjetiva los sensibles que le suministran los sentidos. Afirmo la superioridad de la reobjetivación sobre la constitución porque esta última se agota en presentar la imagen sensible, mientras que la primera está libre para actuar (reobjetivar) la imagen sensible de los sentidos. La imaginación reobjetivante tiene la capacidad de producir nuevas imágenes a base de modificar otras anteriores. La imaginación constituyente que propone Kant es sumamente rígida. Tal vez Kant propone este tipo de imaginación porque tiene como fondo de su investigación la ciencia. Para mí, la imaginación es una facultad elástica porque puede modificar los objetos sensibles de los sentidos y los objetos producidos por la propia imaginación, de acuerdo a su propio modo de funcionar.

9. También, acerca de la imaginación en Kant, está el hallazgo de las intuiciones puras del espacio y del tiempo. Para mí se trata de un avance importante en la filosofía. Hasta ahora, el espacio y el tiempo eran considerados solo desde su perspectiva física. Kant hace una revolución al poner el espacio y el

tiempo en la imaginación. Nosotros no aceptamos que el espacio y el tiempo sean solo imaginativos, ya que también tienen su espacio en los sentidos externos y en la realidad física, pero estamos de acuerdo con Kant en la consideración imaginativa del espacio y del tiempo. Para Kant, el contenido sensible es ordenado de acuerdo a estas intuiciones puras del espacio y del tiempo, cosa que no acepto. Kant propone que el espacio configura la exterioridad mientras que el tiempo configura la interioridad, por ello el tiempo no tiene determinación. En Kant, esta falta de determinación es complementada con su apuntar hacia dentro. Además, para Kant, el espacio está constituido por el tiempo; aquí es indudable el carácter jerárquico superior del tiempo sobre el espacio. Para mí, el espacio y tiempo de la imaginación pueden ser considerados de forma independiente, entre sí y con respecto a las imágenes. En la falta de determinación del tiempo he advertido que imaginamos el tiempo por medio de actos de la imaginación sin ningún tipo de contenido. Este tipo de actos está en la base de los ritmos. Por otra parte, el espacio no puede ser imaginado sin contenido. Lo mínimo para imaginar el espacio es hacerlo sobre un fondo homogéneo. Ver que la independencia del espacio y tiempo entre sí reside en que se pueden ejercer de manera independiente, es decir, no establezco que el espacio se imagina exclusivamente a través del tiempo, aunque admito que al trazar (en la imaginación) un círculo en el espacio se haga temporalmente (dependiente del tiempo imaginativo).



# **Capítulo 8. Sugerencias a la filosofía clásica desde la negación**

La filosofía clásica, según lo que hemos ido viendo, no ha detectado con la suficiente nitidez la negación. Su uso dentro de esta tradición es innegable, como se ha mostrado a lo largo de este trabajo, pero no han sido capaces de distinguirla de la vía racional, lo cual ha ocasionado, desde la teoría de la generalización que propongo, confusiones que han tenido una gran influencia en la filosofía posterior. En este capítulo presento unos cuantos ejemplos significativos que nos permitan hacernos cargo de estas insuficiencias.

## **1. Limitaciones del uso de la generalización en Platón**

Platón es el primer filósofo del cual tenemos un desarrollo bastante sistemático de la filosofía. Como ya hemos visto en los capítulos 2 y 3, el uso de la generalización en la filosofía griega ha sido muy amplio, precisamente, por las posibilidades de estructuración que ofrece esta operación. En Platón, me parece que utiliza la generalización de forma incorrecta en la noción de participación. También presento en Platón una cuestión que conviene resaltar, especialmente por el objetivo de esta investigación, que es la confusión de los objetos abstractos y de los objetos generales (que tiene su origen en Platón). Por último, expondré un apartado a la clasificación de la realidad que manifiesta el esfuerzo de Platón por entender reflexivamente toda la realidad.

## 1.1 La noción de la participación

Una noción clave en la filosofía que se inicia en Platón es la noción de participación. En los escritos de juventud ya se encuentra la participación en estrecha unión con la existencia de las ideas. Esta participación es fruto de la misma unificación de los casos múltiples. ¿Por qué este hecho es justo? Porque participa de la justicia. En este sentido, la participación viene a ser una distribución de una cierta realidad, en principio única y superior, sobre otras de menor rango y plurales. La generalización puede parecer una distribución de una noción, pero no lo es porque se genera en sentido contrario, de lo plural al unificador, y el unificador no da nada, sino que permite simplificar lo múltiple de acuerdo a un criterio de semejanza.

La participación es expuesta en el *Parménides* donde trata de resolver el problema del uno múltiple. Desde la teoría de las formas, Platón quiere resolver el problema de la comunicación de las formas por medio de la participación (de las formas). La realidad es una y múltiple porque participan de la unidad y de la multiplicidad. “Y si todas las cosas toman parte de estas dos, que son contrarias, y es posible que, por participar de ambas, las mismas cosas sean tanto semejantes como desemejantes a sí mismas...”<sup>1</sup>. La participación de las formas es uno de los intentos fallidos de Platón para conciliar la unidad con la multiplicidad. Aquí Platón pretende predicar unas formas (la semejanza y la desemejanza) sobre la realidad. Luego cuando Aristóteles desarrolle su teoría del juicio, afirmará que no es posible predicar todo de todo, sino solo los accidentes respecto de las sustancias. La participación es un modo de buscar la compatibilidad entre las ideas generales, algo que no admiten, como se ve en el diálogo, porque supone forzar la intencionalidad de los objetos generales sobre otros objetos generales. No es posible que el objeto ‘planta’ participe del objeto ‘animal’ o que se comuniquen parte de su esencia. Las plantas no versan sobre los animales, ni los animales sobre las plantas, sino las plantas sobre rosas, claveles, etc., y los animales sobre gatos, perros, etc. Sí que es posible una nueva generalización, el objeto general ‘ser vivo’ que unifica las plantas con los

<sup>1</sup> Platón, *Parménides*, 129a.

animales, pero esta unificación es un nuevo objeto general más amplio y no un compartir la animalidad con la vegetación.

El tema de la participación va a tener relevancia respecto del ser. Ya Platón se cuestiona, por ejemplo, como es la relación entre el ser y el uno. Platón se plantea una unificación de dos nociones que pugnan por la prioridad absoluta: el ser y la unidad. El ser tiene todo el prestigio que le ha conferido Parménides y al que parece reducirse la filosofía, mientras que la unidad es, sin embargo, el término último del proceso de unificación, que a su vez nace también de Parménides (el ser es uno). La participación se torna en Platón un proyecto imposible porque una unidad monolítica, a modo del átomo democrito, no puede ser principio de una pluralidad. Si la unidad participa en varios, entonces se reparte y se rompe su unidad. Recordemos que el *Parménides* es un diálogo aporético en el sentido de que no culmina. Al final del diálogo, Parménides rebate a Sócrates en su intento de superar la dificultad de la unificación de la unidad-multiplicidad utilizando su teoría de las ideas.

Platón quiere conocer las causas y hace de la participación una causa, en concreto la causa ejemplar. Por ejemplo, dice que la causa de que algo sea mayor que otro no es otra cosa que la grandeza. La participación en la grandeza es la causa de que haya realidades más grandes o pequeñas que otras. La participación tiene una clara intencionalidad metafísica que se percibe al ligarlo a su teoría de las ideas. De hecho, la participación es un intento, por parte de Platón, de resolver la incomunicación de las formas ideales, lo cual es un verdadero problema cuando se trata de compatibilizar ideas como el ser, la unidad, etc. Desde la teoría de la generalización aquí expuesta, la participación como conector de ideas está completamente rechazada.

“Por otro lado al hablar de «participación», Platón se limitó a un cambio de palabra: en efecto, si los Pitagóricos dicen que las cosas que son existen por *imitación* de los números, aquel dice, cambiando la palabra, que existen por *participación*. Y tienen, ciertamente, en común el haber dejado de lado la investigación acerca de que pueda ser la participación o imitación de las Formas”<sup>2</sup>. Aristóteles ya critica la participación de Platón. En este caso señala que es una noción que, aunque sirva para explicar la relación entre las formas, no

<sup>2</sup> Aristóteles, *Metafísica*, I, 6, 987b10-15.

tiene contenido en sí misma y que, por tanto, Platón no ha explicado el sentido de este concepto. “A causa de este problema, unos hablan de «participación», y luego no encuentran solución al problema de cuál es la causa de la participación y qué es participar”<sup>3</sup>. Es un reproche simple pero contundente.

### 1.3 La confusión de abstractos y objetos generales en la definición

El tema de la definición en Platón es el tema del saber. Yo conozco un objeto o una cosa cuando conozco su definición. El problema de la definición en Platón es una cuestión metódica, en tanto que la generalización no sirve para hallar la esencia de las cosas pues al tener que partir de abstractos, no puede hacer más que describirlas. También podemos decir que la definición a nivel de la generalización no alcanza más que la descripción de la semejanza. Esta descripción hace que haya una dificultad para distinguir en ocasiones el abstracto del objeto general. Pongamos, por ejemplo, el caso de un gato. Como tal, el gato es un abstracto, pero siempre y cuando me esté refiriendo a un gato en concreto. Sin embargo, también cabe la noción general de gato distinta del abstracto. Esta noción procede de conocer diferentes gatos y observar que tienen unas características comunes: cuatro patas, cara redonda, etc.; teniendo en cuenta que el objeto general lo puedo obtener de diversos rasgos (los que me llamen más la atención), esto confiere a los objetos generales un carácter subjetivo. En la ciencia, la definición trata de encontrar los rasgos específicos que definan los objetos clasificados como especies para que no haya interferencias con otras especies. Por ello, la ciencia busca los rasgos que abarcan más dominio, para ir luego delimitando como especies, subespecies a través de otros rasgos específicos que acotan lo que se quiere cazar. Saber cuáles son los rasgos óptimos para la definición de las especies no es sencillo como se puede comprobar en algunos campos de la ciencia como la biología donde la taxonomía tiene un papel importante.

En un texto en el *Teeteto*, se cruzan las dos formas de definición que Platón utiliza en sus investigaciones: la diferencia propia de los abstractos y la semejanza propia de los objetos generales. Esto se complica por dos cuestiones: la primera es que la generalización puede versar sobre otros objetos generales.

<sup>3</sup> Aristóteles, *Metafísica*, VIII, 6, 1045b5-10.

En estos casos, la semejanza del objeto general que deviene un caso del objeto general superior, se convierte en una diferencia y funciona a modo de abstracto. Sería la noción de especie que maneja Platón. La segunda es que la diferencia de los abstractos es continuada en la vía de la razón, la primera operación de la vía racional que explicita la diferencia del abstracto. Con ello quiero decir que en torno a la diferencia se juntan y confunden operaciones distintas que tienen una diferente intención de realidad.

Para ver con más detalle la confusión entre los abstractos y las generalizaciones, tomemos un ejemplo concreto. En principio ya he dicho que gato es un abstracto que se diferencia del objeto general animal: todo gato es animal pero no todo animal es gato. Así estarían perfectamente definidos los objetos sin posibilidad de equivocidad. Sin embargo, añadimos que esta diferencia no es tan nítida porque gato puede ser tomado como un abstracto o también como un objeto general. ¿En qué se diferencian el gato abstracto del general? En que el gato abstracto es siempre referente a un gato real el cual conocemos con sus determinaciones directas, mientras que el gato general es el objeto que obtenemos al comparar todos los casos de gato que hemos conocido, y hallar su semejanza. Se puede decir que el abstracto gato es más próximo a lo real que el objeto general gato, y que el objeto general siempre se obtiene por comparación de dos o más abstractos, mientras que el abstracto siempre parte de una única imagen sensible sin referencia a otras imágenes. También se puede añadir que la noción común de gato que manejamos ordinariamente es un objeto general y no un abstracto. En principio, cualquier definición, por ejemplo, la de gato, es realizada desde la generalización por medio de comparaciones.

En esta misma dirección tenemos un texto de Plotino, seguidor de las teorías platónicas, donde también se verifica esta confusión. Ya lo vimos en el capítulo 3: “Porque aunque difieran entre sí, cuando se predica de ellas un mismo atributo, nada impide, es verdad, que dicho atributo esté presente en su Esencia; no obstante, es posible abstraerlo mentalmente como abstraemos el de «animal» en el caso del hombre y del caballo o el de «calor» en el del fuego y el agua, en el primer caso como género, en el segundo como presente en el uno a título primario y en la otra a título secundario. De lo contrario, cada uno de esos dos atributos, o cada atributo, se predicaría como bien en sentido

equívoco”<sup>4</sup>. Aquí Plotino está usando específicamente la generalización aunque utilice el término abstracción. Señalamos que a estas alturas de la filosofía no se ha desarrollado una teoría sistemática del pensamiento y el término abstraer no tiene un sentido técnico o específico. En cualquier caso, en Plotino, abstraer significa separar, algo que va a tener éxito en la filosofía posterior. De este modo, entonces, la generalización está identificada con un sentido de la abstracción que no se admite en la presente teoría del conocimiento.

#### 1.4 Clasificación de la realidad

En Platón ya se inicia una división de la realidad que va a ser desarrollada a lo largo de la historia de la filosofía. En el *Fedón*, Platón demostrando la inmortalidad del alma propone una clasificación de los seres: “- Admitiremos entonces, ¿quieres? - dijo-, dos clases de seres, la una visible, la otra invisible”<sup>5</sup>. Posteriormente, esta clasificación será mejorada por Aristóteles con una clara intención metafísica; sin embargo, denunciamos que esta clasificación está realizada por medio de operaciones generales, las cuales están al margen de las cuestiones metafísicas.

La clasificación es una nota perteneciente a la generalización. Toda clasificación es una unificación en la que se reparte el unificador en unos cuantos casos en los que se distribuye. La clasificación de realidades sensibles tiene su valor cuando se acierta con el criterio de distribución, pero en las realidades no sensibles cualquier clasificación es arbitraria. Para hacer una clasificación de lo no sensible, hay que definir esa realidad como si fuera un abstracto, con sus correspondientes notas, pero al no ser sensible, no se puede fijar de manera unívoca esa clasificación. Además, variaciones en la noción de esa realidad pueden llevar a un desajuste en la clasificación de la cual depende.

La clasificación de los seres en visibles e invisibles es básica y está presente en muchos filósofos posteriores a Platón. Desde mi postura, es posible hacer esta clasificación con un sentido real, siempre y cuando, no se le trate de dar un alcance metafísico. La metafísica no debe comenzar con una clasificación

<sup>4</sup> Plotino, *Enéadas V, VI*, Gredos, Madrid 1998, VI, 7, 18, 30-40.

<sup>5</sup> Platón, *Diálogos Vol. III, Fedón*, Gredos, Madrid 1988, 79a.

porque en ese momento ya ha perdido (supuesto) su objeto más propio que es el ser.

## 2. Las limitaciones en Aristóteles

Ahora proponemos las limitaciones que ha llevado el uso inconsciente de la generalización en la filosofía de Aristóteles. Desde nuestro punto de vista, la confusión de mayor interés es la del juicio con la generalización por la que se intercambian nociones físicas con nociones lógicas.

### 2.1 La confusión del juicio con la generalización

Un tema importante en Aristóteles es el juicio, el cual es un elemento clave en la teoría de la sustancia y de los accidentes. En este apartado queremos mostrar que Aristóteles no distingue correctamente entre los juicios y las generalizaciones, usando unas y otras como si fueran equivalentes.

Aristóteles, en un texto de *Analíticos segundos*, hace una distinción entre los juicios en los que se predicen accidentes, y los que se predicen de cualidades entitativas. Las cualidades entitativas son las determinaciones de los objetos generales como, por ejemplo, de hombre ser determinado por la cualidad animal. Para Aristóteles se trata de una propiedad entitativa, mientras que para la teoría de la generalización es una determinación segunda obtenida al descubrir la semejanza de un hombre con un perro, un gato, etc.

Se puede decir que Aristóteles es el descubridor de las proposiciones y, más específicamente, de los juicios, pero al no detectar suficientemente la generalización, confunde los juicios con las generalizaciones. Para Aristóteles, las proposiciones ‘el gato es blanco’ y ‘el gato es un animal’ son dos juicios en los cuales, en ambos casos, el sujeto es gato, mientras que el predicado es en un caso blanco y en otro animal. Desde la teoría de la generalidad, la segunda proposición es una generalización y no un juicio. En ‘el gato es un animal’, gato no hace las veces de sujeto sino de caso de animal. Ya hemos dicho que el objeto general animal se genera al comparar la semejanza de perro y gato. La proposición ‘el gato es un animal’ es una vuelta reflexiva al caso gato desde el objeto general animal. Esta proposición es equivalente a esta otra ‘el gato es un caso de animal’. Obsérvese, por otro lado, que no tiene ningún sentido decir

‘el gato es un caso de blanco’ porque los juicios no se forman a base de casos, ni por semejanzas, sino por conexión del sujeto con los accidentes. En la generalización no hay sujeto ni accidentes, sino casos y semejanzas. Esto plantea la cuestión del ‘es’, tanto en los juicios como en las generalizaciones. En el juicio, se ha propuesto en el capítulo 3 que, tal como lo plantea Aristóteles, el ‘es’ es un conector entre el sujeto y los accidentes. En la generalización, de acuerdo con Polo, ‘es’ tiene un valor de igualdad. El ejemplo anterior también se puede reescribir como ‘el gato es igual a un animal’. Señalamos nuevamente que tampoco se podría decir ‘el gato es igual a un blanco’. Blanco y gato son heterogéneos, uno sujeto y otro accidente, y los accidentes no pueden hacer las veces de sujeto. Gato y animal también son heterogéneos y tampoco es correcto decir que gato sea igual a animal. En la generalización la igualdad proviene por la homogeneización que realiza la negación para obtener el objeto general animal. Realmente, habría que decir que gato, como caso de animal, es igual a perro, como caso de animal. La igualdad se da en el nivel de los casos. O también, reescribiendo la anterior proposición, ‘el gato es igual a un animal como caso’. La igualdad bascula sobre el conector del objeto general. En el juicio, esta igualdad está totalmente fuera de lugar.

Matizamos en Aristóteles que, de alguna manera, entrevé la distinción y dice que los predicados se clasifican en los que tienen entidad (por ejemplo animal) y los que no lo tienen (los accidentes). Aristóteles observa esta diferencia en los predicados, pero no puede profundizar porque no desarrolla más su teoría del conocimiento. Aristóteles no ve con suficiente nitidez las operaciones mentales, salvo el juicio que, sin embargo, no lo destaca frente al universal. Luego, para Aristóteles, todo el resto de actos de conocer son, en general, pensar, los cuales pueden ser asimilados a la abstracción a modo de separación de la forma de la materia.

También se puede añadir que, una vez perdida la intencionalidad propia del juicio o de la generalización, si solo nos quedamos con las proposiciones ‘gato es animal’ y ‘gato es blanco’ es imposible distinguir el valor de la cópula ‘es’ que queda como un mero conector de objetos (que suelen ser designados como objetos abstractos o conceptos). Por esto me parece que, desde una perspectiva lingüística o proposicional, es imposible distinguir las diferencias que contienen ambos tipos de proposiciones.

## 2.2.4 Balance de lo físico y lo mental en Aristóteles

Acabamos dando un balance global de la intención de realidad y mental en Aristóteles, quien es un filósofo realista, pero que al mismo tiempo ha puesto las bases de la lógica. En Aristóteles no he observado que haya una separación neta de lo físico y de lo mental, aunque me parece patente que en su filosofía hay una clara intención hacia la realidad. En principio, las esencias y las entidades están en el orden de lo real pero, sin embargo, ya hemos visto que las entidades segundas son objetos generales en el ámbito del pensamiento. Además, en Aristóteles también aparece lo singular que puede ser tanto lo físico como el caso particular de los objetos generales. Aristóteles dice: “De estos argumentos se concluye que cada realidad singular y su esencia son una y la misma cosa, y no accidentalmente, y que conocer una realidad singular no es sino conocer su esencia, de modo que incluso por inducción <se muestra> que ambas son una misma cosa”<sup>6</sup>. Esto es el resultado de la polémica con Platón para quien la esencia es la forma ideal, y quien une la esencia a lo real. Aristóteles rechaza la forma ideal y devuelve la esencia a la entidad porque no puede estar en otro lado. No debemos olvidar que Platón ha generado una idea (mental) que tiene más realidad (ser) que los objetos empíricos (constante movimiento). Aristóteles rectifica el planteamiento platónico: “Por lo demás, a la esencia la denomino «entidad sin materia»<sup>7</sup>, pero mantiene el carácter esencial de las Formas platónicas. Estas esencias ahora se debaten entre su posición física y su carácter ideal (esencial) heredado de Platón.

Es claro que Aristóteles hace una articulación consciente de la realidad que se basa en una pluralidad. La realidad parmenídea deja paso a una pluralidad de realidades que pueden ser alcanzadas desde ciertas perspectivas o elementos. Las causas son esos elementos. En el caso de la esencia, se trata de la entidad pero sin la materia (también habría que añadir sin eficiencia ni finalidad). Aristóteles, también, hablando de la generación, dice que esta procede de la materia, no de la privación. La materia es también una solución del problema del no-ser en el movimiento (¿cómo es posible que de lo no blanco surja el blanco?), ya que la materia es donde inhieren las determinaciones.

<sup>6</sup> Aristóteles, *Metafísica*, VII, 6, 1031b15-25.

<sup>7</sup> Aristóteles, *Metafísica*, VII, 7, 1032b10-15.

Aristóteles, además, explica la generación como la producción de la forma específica en la materia: “Conque es evidente que no es necesario en absoluto establecer una Forma como paradigma (y, desde luego, uno las buscaría sobre todo para las realidades naturales, ya que éstas son las entidades por excelencia), sino que basta con que el generante actúe y sea causa de la forma específica en la materia. Y el todo <resultante> es tal forma específica en estas carnes y huesos, Calias y Sócrates, que se diversifican por la materia (pues es diversa), pero que son lo mismo por la forma específica (pues la forma específica es indivisible)”<sup>8</sup>. Aristóteles explica de este modo la unidad y pluralidad que surge en Platón: la forma específica es indivisible y proporciona la unidad a la entidad. Sin embargo, esta forma específica se plasma en la materia que es la causa de la diversidad de los entes. Así la teoría causal de Aristóteles explica satisfactoriamente la esencia, la pluralidad y el movimiento. Sin embargo, en dicha teoría causal está comprometido el alcance real de su planteamiento. ¿Qué es la esencia? Según el primer texto citado, es lo que conecta con la definición (generalización), es decir, con la Forma esencial de Platón como idea. Es cierto que Aristóteles rectifica la posición de las Formas platónicas del *Ouranos* al intelecto, pero al mismo tiempo recoge la noción de esencia platónica, que desde mi punto de vista se basa en la generalización, y la sitúa en el ente real.

¿Es Aristóteles un filósofo realista? Para mí no hay ninguna duda de la respuesta afirmativa de esta pregunta, pero a la vez observo numerosos elementos reflexivos que se mezclan en sus planteamientos metafísicos y físicos. Por ello, a nosotros nos cuesta mucho esfuerzo deslindar lo real extramental de lo mental en Aristóteles y, por eso, tampoco me extraña el peso que tiene la lógica en su metafísica y en su física.

### 3. Las limitaciones de Santo Tomás

A lo largo del estudio de Santo Tomás hemos visto que hace un uso de la generalización inadecuado que da lugar a diversas confusiones, muchas de las cuales ya fueron indicadas en el capítulo 4. Aquí se muestran otros temas que nos parecen lastrados por la generalización.

<sup>8</sup> Aristóteles, *Metafísica*, VII, 8, 1034a1-10.

### 3.2 La ausencia de la abstracción

Durante la lectura de las obras de Santo Tomás fue surgiendo una deficiencia insospechada y curiosa, por el ingente número de veces que aparece la palabra abstracción, y es que la abstracción está ausente en las operaciones intelectuales tal como Santo Tomás las distingue. Evidentemente se trata de una ausencia de la abstracción de acuerdo a como la he presentado en este trabajo. Para mí, lo que Santo Tomás llama abstracción, digo que es la generalización, cosa que ya he ido apuntando en el apartado sobre Santo Tomás en el capítulo 4. De acuerdo a la confusión de la abstracción y la generalización que hemos visto en este mismo capítulo en las limitaciones en Platón, conviene mostrar esta insuficiencia que, a la fin, independientemente de la terminología, significa que Santo Tomás se salta una operación intelectual, en concreto, la primera.

Primero muestro cómo, para Santo Tomás, el conocimiento empieza por lo sensible. Luego, dado que para Santo Tomás conocer es prácticamente generalizar, veremos cómo Santo Tomás acepta la dependencia de la sensibilidad por parte de la generalización.

Respecto al comienzo del conocimiento, haciendo referencia a cómo conocemos a Dios. “Porque el entendimiento humano no puede llegar naturalmente hasta su sustancia, ya que nuestro conocimiento en esta vida tiene su origen en los sentidos y, por lo tanto, lo que no cae bajo la actuación del sentido no puede ser captado por el entendimiento humano, a no ser en tanto deducido de lo sensible”<sup>9</sup>. Santo Tomás acepta, siguiendo en esto a Aristóteles, que el conocimiento empieza por lo sensible, y llega a puntualizar que por los sentidos. En este otro texto “En efecto, en esta vida, nuestro entendimiento nada entiende sin fantasma, el cual es respecto al entendimiento posible, por el cual entendemos, lo que son los colores respecto a la vista, como se vio por lo que tratamos en el libro segundo”<sup>10</sup>, en el cual insiste en la necesidad del fantasma, la imagen elaborada por la imaginación, para que el entendimiento se eleve al conocimiento. Hay otro texto donde también se reconoce la dependencia de lo intelectual respecto de lo sensible: “Lo cual se esclarece por no darse en las

<sup>9</sup> Santo Tomás, *Suma contra gentiles I*, BAC, Madrid 1967, I, 3, 100. En adelante Sto. Tomás, *C. G. I*.

<sup>10</sup> Sto. Tomás, *C. G. II*, III, 41, 183.

sustancias separadas entendimiento agente y posible sino equívocamente, los cuales se encuentran en el alma intelectiva para recibir su conocimiento intelectual de lo sensible; pues el entendimiento agente hace que las especies abstractas de lo sensible sean actualmente inteligibles, ya que el posible está en potencia para conocerlas”<sup>11</sup>. El juego entre el entendimiento agente y el entendimiento posible se hace por medio de las especies sensibles: el entendimiento agente eleva las especies sensibles a inteligibles y se las proporciona al entendimiento posible.

Otro punto que Santo Tomás afirma es que el conocimiento de lo singular es sensible. Hay varios textos donde se relaciona el conocimiento sensible a lo singular y el conocimiento intelectual a lo universal: conocida intelectualmente. En otro texto: “A LO PRIMERO, por tanto, debe decirse que nuestro intelecto conoce en la vida presente a través de las especies recibidas de las cosas, que son abstractas de la materia y de todas las condiciones de ésta; y por esto, no puede conocer los singulares de los cuales es principio la materia, sino sólo los universales. Pero el intelecto del alma separada posee formas infusas, a través de las cuales puede conocer los singulares por la razón ya expresada”<sup>12</sup>. Señalo la imposibilidad del entendimiento de conocer lo singular por la materia que se lo impide: el entendimiento, al deshacerse de la materia, lo convierte en inmaterial y universal. Santo Tomás, en otro lugar, llega a distinguir el singular de lo universal, y explica que la reunión de los universales no hace un singular porque siempre es posible que convengan a varios, mientras que el singular como tal tiene que ser único. Paralelamente a esta afirmación de Santo Tomás, puedo afirmar que varios objetos generales nunca hacen un abstracto. El objeto general puede sacar a la luz notas de los abstractos, pero el abstracto no es una suma de notas (separadas), sino las notas como diferencia pensada del objeto al que apunta.

No obstante a todo lo anterior, hay algunos textos que apuntan a la abstracción (según nosotros), aunque los encontramos demasiado débiles frente a los textos que ya hemos propuesto: “Hay una facultad cognoscitiva que es acto de un órgano corporal, y es el *sentido*. Por eso, el objeto de cualquier potencia

<sup>11</sup> Sto. Tomás, *C. G. I, II*, 96, 733.

<sup>12</sup> Sto. Tomás, *Sobre el alma*, 20, ad 1, 253-254.

sensitiva es la forma en cuanto presente en la materia corporal. Como dicha materia es principio de individuación, las potencias de la parte sensitiva sólo conocen realidades concretas. Pero conocer lo que está en una materia individual y no tal como está en dicha materia, es abstraer la forma de la materia individual representada en las imágenes. De este modo, es necesario afirmar que nuestro entendimiento conoce las realidades materiales abstrayendo de las imágenes”<sup>13</sup>. Ciertamente comienza afirmando la necesidad de los sentidos para poder conocer la materia corporal, pero acaba diciendo que conocer es ‘abstraer la forma de la materia individual representada en las imágenes’: esto es la abstracción de la que vengo hablando, la cual desmaterializa la imagen sensible hasta dar lugar a la especie inteligible. Nosotros, sin embargo, interpretamos de modo diferente esta especie inteligible. Si para Santo Tomás se caracteriza por ser universal a la vez que inmaterial, acepto la inmaterialidad, pero afirmo que no aparece lo universal ni la semejanza, sino una intencionalidad hacia la diferencia que está presente en el individuo real.

Hay otro lugar donde Santo Tomás reconoce la posibilidad del conocimiento intelectual del singular, aunque sea de una forma indirecta por medio de una reflexión. En Santo Tomás, el conocimiento sensible se distingue tajantemente del conocimiento intelectual, y la barrera entre ambos conocimientos son la imagen por parte de lo sensible, y lo universal por parte de lo intelectual. Ciertamente la frontera de la imagen es muy clara, mientras que la frontera de lo universal o de lo inmaterial puede resultar más discutible. Santo Tomás intuye un conocimiento intelectual de lo singular, pero a través de un rodeo porque lo intelectual es universal por su propia naturaleza. Pero, a pesar de ello, Santo Tomás ve que el intelecto, desde el universal, puede volverse otra vez a la imagen sensible, especie desde la que el intelecto agente obtiene la especie inteligible, y lograr así un conocimiento intelectual de lo singular. Desde mi teoría del conocimiento habría que decir que, en vez de lo universal, el abstracto es una diferencia que apunta a la imagen sensible desde la cual ha sido obtenida. Para mí, lo que Santo Tomás llama reflexión, como en un segundo acto, digo que es la vuelta, desde la imagen sensible elevada como inteligible, a la imagen sensible, y es lo que llamo intencionalidad, siendo la inteligibilidad

<sup>13</sup> Sto. Tomás, *S. Th. I*, 85, 1, co, 774.

(la elevación) y la vuelta, un único acto. Este es uno de los textos de Santo Tomás más próximos a la abstracción, tal como la entiendo, que he encontrado.

En cualquier caso, me parece que, de manera mayoritaria y en fuentes diversas, la postura de Santo Tomás es, siguiendo a Aristóteles, que lo singular pertenece a lo sensible, mientras que lo universal a lo intelectual, como en este otro texto: “En efecto, lo mismo que el entendimiento no conoce el singular en cuanto que tal, sino según alguna razón común, por ejemplo en cuanto es hombre, o blanco, o incluso particular, pero no en tanto que es este hombre o este particular, así del mismo modo el entendimiento conoce el presente y lo pasado pero no como este presente y este pasado”<sup>14</sup>, donde es muy claro que el entendimiento no conoce este hombre como particular sino en lo que tiene de universal, el ser hombre.

Hay otro texto en el que Santo Tomás se extiende en los dos tipos de conocimiento sensible e intelectual. Santo Tomás describe con bastante detalle el modo en el que conoce el hombre. Primero, la inmaterialidad del conocimiento se basa en la naturaleza del alma que es inmaterial. Esto hace incompatible lo sensible, corporal con el alma. El alma, para poder hacerse con lo sensible, dispone de una serie de potencias: los sentidos desmaterializan la forma de los compuestos obteniendo una forma que es la especie sensible. Esta forma, el fantasma, es material y es semejante a la cosa sensible. Después viene la elevación de la especie sensible por medio del entendimiento agente en especie inteligible, en la que se transforma la semejanza sensible en una semejanza superior por ser una semejanza común a muchos.

Aquí quiero decir que esta insistencia de Santo Tomás en caracterizar la especie inteligible como semejanza es la que me hace pensar que Santo Tomás entiende el pensamiento como la posesión de objetos generales. Otro texto: “La especie inteligible es la semejanza de algún objeto entendido. Si, pues, en el entendimiento divino hay alguna especie inteligible distinta de su esencia, habría la semejanza de un objeto entendido”<sup>15</sup>. La afirmación es incontestable; o este otro: “Respecto del conocimiento de las demás, parece no se conozcan

<sup>14</sup> Sto. Tomás, *De veritate X*, 2, co, 15.

<sup>15</sup> Sto. Tomás, *C. G. I*, I, 46, 216.

en su propia esencia específica, sino sólo en su esencia común genérica, ya que todo conocimiento en el cognoscente es semejanza de lo conocido, y ellas son semejantes en ésta y diferentes en aquélla”<sup>16</sup>, en el que, además de admitir que el conocimiento es semejanza, este conocimiento es la ‘esencia común genérica’ en el que se conecta el conocimiento de una cosa con la esencia según la definición que vimos en el capítulo 4. Otro texto donde se ve que el entendimiento conoce de acuerdo a objetos generales, al margen de lo particular: “El entendimiento posible es, en cierto sentido, una potencia infinita, pues por él juzgamos las cosas infinitas en número, en cuanto por él conocemos los universales, en los que están comprendidos infinitos particulares en potencia. Luego no es el entendimiento posible una potencia corporal”<sup>17</sup>. Los objetos universales son unificadores de los particulares, que Santo Tomás los considera infinitos.

Presentamos, a continuación, un texto que tiene más interés por la traducción que por el propio contenido: “Así es que si consideramos, las imágenes mismas en su relación con el alma humana, se ve que están en potencia en cuanto a algo, o sea, en cuanto no son abstraídas de las condiciones individuantes, aun pudiendo serlo; mas en cuanto a otro aspecto están en acto en relación con el alma, o sea, en cuanto son representaciones (*similitudines*) de cosas determinadas”<sup>18</sup>. Destaco la traducción de *similitudine* que hubiera traducido por similitud o semejanza pero que en este texto ha sido traducido por representación. Este ejemplo muestra la proximidad de la representación con la semejanza. Por mi parte, no me parece correcto el uso del término representación porque tiene un sesgo sensible que Santo Tomás trata de depurar en el conocimiento intelectual. No obstante, al final, una representación es parte de una semejanza, una forma de entender el conocimiento, es decir, una posesión de una representación que hace las veces de la cosa real que se está conociendo. En mi teoría del conocimiento, esta postura no tiene lugar porque el abstracto es posesión de objeto como diferencia inteligible, y en el objeto general la

<sup>16</sup> Sto. Tomás, *C. G. I, II*, 98, 737.

<sup>17</sup> Sto. Tomás, *C. G. I, II*, 59, 564.

<sup>18</sup> Sto. Tomás, *Sobre el alma*, 5, co, 59.

semejanza no es un parecido del objeto conocido con la cosa real, sino una comparación entre objetos que obtiene lo común.

El uso de la abstracción como término para designar la operación de conocer proviene de concebir el conocimiento como la separación de la forma desde la materia, de acuerdo a la composición hilemórfica aristotélica. En Santo Tomás encuentro este texto: “Ahora bien, lo que repugna a la inteligibilidad es la materialidad; prueba de ello es que, para que las formas de las cosas materiales se hagan inteligibles en acto, deben ser abstraídas de la materia”<sup>19</sup> o este otro: “Mas las formas inteligibles recibidas de las cosas son tomadas de éstas por cierta abstracción; de donde, no conducen al conocimiento de la cosa en cuanto a aquello de lo cual se hace la abstracción, sino sólo en cuanto a lo que es abstraído. Y así, siendo las formas recibidas en nuestro intelecto desde las cosas, abstraídas de la materia y de todas las condiciones de ésta, no conducen al conocimiento de los singulares, sino sólo al de los universales”<sup>20</sup>. La incompatibilidad de la materia con la inmaterialidad del alma requiere ese separar la materia de la forma que tiene cualquier compuesto sustancial para poder convertir la forma en una especie intelígible (inmaterial). Desde mi teoría del conocimiento, aunque el conocimiento sensible sea una cierta desmaterialización de la cosa real que tiene lugar en la especie sensible, sin embargo, el conocimiento intelectual no es un paso de lo material a lo inmaterial, sino la posesión de un objeto intelectual que apunta a la imagen sensible, ya sea tanto para el abstracto como para el objeto general, algo que he estado llamando intencionalidad.

La ausencia de la abstracción en Santo Tomás, le da cierta rigidez a su teoría del conocimiento. El paso directo de lo sensible a lo intelectual le lleva a proponer por una misma vía el juicio y la generalización de tal manera que tienden a confundirse. Santo Tomás distingue, al menos, tres operaciones de conocimiento que hemos llamado abstracción formal, abstracción total y separación. Estas operaciones se distinguen por la realidad a la que alcanzan: la abstracción formal, los objetos matemáticos, la abstracción total, los objetos físicos, y la separación, los objetos metafísicos. Estas operaciones se distinguen

<sup>19</sup> Sto. Tomás, *C. G. I, II*, 75, 629-630.

<sup>20</sup> Sto. Tomás, *Sobre el alma*, 20, co, 252-253.

por lo real que conocen, pero luego, como actos de conocer, no hay ningún criterio para distinguirlos: es el paso de lo real a lo mental que impide la distinción de los actos de conocer como tales. En la teoría que propongo, los actos de conocer se distinguen primariamente por sus objetos, pero estos objetos son mentales, no reales. Los actos cognoscitivos, a través de sus objetos conocen unos campos temáticos. Esto permite distinguir los actos de conocer desde dentro del pensamiento. En mi teoría del conocimiento hay una primera operación intelectual, la abstracción, cuyo objeto no es real sino pensado, lo que permite una doble vía con actos de conocer que no se confunden. La abstracción permite una pluralidad de operaciones que nacen desde el pensamiento. Santo Tomás se salta la abstracción y los actos de conocer quedan soldados con lo real, de tal manera que no tiene interés la consideración de estos actos (de conocer) al margen de la realidad. Sin hacer referencia a la realidad estos actos son indistinguibles. Esto obliga a que la prosecución del pensamiento para desarrollar una teoría de la ética o de cualquier otra ciencia, se haga sin tener en cuenta la teoría del conocimiento. Por supuesto que tenemos ideas, pero con la teoría del conocimiento de Santo Tomás solo podemos distinguirlas dependiendo de su campo de aplicación en la realidad. En el momento que esas ideas vuelan dentro de un desarrollo teórico, la teoría del conocimiento no puede aportar lo más mínimo porque el criterio de distinción es externo (hacia la realidad) y no interno (hacia lo mental). Para algunos puede parecer una debilidad que los objetos de conocimiento sean mentales, pero esto es algo que lo admite hasta Santo Tomás. Esto obliga a tener un mayor cuidado en los criterios de distinción entre lo pensado y lo real. En este trabajo he puesto de manifiesto la insuficiencia de la distinción real ser-esencia tomista. No puedo dar más sugerencias sobre este tema porque sería adentrarse en el campo metafísico que a la generalización no le compete.



# Conclusiones

Después de este largo periplo por la historia de la filosofía, quiero sacar unas últimas conclusiones de más interés acerca de la operación de la generalización y de la negación.

## 1. La generalización en la filosofía

Comienzo haciendo una valoración general del peso que ha tenido la generalización en la filosofía a lo largo de la historia. Esto ha sido el contenido más importante de esta investigación. De toda esta amplia porción de esta obra, he observado que la generalización está presente en los mismos inicios de la filosofía, y su uso se extendió con Platón, sobre todo, a través de la definición y su método de la división. Es importante destacar que los rasgos más sobresalientes de la generalización ya están presentes en Platón, aunque en ningún momento caracterice la generalización ni la defina. Simplemente, en Platón, la generalización es usada en los temas que va exponiendo. En Aristóteles encuentro un uso similar de la generalización al que acabamos de decir con Platón, pero esta es usada de una forma más sistemática. De Aristóteles resaltamos que, aunque no sea realmente consciente de la generalización, sin embargo, al analizar el pensamiento, los rasgos que encuentra son los propios de la generalización. El problema, desde mi punto de vista, en Aristóteles, es que no distingue claramente una diversidad de actos intelectuales. Aristóteles separa, muy

acertadamente, el conocimiento sensible del inteligible, pero luego caracteriza el pensamiento como si fuera un bloque. En Plotino tenemos el primer intento de explicar el mundo de una forma total y sistemática (Plotino es más unitario que Aristóteles). En la elaboración del sistema, Plotino hace un uso extenso de la generalización, pero tampoco es consciente de esta operación como tal.

En el medievo, se hace un mayor esfuerzo por delimitar mejor el pensamiento. En Santo Tomás encuentro más perfilado el conocimiento a través de tres operaciones intelectuales, dos de las cuales son designadas con el nombre de abstracción. De ellas, he identificado lo que llamo abstracción total con la operación de la generalización. Aquí ha surgido un problema no pequeño, ya que yo también sostengo la abstracción pero como una operación distinta a la generalización. Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, propone un paso directo de lo sensible a lo inteligible universal (o general). Afirmo que entre lo sensible y lo universal media la operación de la abstracción (aquí es evidente una gran dificultad lingüística). El uso de la generalización en Santo Tomás es bastante notable, aunque inconsciente en algunas de sus nociones. Para mí, uno de los temas importantes en donde aparece la generalización en Santo Tomás ha sido la cuestión de la esencia, importante por sus implicaciones metafísicas.

Escoto es el primer filósofo de los analizados que comienza a detectar la generalización. Esto lo hace al introducir una nueva operación distinta al de la abstracción tomista, esto es, la intuición. Escoto propone el conocimiento de lo existente conectado a lo sensible por medio de la intuición, mientras deja lo pensado para la abstracción y, al desrealizar la esencia tomista, empieza a ver las propiedades de los universales como las de los objetos generales. No obstante, los géneros y las especies (los universales), todavía tienen excesivo peso óntico en Escoto. En Ockham veo al primer filósofo que detecta con más nitidez la generalización. Ockham acepta la intuición y la abstracción escotista, pero las separa aún más en relación con la existencia. La intuición es lo que versa sobre la existencia, y la abstracción es lo que no tiene que ver con la existencia. Esto le lleva a desrealizar completamente los universales y proponer su carácter puramente mental. La caracterización de los universales (objetos generales) en Ockham, me parece acertada, y es realizada de manera consciente. Me aparto de Ockham y de Escoto en su consideración de la intuición. Para mí, la intuición hay que reconducirla a la abstracción, tal como la entien-

do, que es un acto intelectual primero en el que no se conoce la existencia. Me parece desacertado conectar lo sensible con el ser (lo existente) como hacen Ockham y Escoto en la intuición. Mi abstracción es una operación intelectual que versa sobre lo sensible, pero dejando de lado el ser o la existencia. En estos términos he enfocado y resuelto la cuestión de los universales, tal como es planteada desde Ockham y Escoto.

En la modernidad tiene lugar un importante cambio de intereses respecto del medievo, que tiene gran influencia en la generalización. Por un lado, la filosofía deja de orientarse hacia la teología para convertirse en una ciencia más autónoma y, a la vez, tiende cada vez más a mirar a la ciencia, sobre todo a la experimental, a la cual llega incluso a subordinarse. En Descartes, el nuevo método elimina el interés de los universales (géneros y especies), e introduce la generalización en el interior de la sustancia. Esto complica detectar la generalización dentro de este nuevo marco porque la generalización, tal como la entiendo, es reluciente a la sustancia. Después de Descartes, encuentro dos líneas divergentes: los que parten de la sustancia, como Malebranche y Espinosa, quienes también son llamados dogmáticos, y los que comienzan su filosofía con el conocimiento, por ejemplo, Locke y Hume, también conocidos como empiristas. En los primeros, la generalización se difumina para dejar paso a la negación. Esto es posible porque la negación puede ser entendida como un separar (dejar de lado una parte) sin llegar a conectar las determinaciones separadas con los casos desde los que se obtienen. En los segundos, la generalización vuelve a resurgir hasta llegar, casi, al punto en el que lo dejó Ockham, por ejemplo, en Locke.

Finalmente, en Kant, la filosofía da un nuevo giro respecto a toda la filosofía anterior, al proponer un pensamiento genético de su propio contenido. Esto afecta positivamente a la generalización porque Kant da razón de esta operación, aunque en un marco gnoseológico muy diferente al planteado en esta investigación. Puedo decir que Kant usa la generalización desde sus obras iniciales y en todas sus temáticas. Para mí ha sido llamativo porque en los filósofos anteriores había tenido que indagar para encontrar las huellas de la generalización, pero en Kant la generalización aflora por todas partes. Esto tiene su expresión en el desarrollo de una filosofía sistemática, o el sistema como forma filosófica de una manera mucho más rigurosa que la propuesta por Plotino.

También debemos señalar en Kant que tiene lugar un importante ajuste en la imaginación de gran repercusión para la ciencia experimental. En Fichte, aunque es un discípulo directo de Kant, desaparece la generalización, y en su lugar se utiliza sistemáticamente la negación. Esto pasa porque hay una inversión en la metodología. Mientras Kant investigaba la realidad desde lo sensible hacia lo superior intelectual, Fichte desarrolla su sistema desde un primer principio intelectual hacia lo inferior sensible. En Hegel, encontramos un sistema similar al de Fichte. Ambos sistemas, el de Fichte y el de Hegel, son (sistemas) totalizantes que tratan de explicar toda la realidad, siendo la filosofía el ápice superior de la realidad desde el que se interpreta todo lo demás. Añado que, mientras en Kant, la generalización es fácil de detectar, también porque habla de ello expresamente, en Fichte y en Hegel, no es tan clara la presencia de la negación. Aunque estos autores hablen explícitamente de la negación y, en este sentido no hay problema para identificarla, sin embargo, mezclan la negación con temas metafísicos y antropológicos que le dan un sesgo diferente al que propongo, y la complican. En estos autores, la negación tiene lugar dentro de una metodología que es la dialéctica. Pero, ¿qué es la dialéctica, un método metafísico o incluso antropológico, o un método cognoscitivo?

He planteado la generalización (y la negación) como un acto del conocimiento y he tratado de depurarla de los contenidos metafísicos y antropológicos en los que la he visto mezclada. En la modernidad, no he visto que la generalización (o la negación) haya tenido mucho progreso respecto de la filosofía anterior, e incluso, hasta hay un cierto retroceso al introducir la negación en cuestiones metafísicas como es la sustancia en Descartes, o el desarrollo dialéctico (metafísico y antropológico) en Hegel. A la vez, en la modernidad ha habido un desarrollo en la percepción de la imaginación que ha tenido una influencia positiva en la generalización, ya que la generalización tiene una mayor dependencia de la imaginación que la abstracción, lo cual ha provocado una aproximación de la filosofía con la ciencia experimental y una mayor comunicación, en ambas direcciones, entre ambas ciencias. Además, en esta línea, en la modernidad se usa la generalización con más extensión y con más precisión, lo cual no significa que se haga más correctamente que en épocas anteriores. Por último, añadir que me parece bastante patente un gran uso de

la generalización en la sociedad actual, en todos los campos, como, por ejemplo, en el profesional, en el educativo y, también, en el personal.

## 2. El ajuste en la operación de la generalización

El trabajo que he realizado en esta investigación ha sido la de tratar de precisar mejor la operación de la generalización y, en segundo lugar, de la abstracción. Este es un papel que le corresponde a la teoría del conocimiento: ajustar cada vez mejor el alcance de los diversos actos cognoscitivos. En Polo es muy frecuente el uso del término ‘ajuste’ en su *CTC* porque distinguir más claramente las operaciones cognoscitivas es, en muchos casos, desanudar una equivocación o una confusión. En ocasiones, también utiliza el término ‘desajuste’. Un desajuste en teoría del conocimiento suele significar pensar un contenido con una operación que no le corresponde. Desde este ángulo, ‘ajustar’ ha sido deslindar y marcar las operaciones, fundamentalmente de la generalización y de la abstracción, de los diferentes enfoques que he ido encontrando a lo largo de este viaje histórico. En este sentido, han sido propuestas muchas rectificaciones en todos los tramos de la filosofía, antigua, medieval y moderna. En Polo son muy frecuentes las rectificaciones de los filósofos, en las cuales, rectificar significa precisar mejor las nociones y, desde la teoría del conocimiento, ajustar lo conocido por las operaciones. Creo que, globalmente, Polo hace más ajustes (rectificaciones) en la filosofía moderna donde detecta serios problemas filosóficos, pero también hace un ajuste frente a la filosofía clásica: “El ajuste de la ontología griega requiere una teoría del conocimiento”<sup>1</sup>, frase que se encuentra en un apartado en el que está discutiendo acerca del nominalismo, es decir, ajustando el conocimiento respecto del nominalismo. En el tomo III del *CTC* encontramos más ajustes, uno sobre la propia negación: “3. Conclusión: el problema del ajuste de la operación de negar”<sup>2</sup> y otro sobre la abstracción: “2. Ajuste de la abstracción”<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Polo, *CTC II*, 6, 3, 122.

<sup>2</sup> Polo, *CTC III*, 1, 3, 94 y ss.

<sup>3</sup> Polo, *CTC III*, 8, 2, 270 y ss.

El interés de este trabajo es ajustar o precisar con más detalle las operaciones con las que conocemos. Este esfuerzo puede parecer inútil porque, ya sea ajustando o sin ajustar, de cualquier manera, conocemos, y es fácil que no percibamos ninguna diferencia entre una y otra manera de conocer; nos es difícil darnos cuenta de que son ganancias que se aprecian a largo plazo. Pienso que es conveniente analizar la generalización directamente porque la ejercemos con demasiada facilidad sin ningún tipo de control, convenga o no, a lo que estamos conociendo. La ciencia nos ha habituado a usar la generalización con naturalidad en nuestro vivir cotidiano como si se tratase de una herramienta más. Este uso indiscriminado de la generalización puede afectar negativamente a todos aquellos aspectos vitales en los que la generalización es insuficiente (no necesariamente incorrecta). Ya he expuesto el carácter simplificante de la generalización y, en nuestra vida, en ocasiones hay que simplificar, pero las cuestiones humanas, sobre todo las de más valor, es decir, las interpersonales, no deben ser tratadas haciendo uso solo de generalizaciones. El problema es que, si no se tiene algo mejor, al final uno echa mano de lo que tiene más cerca, en muchos casos, de la generalización. Con esto no quiero decir que sea indispensable para todo el mundo ser un experto en la generalización. Este trabajo ha sido realizado para gente con conocimientos en filosofía o, al menos, con ganas de tenerlos. El ajuste planteado en esta investigación está realizado en un nivel académico universitario. El interés de este ajuste reside en que cuando somos más conscientes del alcance de las operaciones cognoscitivas tenemos un mayor control de los temas filosóficos. El conocimiento operativo explica en su ejercicio muchas nociones filosóficas que permiten progresar en otras nuevas nociones. Sin este ajuste cognoscitivo, la filosofía pierde precisión y se puede quedar como flotando, con cierta falta de fundamento (en muchas ocasiones tenemos una buena idea e, incluso, hasta brillante, pero no somos capaces de explicar por qué es una buena idea). La teoría del conocimiento es un tipo de trabajo que tienen que hacer filósofos profesionales, ya que es demasiado complicada para la gente que está ocupada con otros menesteres. Respecto al interés social de la generalización, quiero decir, que el investigador debe saber que esta operación tiene un interés más amplio que el puramente especulativo o académico porque, al final, afecta a una parte importante de la sociedad, sino a toda. No creo que haga falta que todo el mundo entienda la cuestión de los

universales, pero sí que sepan cómo funciona la generalización y cómo aparece en los temas que les afectan. Tampoco creo que esto se resuelva explicando directamente lo que es la generalización y su caracterización tal como aquí la hemos descrito: esto no pasaría de ser una mera curiosidad intelectual para la mayoría. La presentación del tema requiere una exposición acertada, educativamente adecuada, y para ello hace falta una correcta comprensión de la operación, así como entender en qué grado y maneras está presente la generalización en la vida de la gente. Con este objetivo he realizado esta investigación y, no obstante, soy consciente de que todavía faltan muchas más reflexiones y trabajo para ser capaces de hacer llegar estas ideas a un público más amplio.

### 3. La equivalencia de la generalización y de la negación

Al principio de esta obra, dije que uno de los objetivos era confirmar si la generalización y la negación eran la misma operación. Como ya hemos visto, Polo lo afirma sin vacilaciones: “La generalidad es el objeto primario y más neto (ajustado) de la operación de negar”<sup>4</sup>. La negación y la generalización están fuertemente imbricadas: “Desde luego, el pensamiento, cuando niega, separa. ¿Pero qué se puede separar de una determinación? Lo más que se puede separar es una operación que declare la distinción de la inteligencia respecto de lo pensado; y con eso se piensa una idea general”<sup>5</sup>. Polo también incide en la negación al proponer la no saturación del intelecto al pensar los abstractos: “Como repetidamente se ha dicho, negar significa declarar que el conocimiento directo no agota la capacidad de pensar”<sup>6</sup>. Esta declaración corresponde a lo que hemos llamado el hábito abstractivo. Los abstractos no agotan la capacidad del intelecto, el cual los puede pensar reunidos en un único objeto, en este caso, un objeto general. Creo que la equivalencia de la negación y la generalización ha quedado suficientemente mostrada, y aun puedo decir que lo es todavía más, cuando he caracterizado la intencionalidad del abstracto como la diferencia, y la intencionalidad de la generalización como la semejanza, de donde afirmo que la semejanza de la generalización es la negación de la

<sup>4</sup> Polo, *CTC III*, 7, 222.

<sup>5</sup> Polo, *CTC III*, 7, 227.

<sup>6</sup> Polo, *CTC III*, 8, 2, 271.

diferencia de la abstracción. Obtener un objeto general, generalizar, es negar lo que es diferente de varios objetos para quedarse con lo común o semejante. Veo que la negación, como operación, no es el sentido trivial de la negación, y lo que más las distingue es que en la operación de negar hay un resultado positivo, los objetos generales, y no el valor de vacío de la negación trivial. Con esto, ¿quiero decir que generalización y negación son términos absolutamente intercambiables? No totalmente: por los ejemplos que he expuesto aquí arriba, vemos que se tiende a identificar la negación con la operación vista desde dentro, mientras que se identifica la generalización con el resultado externo y, en ocasiones, así se ha dicho en este trabajo. Es posible distinguir matices entre los términos, los cuales pueden ser útiles para facilitar la comunicación, pero no deberían hacernos pensar que esto las convierte en dos operaciones cognoscitivas diferentes.

En cuanto al uso de estos términos, negación y generalización, debo decir que son usados de forma diferente por los distintos filósofos. En el medievo, se utilizan más los términos abstracción, semejanza, común, universal y, algunas veces, general y negación. En esta época, recordamos, que todos piensan estos términos de una manera bastante uniforme. En la modernidad, no mejora excesivamente en cuanto a la homogeneidad del pensar, pero se pasa a utilizar más el término ‘general’ en la medida que se va dejando cada vez más en un segundo plano la cuestión de los universales, y también tenemos un uso más extenso del término ‘negación’, aunque los filósofos utilizan, mayormente, solo uno de ellos. Por ejemplo, en Hegel es mucho más corriente encontrar ‘negación’ en vez de ‘generalización’. No creo que en estos autores tenga algún sentido plantearse la equivalencia de los términos. Pienso que es con Polo, al proponer las operaciones del conocimiento de una forma más ajustada cuando se comienza a plantear esta pregunta. En los filósofos que he analizado, el conocimiento no está tan nítidamente delimitado porque todo se explica con una o dos operaciones. En Polo, el carácter plural del conocimiento es mucho más amplio, y esta pluralidad solo tiene sentido si se advierten los temas correspondientes a cada operación que, por supuesto, tienen que ser suficientemente distintos entre ellos.

## 4. Aspectos más destacables de esta investigación

En este apartado quiero detenerme nuevamente en lo que pienso que es la aportación central de esta investigación: la caracterización de la generalización como la semejanza y la caracterización de la abstracción como la diferencia, además, ambas a la vez y como descripciones de la intencionalidad de esas operaciones, y con el plus de haber sido halladas en el interior de una investigación histórica, es decir, dentro del pensamiento temático de otros filósofos.

Ante esta afirmación, podemos preguntarnos si esta tesis no está ya presente en el pensamiento de Polo. Para ello he de decir que es indudable que Polo lleva a cabo la distinción de la abstracción y de la generalización muy claramente, como yo mismo la he usado sin ponerle ningún reparo. Pero si nos detenemos en cómo caracteriza Polo la abstracción, podemos ver que no lo hace como diferencia, según lo que yo propongo. Polo introduce la intencionalidad y la abstracción en los tomos I y II del *CTC*. Respecto a la intencionalidad, Polo, en el tomo I, después de darle vueltas al ejemplo del retrato como un modelo para entender la intencionalidad, matiza que la intencionalidad sea parecerse a lo retratado: “El retrato indica de otra manera la intencionalidad cognoscitiva, a saber, como una semejanza que no es una comparación, un parecerse puro, no un parecerse a”<sup>7</sup>. Es decir, la intencionalidad no es ‘parecerse a’ algo, sino solamente ‘parecerse’. Esta descripción de la intencionalidad no es muy lejana a la que yo estoy proponiendo para la negación. En otro momento, también dice: “En la exposición de la intencionalidad, hemos llegado a esto: lo conocido no es una copia de la realidad, sino lo intencional medido por la realidad. La cosa es el original (en cuanto causa, no en cuanto verdadera). Tenemos que sustituir la noción de copia por la noción de medida. La intencionalidad es siempre intencionalidad medida, es decir, no hay intencionalidad absoluta”<sup>8</sup>. Aquí Polo cambia el modelo de la semejanza del retrato por el de la medición. Esta descripción tiene la ventaja de sacarnos del atolladero de interpretar la semejanza como posesión de representación, pero a costa de introducirnos en el mundo abstracto de la medición en el que es más

<sup>7</sup> Polo, L., *Curso de Teoría del Conocimiento I*, OC A-IV, EUNSA, Pamplona 2015<sup>4</sup>, 4, 3, 124. En adelante, Polo, *CTCI*.

<sup>8</sup> Polo, *CTCI*, 4, 5, 135.

difícil entender qué significa que la intencionalidad es medida por la realidad, aunque se vea mejor la correspondencia entre intencionalidad y realidad y que, de esta forma, se entienda bien la noción de verdad como adecuación del intelecto y la cosa. Un poco más tarde insiste en abandonar el modelo de la copia: “Debe evitarse la confusión entre objeto y copia en atención a la realidad”<sup>9</sup>. Y cerrando lo anterior: “La verdad está en el conocimiento medida por la cosa: no por la verdad de la cosa, sino por la realidad de la cosa. El ser de la cosa causa la verdad; dicho causar es un medir”<sup>10</sup>. El tema parece así finalizado, pero poco después introduce otra nueva descripción de la intencionalidad: “La intencionalidad es luz. Parece que con ello volvemos al ejemplo del espejo. Pero la verdad no es luz reflejada, sino luz aclarante, luz iluminante de aquello que la causa, a que se refiere intencionalmente”<sup>11</sup>. Aquí Polo le saca partido al carácter de medición de la intencionalidad. La intencionalidad es medida por la realidad la cual queda así iluminada. La intencionalidad es luz en su ser medida por la realidad. Esta descripción de ‘luz’ tiene un carácter más poético y agradable que el de ‘medida’, que es un término más serio y matemático. Luego, sin embargo, cuando parecía que ya estaba desterrado, vuelve a definir la intencionalidad de acuerdo al parecido: “Queda establecida la noción de intencionalidad en sus respectos al modo de decir el ente según el acto y la potencia. De acuerdo con ello, el axioma lateral F podría denominarse axioma de la diferencia entre la unidad y el parecido. El objeto se parece a aquello con lo que no es uno; no se parece a aquello con lo que es uno (el acto de conocer)”<sup>12</sup>. Por último, encontramos otra descripción de la intencionalidad que proviene de la traducción latina del mismo término: “Intencionalidad en latín se dice *intentio*. *Intentio* viene de *intendere*, una palabra compuesta de dos: *In-tendere*. Ese *in* es un acusativo direccional y por eso la palabra puede leerse así: *tendere-in*. La intencionalidad sería el *tender a*”<sup>13</sup>. Considero que la descripción de la intencionalidad como remitir o como ‘tender a’ son las mejores

<sup>9</sup> Polo, *CTC I*, 5, 1, 137.

<sup>10</sup> Polo, *CTC I*, 5, 1, 137.

<sup>11</sup> Polo, *CTC I*, 5, 1, 139.

<sup>12</sup> Polo, *CTC I*, 5, 1, 143.

<sup>13</sup> Polo, *CTC I*, 5, 1, 143.

expresiones, de las que las otras (retrato, luz, medida y otras que utiliza como el signo, las palabras, los símbolos) son aproximaciones útiles (y tal vez necesarias) para acercarse a esta noción tan volátil.

De lo expuesto, creo que Polo da una caracterización muy acertada de la intencionalidad, pero a la vez tiene una importante limitación: al tratar la intencionalidad, antes de distinguir las operaciones, propone esta como si fuera siempre homogénea. Estoy de acuerdo en que la intencionalidad es siempre remitente o tendente a, pero, dependiendo de las operaciones, la intencionalidad adquiere un tipo de remisión u otro. Por eso, creo que Polo utiliza la descripción de la intencionalidad como semejanza o parecido, aunque luego tienda a desecharla. Desde mi postura, la intencionalidad como semejanza es la descripción de la intencionalidad de los objetos generales. Si se acepta que la intencionalidad pueda ser como un parecido, se complica descubrir la intencionalidad de la abstracción como diferencia, como vemos que pasa en Polo. En los tomos I y II del *CTC* no he encontrado ninguna alusión a que la intencionalidad pueda ser la diferencia, aunque dedique un apartado a la mismidad y a la diferencia. Por ejemplo, un texto sacado de ese apartado: “Ya en Platón la noción de diferencia es muy relevante. El diálogo *El Sofista* está dedicado a ensayar la *diairesis*, procedimiento que recoge claramente la noción de diferencia. Aristóteles entiende que la definición se logra mediante el género próximo y la diferencia específica; así se llega a la especie. La auténtica diferencia es la diferencia específica. Aristóteles considera que la diferencia juega en Platón de manera un tanto arbitraria, o que con el método de la división no se logran diferencias específicas. La diferencia estricta debe ser específica”<sup>14</sup>. El texto de Platón, al que hace referencia Polo, es muy relevante porque es donde he encontrado la diferencia en la abstracción. Para mí, curiosamente, Polo solo ve la diferencia específica (cosa totalmente admisible) más propia de la generalización, supongo que porque no ha advertido suficientemente el carácter de diferencia en la intencionalidad de la abstracción.

Puedo añadir que, en el tomo II del *CTC*, en donde Polo presenta la abstracción, en ningún momento caracteriza su intencionalidad y se centra, principalmente, en presentarlo como la articulación de la presencia. Por tanto, en

<sup>14</sup> Polo, *CTC II*, 4, 4, 90.

esos dos tomos no tenemos ninguna alusión de la intencionalidad de la abstracción como diferencia. El asunto no se acaba aquí porque en el tomo IV del *CTC* Polo introduce la noción de diferencia implícita, ligada directamente a la abstracción, a la cual le dedica el primer apartado de la primera lección. “El abstracto consta de notas y, por tanto, equivale a una diferencia. Diré que la guarda”<sup>15</sup>. Esta es una declaración prácticamente igual a la que yo sostengo sobre la abstracción, salvo que Polo le añade un matiz: tiene que guardar la diferencia. Esto se explica poco después: “En suma, *es imposible que lo vasto desentrañe sus notas de contenido de modo inteligible*. A esto lo llamaré problema de la diferencia implícita”<sup>16</sup>. Para Polo, el abstracto contiene unas notas que la abstracción no es capaz de descifrar, y se genera así el problema de la diferencia implícita. Para mí, la diferencia implícita no es ningún problema porque es el estatuto natural de los abstractos. Después, Polo hace unos razonamientos para mantener este doble estatuto de la diferencia interna en la abstracción: “Lo vasto, como he dicho, guarda una diferencia, a la que conviene llamar diferencia implícita. Tal diferencia es correlativa con la ausencia de autorreferencia. Se trata de una descripción del abstracto cuya exposición es difícil. Por decirlo así, la diferencia (de notas) es lo más abstracto del abstracto, por cuanto que de acuerdo con ella el abstracto es directamente (o no como compensación) de índole intencional. Paralelamente, sostener que el abstracto guarda la diferencia, equivale a la noción de implícito; implícito significa no pensado (objetivado) en el nivel del abstracto (ni con ideas generales)”<sup>17</sup>. Aquí habla del ‘abstracto del abstracto’ y de otras cosas que son difíciles de aceptar. Respecto a esta cuestión, Polo es muy asertivo: “Según las observaciones anteriores, la diferencia implícita no se conoce al abstraer. Si el abstracto no fuera lo mismo, resolutivamente, que tal diferencia, no objetivarla en su nivel equivaldría a conculcar el axioma de la commensuración. Por consiguiente, la diferencia implícita justifica declarar la insuficiencia del abstracto en orden al conocimiento de la realidad, y no en orden al conocimiento del abstracto mismo”<sup>18</sup>. Polo es

<sup>15</sup> Polo, L., *Curso de Teoría del Conocimiento IV*, OC A-VII, EUNSA, Pamplona 2019, 2<sup>a</sup> edición conjunta, 1, 1, 97. En adelante, Polo, *CTC IV*

<sup>16</sup> Polo, *CTC IV*, 1, 1, 98.

<sup>17</sup> Polo, *CTC IV*, 1, 1, 98.

<sup>18</sup> Polo, *CTC IV*, 1, 1, 101.

concluyente, pero a mí me parece que el argumento que aporta es confuso. En dicho argumento, es como si hubiera una especie de competencia entre la diferencia del propio pensamiento y la diferencia de la realidad. No acabo de ver cómo la intencionalidad, como diferencia de la abstracción, pueda conculcar el axioma de la commensuración; en ese caso, la intencionalidad de la semejanza de la negación también la conculcaría.

Eso sí, el motivo de esta introducción de la diferencia implícita tiene en sí un gran interés ya que es una noción clave para la exposición del concepto (como primera operación de la vía racional): “Si la primera explicitación racional es el concepto, lo será de una diferencia, la cual es explicitada entonces como entera en muchos (*unum in multis*)”<sup>19</sup>. El concepto es la operación donde se explicita la diferencia implícita guardada en el abstracto. Con lo visto, puedo decir que acepto tanto la explicitación de la diferencia implícita en el concepto, como que podamos llamar a la diferencia del abstracto, diferencia implícita. Lo que denuncio es que Polo no acaba de ver que la diferencia sea la caracterización de la intencionalidad del abstracto, algo que le lleva a proponer una cosa rara (lo abstracto del abstracto) y que surja un problema (el de la diferencia implícita), que para mí es artificial. De acuerdo a mi propuesta, el abstracto capta naturalmente la diferencia del objeto y, porque es un objeto conocido, no es la diferencia real, sino la diferencia como conocida, o como dice Polo, con una mejor expresión, la diferencia implícita. La insuficiencia de Polo luego se vierte en que no distingue la intencionalidad de las distintas operaciones que tienen su rasgo específico. Por ejemplo, al distinguir la abstracción y la negación, dice: “Para fijar el alcance de la pugna y de la compensación de la negación con la abstracción, propongo distinguir al abstracto en cuanto que abstracto (determinación directa) del abstracto en cuanto que sobre él versa y en él se determina la idea general (determinación segunda: *segunda* porque la idea general es ulterior a los abstractos). Las determinaciones segundas nunca son equivalentes a las determinaciones directas. El versar la idea general sobre la determinación directa la limita a determinación segunda”<sup>20</sup>. Por supuesto, es muy correcto decir que el abstracto se distingue del objeto general porque el

<sup>19</sup> Polo, *CTC IV*, 1, 1, 100.

<sup>20</sup> Polo, *CTC IV*, 1, 1, 95.

primero es una determinación primera y el segundo una determinación segunda, pero creo que la distinción es más neta cuando se caracteriza el abstracto con la diferencia mientras que la negación lo hace con la semejanza, es decir, es la intencionalidad lo que las distingue. Además, si la intencionalidad de la abstracción es diferente a la de la negación, los ejemplos del retrato y de la luz pierden valor porque solo se refieren a un tipo de objetos, en este caso, al de la generalización, y nos es más fácil entender la insuficiencia de estos ejemplos porque tratan de dar una comprensión unilateral de una realidad plural. De ahí esos rodeos, en Polo, en los que no acaba de delimitar netamente su presentación. Personalmente, creo que la intencionalidad gana en claridad cuando se distinguen sus diferentes tipos, entre otras cosas, porque ya no te planteas entenderlo de una manera homogénea.

Respecto a la intencionalidad, he dicho que es un remitir o tender hacia la realidad a través de la imagen o fantasma. “Insisto en que la llamada conversión al fantasma es la intencionalidad de la abstracción”<sup>21</sup>. ¿Cómo se forma la intencionalidad? Por medio del intelecto agente, el cual eleva la imagen de la imaginación, pero en esta elevación no tiene lugar una modificación de la imagen sino la formación de la intencionalidad que, de esta manera, apunta directamente a la imagen a través de la que se ha formado. El intelecto no modifica la especie impresa, haciendo de ella un no se sabe qué, sino que la utiliza como base para la formación de la intencionalidad de tal modo que no hay mezcla entre el plano sensible y el inteligible, mientras que lo inteligible está íntimamente unido a la imagen sensible (fantasma) a la que ilumina.

Con lo anteriormente dicho no quiero significar que no haya otros aspectos destacables en mi trabajo. Creo que también se podría hablar de la ausencia de la abstracción en Santo Tomás y de la comprensión de la intuición de Escoto y de Ockham desde este nuevo ángulo. También se puede hablar de las aportaciones sobre la ciencia, en aspectos como son el número, el cálculo y la medida, o las sucesivas consideraciones sobre la imaginación y otros puntos que han sido recogidos en las conclusiones y en los que ahora no podemos volver a reflexionar. No obstante, solo he hecho hincapié en la intencionalidad

<sup>21</sup> Polo, *CTC II*, 12, 3, 237.

de la abstracción y de la generalización porque pienso que ha sido el nervio sobre el que ha pivotado toda esta investigación.

## 5. Rasgos de la generalización

A continuación hago una presentación sucinta de los rasgos más propios de la generalización que han ido saliendo a lo largo de esta investigación. Estos rasgos ya fueron presentados en las conclusiones de los capítulos 3, 5 y 7, y son los que han permitido detectar el uso de la generalización en las diferentes nociones.

- La semejanza es la caracterización más propia de la intencionalidad de la generalización. Además, la intencionalidad de la abstracción se caracteriza por la diferencia.

- La determinación y la indeterminación. Los abstractos son determinados, mientras que los objetos generales son indeterminados respecto a los casos a los que apuntan.

- La determinación de la abstracción es primera y directa sobre lo sensible real, mientras que la determinación de la generalización es segunda a una imagen de la sensibilidad interna.

- La extensión o dominio de los objetos generales. Los objetos generales se extienden sobre los casos que forman parte de su dominio. No se debe confundir esta extensión con la de la imaginación que es puramente espacial.

- La oposición, noción que requiere de una relación (generalización) que conecta los opuestos.

- Lo particular como la vuelta del objeto general sobre los casos. Los casos contienen una parte de las notas de los abstractos u objetos generales de los que dependen.

- El análisis comparativo que da lugar a las mononotas. Este análisis lleva la separación de ese contenido parcial de notas, que es donde reside la claridad de la generalización.

- La clasificación. Los objetos generales permiten clasificar sus casos según las notas separadas que los describen. Muy próxima a la clasificación está la noción matemática de conjunto.

- La regresión al infinito que ocurre cuando se mira el objeto general desde los casos, poniéndolos ambos (objeto general y casos) en el mismo nivel de los casos. Esto hace posible una nueva unificación que podría repetirse indefinidamente.

Estos son rasgos que acompañan a los objetos generales. Esto no significa que la generalización se reduzca a estos caracteres. La profundización en la generalización requiere, además de ejercerla, distinguirla de las otras operaciones cognoscitivas y, como hemos visto en esta obra, descubrir el peso que tiene en las diferentes nociones que se han desarrollado a lo largo de la historia.



