EMILIO LIAÑO

LA OPERACIÓN DE LA GENERALIZACIÓN Y DE LA NEGACIÓN

VOLUMEN 1

EN LA FILOSOFÍA GRIEGA, MEDIEVAL Y MODERNA

LA OPERACIÓN DE LA GENERALIZACIÓN Y DE LA NEGACIÓN

Volumen 1

En la filosofía griega, medieval y moderna

© Santander, 2025. Emilio Liaño
Edición personal
Diseño de la portada: Juan Porta
Número de registro: O00019981e25P0013920
Depósito legal: SA 163-2025

Esta obra en formato electrónico es para uso exclusivo de quien lo haya descargado. Por favor, remitan a posibles interesados a **www.filosofarhoy.es** 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 **11**

Introducción **13**

1. Objetivo del trabajo 15
2. Estado de la cuestión 17
3. Estructura del trabajo 18
4. Otras cuestiones sobre este trabajo 19
5. Consideraciones finales 21

Capítulo 1. El conocimiento sensible **23**

1. El conocimiento sensible externo 24
2. El sensorio común 30
3. La imaginación 34
4. La memoria y la cogitativa o estimativa 39

Capítulo 2. La abstracción y la primera formulación de la negación **45**

1. La abstracción 45
2. La insuficiencia de la abstracción: las dos líneas prosecutivas 48
   2.1 El hábito abstractivo 49
   2.2 La vía de la razón 52
3. Primera formulación de la negación 55
   Primeras manifestaciones de la negación en la historia de la filosofía 57
      Confusiones en las vías prosecutivas 62

4. Conclusiones.....65
Advertencia sobre las pluralidades 66

Capítulo 3. La negación en la filosofía griega 69

1. La negación en Platón.....69
1.1 La totalidad..... 70
1.2 La definición y el método de la división. La caracterización del objeto general: la semejanza..... 72
La multiplicidad frente a la unidad 77
1.3 La existencia del no ser..... 79
1.4 La dialéctica..... 83
1.5 Otros rasgos de la generalización presentes en Platón 87
1.5.1 Las determinaciones..... 87
1.5.2 La extensión o el dominio de las ideas generales..... 89
1.5.3 La cuestión del tercer hombre o la regresión al infinito 91
2. La generalización en Aristóteles 92
2.1 Las entidades segundas..... 92
2.2 Varios sentidos del ser..... 94
2.3 La doctrina del cambio..... 98
2.4 La dialéctica..... 104
La oposición..... 107
2.5 Otros aspectos de la generalización presentes en Aristóteles..... 110
2.5.1 La semejanza, la diferencia y la extensión 110
2.5.2 Universal y singular..... 115
2.5.3 La posibilidad 119
2.5.4 Crítica de la definición por división 120
2.5.5 La negación en la Lógica 122
2.5.6 La ética 124
2.5.7 Las categorías..... 126
3. Usos de la generalización en Plotino..... 128
3.1 El uso positivo de la negación 138

3.1.1 La materia 138
3.1.2 El Uno 141
3.2 El número y la generalización 143
4. Conclusiones 146

Capítulo 4. La negación en la filosofía medieval (I) 155
1. El planteamiento dialéctico en el Pseudo Dionisio Areopagita 155
El uso dialéctico de la negación 156
2. La cuestión de los universales en Boecio 159
3. El argumento ontológico de San Anselmo 163
3.1 El máximo pensable 164
3.2 El pensamiento y la existencia 167
4. Santo Tomás de Aquino y la generalización 168
4.1 Cuestiones preliminares 168
4.1.1 El universal como objeto general 171
4.1.2 La distinción realidad-pensamiento 172
4.1.3 El uso de la negación 174
4.2 Las operaciones de conocer en Santo Tomás 177
4.3 El ser 189
4.4 La esencia 195
La definición de hombre 209
4.5 La voluntad 214
4.6 El número 227
4.7 La analogía 229

Capítulo 5. La negación en la filosofía medieval (II) 233
1. Duns Escoto y la generalización 233
1.1 El singular, el universal y el principio de individuación 234
1.2 La intuición 248
1.3 Los géneros supremos y los trascendentales 257
1.4. La univocidad y el ente común 264

1.5 La consideración de lo primero en la voluntad 276
1.6 El número y la unidad 287
1.7 El objeto 293
2. Ockham y la generalización 296
2.1 La intuición 297
2.1.1 La intuición y la temporalidad 307
2.1.2 Las causas del conocimiento intuitivo 311
2.2 El principio de individuación 315
2.3 La generalización 317
El hábito abstractivo y la generalización 327
2.4 La pugna y la compensación 333
2.5 La Lógica 339
2.6 La posibilidad y la noción de hecho 348
3. Conclusiones 351

Capítulo 6. La negación en la filosofía moderna (I) 359

1. La generalización en Francis Bacon 359
1.1 La filosofía y el nuevo método 359
1.1.1 El rechazo del método antiguo 360
1.1.2 La verdad y la utilidad 364
1.1.3 El nuevo método y la experimentación 366
1.1.4 Los axiomas y el paso del universal a la ley 369
1.1.5 La nueva actitud de la modernidad 371
1.2 La generalización y la ciencia experimental 373
2. Descartes y la negación 381
2.1 El método y la generalización 381
2.2 La intuición y las ideas 387
2.3 Las mononotas 393
2.4 La sustancia 398
2.5 La separación del espíritu y lo corpóreo 402

2.6 El entendimiento y la voluntad 406
3. La generalización en Malebranche y Espinosa 410
3.1 Malebranche 411
3.1.1 La sustancia 411
3.1.2 La generalización 417
3.2 Espinosa 420
3.2.1 La definición 420
3.2.2 La sustancia 424
3.2.3 El rechazo de los universales 433
4. La generalización en Locke y Hume 438
4.1. La generalización en Locke 439
4.1.1 Las ideas y la generalización 441
4.1.2 La identidad y el yo 446
4.1.3 El lenguaje 448
4.1.4 La definición 450
4.1.5 La moralidad 453
4.1.6 El conocimiento 454
4.1.7 El empirismo 459
4.1.8 La noción de infinito 464
4.1.9 La clasificación y la noción de conjunto 467
4.2 La generalización en Hume 469
4.2.1 La causalidad 475
4.2.2 Las cuestiones de hecho 485

Capítulo 7. La negación en la filosofía moderna (II) 489

1. La generalización en Kant 489
1.1. El carácter crítico de la filosofía kantiana 490
1.1.1 El conocimiento *a priori* y *a posteriori* 494
1.1.2 Los juicios analíticos y sintéticos 499
1.2 La explicación reflexiva de la generalización 502

1.2.1 La intuición 503
1.2.2 Las intuiciones puras del espacio y tiempo 506
1.2.3 La síntesis 510
1.2.4 Los conceptos y la noción de regla 520
1.3 El yo 527
1.4 El uso metafísico de la dialéctica 534
1.5 El cálculo 541
1.6 El empirismo 545
1.7 La posibilidad 547
1.8 La voluntad 554
2. La negación en Fichte 569
2.1 El comienzo 570
2.2 La identidad 574
2.3 La negación 578
2.4 La síntesis y el planteamiento dialéctico 582
2.5 El hecho 590
3. La negación en Hegel 594
3.1 El comienzo 595
3.2 La dialéctica 602
3.3 La negación 611
3.4 El resultado 623
4. Conclusiones 627

Capítulo 8. Sugerencias a la filosofía clásica desde la generalización 637
1. Limitaciones del uso de la generalización en Platón 637
1.1 La noción de la participación 638
1.2 La reflexión completa 641
1.3 La confusión de abstractos y objetos generales en la definición 642
1.4 Clasificación de la realidad 644
2. Las limitaciones en Aristóteles 645

2.1 La confusión del juicio con la generalización 645
2.2 Confusión de la vía racional y la reflexiva 647
2.2.1 La definición del movimiento 647
2.2.2 La materia y los elementos simples 648
2.2.3 La causalidad 650
2.2.4 Balance de lo físico y lo mental en Aristóteles 653
3. Las limitaciones en Santo Tomás 654
3.1 La distinción ser-esencia 655
3.2 La ausencia de la abstracción 656
3.3 Generalización en la causalidad 665
3.4 Uso metafísico de la generalización 669
3.5 El conocimiento confuso en la generalización 672
3.6 El conocimiento propio 677
3.7 El uso de la participación 678
4. Las limitaciones en Duns Escoto 679
4.1 La distinción entre lo físico real y lo mental 680
4.2 La clasificación en los géneros supremos 683
4.3 La intuición y la consideración del ser 685
4.4 La confusión de la vía generalizante y la vía racional 688
5. Las limitaciones en Ockham 690
5.1 La cuestión metafísica 691
5.2 La distinción real 698
5.3 El singular, el particular y la sustancia 701
5.4 El conocimiento de la sustancia 705
6. La generalización y la metafísica 708

Capítulo 9. Sugerencias a la filosofía moderna desde la negación 719

1. Las limitaciones en Descartes 719
1.1 La distinción real 719
1.2 La desaparición de la intencionalidad 721

1.3 Sustitución de la física causal por la física matemática 724
1.4 La dificultad de la caracterización de lo pensante 726
2. Las limitaciones en Malebranche y Espinosa 728
2.1 La crítica de la filosofía clásica como general 728
2.2 Dios y la libertad 730
2.3 El pensamiento de la totalidad 736
2.4 La ausencia de la abstracción 738
3. La distinción de lo pensado y de lo real en Locke 741
4. Las limitaciones en Kant 747
4.1 La distinción de lo real y lo mental, y el concepto de límite 747
4.2 La confusión de la generalización con el juicio 751
4.3 El fundamento 752
5. Las limitaciones en Fichte 755
6. Las limitaciones en Hegel 756
6.1 La distinción real y la identidad de ser y pensamiento 756
6.2 La lógica 758
7. Algunas limitaciones generales en la filosofía moderna 760
7.1 La inversión de la negación 760
7.2 La representación como la base del conocimiento 763
7.3 La negación y la antropología 764

Conclusiones 771
1. La generalización en la filosofía 771
2. El ajuste en la operación de la generalización 774
3. La equivalencia de la generalización y de la negación 776
4. Aspectos más destacables de esta investigación 778
5. Rasgos de la generalización 784
6. Posibles investigaciones futuras 785

Bibliografía y abreviaturas 787
A) Obras de Leonardo Polo 787

B) Obras de la filosofía griega 788
C) Obras de la filosofía medieval 790
D) Obras de la filosofía moderna 794
D) Obras de otros autores 797

Prefacio

El texto que presento a continuación es el trabajo de mi tesis doctoral que está disponible en el Depósito académico digital de la Universidad de Navarra (DADUN) con algunas correcciones originadas por sugerencias que me han hecho como por otros errores y mejoras que he ido descubriendo. Además he añadido más referencias a Polo de algunos puntos que me habían pasado desapercibidos. En cualquier caso, se trata sustancialmente del mismo texto.

A este trabajo he añadido aparte un segundo volumen dedicado a la generalización en la filosofía contemporánea que completa las investigaciones realizadas en este trabajo.

Santander, 21 de abril de 2023

Introducción

La generalización y la negación son dos términos que se han aplicado a una forma de conocimiento que tuvo 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. De hecho, una duda de partida del autor al comenzar la investigación era si realmente la negación y la generalización son una misma operación. 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 andadura 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 reiterada-

mente, aristotélico-tomista, sin embargo, ha tomado elementos importantes de la filosofía moderna, como se puede ver en el intenso diálogo[1] que mantuvo con muchos filósofos modernos y contemporáneos. Entre estos elementos se encuentra la generalización. No obstante, es bastante aceptado entre sus discípulos que una aportación principal de Polo a la filosofía ha sido lo que él llama 'el abandono del límite mental'; además, hay otros temas de interés en los que Polo ha destacado como, por ejemplo, en la antropología trascendental y en la física concausal, pero no ha sido la negación (ni la generalización) uno de los temas investigados por Polo que aparezcan en los primeros lugares[2].

¿Por qué hacer una investigación sobre la generalización?[3] En primer lugar porque se trata de un tema de gran actualidad, no tanto a nivel de investigación, sobre lo cual ya he dicho que apenas se encuentra material, 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*[4]. 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. Después de lo dicho, también se podría pensar que es superfluo hacer una presentación de la negación si Polo ya ha dedicado un libro entero a esta cuestión. En principio, el tema ya debiera estar suficientemente expuesto si el filósofo es de categoría. No obstante, a medida que he ido leyendo el *CTC III*, no me ha parecido que fuera una buena manera de encarar esta aportación poliana, sobre todo por su dificultad (aunque tenga otras obras de más difícil lectura), que requiere de un cierto conocimiento de la

[1] Esto se puede comprobar, sin más, hojeando el índice de la mayoría de sus libros.

[2] Esta es la primera tesis sobre esta temática, aunque tesis sobre Polo, hasta el 2020, hay más de 30 (Cfr. http://www.leonardopolo.net/tesisobre.htm a fecha de 22.VI.20), y apenas encontré bibliografía en las conferencias, seminarios y artículos publicados hasta el momento.

[3] A partir de ahora usaré solo indistintamente generalización o negación para evitar repeticiones innecesarias.

[4] Polo, L., *Curso de Teoría del Conocimiento III*, OC A-VI, EUNSA, Pamplona 2016[3]. En adelante Polo, *CTC III*.

filosofía de Polo y que, por tanto, solo es asequible para los investigadores familiarizados con la filosofía poliana.

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. Polo desarrolló esta operación en el *CTC III*, aunque, según mi parecer, sin la suficiente claridad. El motivo fue que Polo elaboró su filosofía a lo largo del tiempo y aunque sus principales aportaciones las alcanzó al inicio de su investigación (entre ellas, su enfoque de la negación), luego expuso su planteamiento en discusión con los autores que habían aportado algo sobre esta temática (ya sea para exponer su acuerdo o desacuerdo) y, a veces, es difícil distinguir la opinión de Polo de las opiniones de los otros autores[5], e introduce, en algunas de esas discusiones, nociones de esos filósofos de un elevado nivel. Además, aunque el *CTC III* está enfocado directamente sobre la negación, aparecen muchos puntos de vista del autor de mayor complejidad que dificultan su comprensión. Por último, debemos tener en cuenta que la redacción del libro se realizó en base a unas clases orales de un curso de Teoría del Conocimiento en la Facultad de Filosofía. Esta base hace que en todo el *CTC*[6] hayan muchas reiteraciones que el autor utilizaba para tratar de facilitar la comprensión de su original enfoque.

1. Objetivo del trabajo

El objeto de este trabajo es hacer una presentación de la operación de la negación de acuerdo al 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, enfoque peculiar que apenas ha sido intentado por otros filósofos como tendremos oportunidad de ver.

Por otro lado, 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,

[5] Polo ha sido un filósofo que ha hecho un importante esfuerzo por comprender a un gran número de pensadores. Nosotros seguimos en esto a Polo porque presentamos nuestras ideas al hilo del pensamiento de otros filósofos.

[6] El *CTC*, como obra de Polo, consta de 4 tomos como veremos más adelante.

lo cual tiene consecuencias en la exposición de su filosofía. Estas apreciaciones podrían hacer pensar que este trabajo va a tener un fuerte carácter polémico. No obstante, dado que la propuesta poliana no ha tenido todavía suficiente aceptación, me parece oportuno hacer una presentación de la operación sin perderse en discusiones prolijas que puedan hacer más difícilmente accesible este enfoque de la negación[7]. En cualquier caso, los investigadores interesados pueden acudir directamente al volumen III del *CTC* para ver con más detalle el punto de vista del propio Polo. En este trabajo voy a mostrar comparaciones con otros autores, pero sin ánimo de hacer balances definitivos con respecto a sus posturas, sino solo con la finalidad de facilitar la comprensión del enfoque poliano. Pienso que esta investigación puede ser, posteriormente, utilizada para hacer estudios más detallados sobre muchos aspectos que en este trabajo solo pueden ser presentados. Insisto en este punto, porque todas las aportaciones de los filósofos se han hecho desde la generalización u otro punto de vista relacionado. Una valoración más definitiva de mi trabajo requiere la comparación con las numerosas investigaciones sobre las cuestiones presentes en mi trabajo.

Para facilitar la profundización en la generalización, el modo de abordarlo, ha sido a través de diversos filósofos de la historia de la filosofía. 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[8]. Para mí era un reto descubrir el uso de esta operación en los diversos filósofos, más cuando muchos de ellos la han ignorado como tal acto de conocer. Además, acceder a la generalización desde estos autores, me ha forzado a exponerla evitando acudir a unas instancias más altas que, al final, impiden la comprensión de estos temas para aquellos estudiosos que no están familiarizados con la filosofía poliana.

[7] Con esto quiero decir que los análisis aquí expuestos se han realizado sin tener en cuenta los numerosos estudios sobre los temas investigados. Los análisis de las cuestiones que he hecho son bastante detallados, y sobre temas de cierta dificultad, pero el objetivo principal de estos análisis es arrojar luz sobre la generalización. No quiero decir que mi trabajo sea fácil de leer pero, si además hubiera tenido en cuenta las aportaciones de autores más modernos, entonces estos análisis hubieran sido inacabables, perdiendo definitivamente el sentido de unidad del conjunto.

[8] "Los idealistas propenden a la operación de negar; en cambio, los realistas prefieren las operaciones racionales". Polo, *CTC III*, Intr., 5, 43. También, "El ejercicio del tipo de operaciones cuyos objetos son las ideas generales es predominante en la filosofía moderna y en la actividad científica (piénsese, por ejemplo, en la física-matemática). En la tradición filosófica griega, el pensamiento negativo está menos desarrollado". Polo, *CTC III*, 1, 2, 83. También se puede ver el apartado 'La hegemonía de la operación de negar' en Polo, *CTC III*, 2, 3, 111 y ss.

2. Estado de la cuestión

El planteamiento de la negación en Polo ha sido desarrollado a partir de la segunda mitad del siglo XX y el volumen III del *CTC* donde expone su idea de forma más sistemática fue publicado en el año 1988. Esto hace que apenas se encuentren trabajos específicos sobre esta materia y esta es la primera investigación doctoral que aborda la negación en Polo. Existen otras obras de Polo en las que trata de la negación como, por ejemplo, *Hegel y el posthegelianismo*[9], pero no me ha parecido interesante para este trabajo porque Polo se extiende en largas discusiones respecto a la negación en Hegel. Otras obras de cierto interés para esta temática: *Nominalismo, idealismo y realismo*[10], *La crítica kantiana del conocimiento* e *Introducción a Hegel*[11].

Respecto a artículos de investigación sobre el tema, en 2010 hubo un seminario de profesores sobre el libro de Polo "Curso de teoría del conocimiento, V. III: Leibniz y Polo"[12]. En dicho seminario hubo tres conferencias, pero ninguna de ellas se centra en las cuestiones que a nosotros nos interesan, y las pocas referencias a la negación no aportan novedad respecto a lo que Polo dice en ese volumen. Además de este seminario, solo he encontrado un trabajo de investigación que analiza más a fondo la operación de la negación. Se trata de la tesis de licenciatura *Abstracción y negación en Polo*[13]. En cualquier caso, estas publicaciones no son de gran ayuda porque mi método es histórico, tratando de deducir las propiedades de esta operación a partir de los autores que van a ser analizados, y la definición inicial de la generalización se toma directamente de lo que Polo proporciona en su teoría del conocimiento.

Respecto a otro tipo de fuentes distintas a las de un entorno poliano, no he buscado porque, aunque se pueda encontrar material de interés, es muy posible, que esas publicaciones tengan una orientación diferente a la que propone Polo[14] e implicaría alargar las discusiones sobre los temas que propongo. Es mi deseo que esta investigación facilite a los investigadores poder incluir en sus publicaciones las aportaciones que Polo ha realizado en torno a la generalización y a la negación. En este sentido,

[9] Polo, L., *Hegel y el posthegelianismo*, OC A-VIII, EUNSA, Pamplona 2018[3].

[10] Polo, L., *Nominalismo, idealismo y realismo*, OC A-XIV, EUNSA, Pamplona 2016[3].

[11] Ambas obras en Polo, L., *Estudios de Filosofía Moderna y Contemporánea*, OC A-XXIV, EUNSA, Pamplona 2015[2]. En adelante, Polo, *Estud. de F. Mod. y Contemp.*

[12] Cfr. I Jornadas sobre el libro de Polo Curso de teoría del conocimiento, v. III (Leibniz y Polo), Segovia 29-30.V.2010. Miscelánea poliana Málaga 30 (2010).

[13] Echanove, J., *Abstracción y negación en Polo*. Tesis de Licenciatura. Director Juan José Sanguineti. Facultad Eclesiástica de Filosofía, Universidad de Navarra, Pamplona 1989. No he logrado acceder a esta publicación porque no ha sido conservada por la Universidad.

[14] En Polo no he encontrado ninguna referencia a algún autor contemporáneo que expusiera la generalización como él lo hace. Esto es extensible a gran parte de su teoría del conocimiento.

este trabajo es un volumen autónomo que contiene toda la información necesaria para entender su contenido[15].

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. La exposición no es exhaustiva (Polo la desarrolla en 4 tomos), pero se presentan los elementos imprescindibles que entran en juego en la negación. En concreto, es un objetivo de esta investigación mostrar la distinción entre la abstracción y la negación (las operaciones se perfilan con más nitidez cuanto más se comparan entre ellas).

En la segunda parte se expone la caracterización 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 más profundidad que si se plantease la negación como una operación que se ejercita sin más, después de la abstracción. La originalidad del planteamiento de Polo es indudable, como se quiere mostrar en este trabajo, pero se cometería un error si se plantease su filosofía al margen del resto de los filósofos. Destacamos en Polo que antes que la originalidad está la verdad, y que sus propuestas solo se separan de otros pensadores cuando no le parece que haya otra alternativa. Con esto no se quiere señalar la similitud o las diferencias, sino más bien que sus propuestas han nacido después de un diálogo profundo con un gran número de filósofos que cubren todo el arco de la historia de la filosofía. En sus obras publicadas hay muchas referencias a gran diversidad de pensadores que reflejan una comprensión profunda de su pensamiento. En esta parte del trabajo se ha acudido a los principales filósofos de los que he encontrado referencias en las obras de Polo. Estos autores son, por otro lado, en general, los que tienen más relevancia e influencia en su época, lo cual también me parecía interesante para hacer mi propuesta accesible a un público más amplio. He tenido alguna duda en la elección de algunos autores como, por ejemplo, entre Plotino y Proclo, pero no creo que la elección del primero y el rechazo del segundo hayan tenido gran importancia en el desarrollo de esta investigación. Hay dos capítulos, el de la filosofía medieval y el de la filosofía moderna, que se han alargado excesivamente y que, por ello, he decidido dividir cada capítulo en otros dos para hacerlos un poco más manejables, pero no hay ningún otro tipo de motivo, porque

[15] Polo trata la generalización en el tercer tomo de su *CTC*, lo cual dificulta su comprensión cuando no se han leído los dos tomos anteriores y, además, en algunas discusiones hace uso de nociones físicas y metafísicas que aumentan la dificultad si no se están familiarizados con ellas previamente.

en el fondo, esos dos capítulos forman una unidad, con solo una introducción y conclusiones.

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. De esta manera se quiere presentar la potencialidad del planteamiento poliano. 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, se pierde su carácter vital y su valor más genuino. Es por esta razón que en la primera parte de esta introducción se haya hecho referencia a la ciencia y a la sociedad como potenciales sujetos receptores de esta obra. Puede parecer excesivo que se apele a su posible influencia en las personas corrientes sin intereses filosóficos, pero esa afirmación se basa no tanto en lo que yo pueda aportar, como en que la generalización se usa mucho en la vida ordinaria. Por otra parte, advierto que esta parte no pretende ser una crítica rigurosa de los filósofos presentados, por dos motivos: el primero es que una crítica a nivel doctoral de dichos aspectos necesitaría ser desarrollada con mucha más extensión de la que este trabajo permite. Algunos de los temas expuestos, probablemente requiriesen una tesis por sí mismos y aquí solo pretendemos abordar las cuestiones de tal forma que facilite una posterior investigación que puedan ser contrastadas con material más reciente. Además, si tratáramos de exponer cada discusión de forma muy detallada se perdería el fondo de esta investigación que es la presentación de la operación de la negación. Otro segundo motivo es que la presentación de los autores es realizada desde la generalización. No es el primer objetivo estudiar lo que dicen los filósofos en sí, sino sacar a la luz toda la temática de la generalización contenida en ellos. Esto significa que el estudio de dichos autores es parcial y limitado por nuestro punto de vista. No obstante, 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, me parecía, que era importante poner de manifiesto esas posibles deficiencias.

Por último, la investigación finaliza con un capítulo dedicado a las conclusiones en las que subrayarán las aportaciones que se consideran de mayor peso por parte del planteamiento poliano y posibles líneas de investigación futuras que pueden ser realizadas desde este trabajo.

4. Otras cuestiones sobre este trabajo

Una advertencia respecto a esta investigación es que no se trata de una investigación intensiva sino extensiva. El objetivo del trabajo es caracterizar la generalización lo más extensamente posible. Limitarse al estudio de la generalización en un solo autor,

o en unos pocos, hubiera supuesto presentar esta operación en unos márgenes que, temía, podían ser demasiado estrechos. He decidido correr el riesgo de perder algo de rigor en el trabajo, por no llegar a leer todas las obras de los autores investigados, para poder conseguir una visión de la negación más global que incluya autores desde la antigüedad hasta la modernidad. En la bibliografía cito los libros de los que me he ayudado para esta investigación. El carácter extensivo de este trabajo implica que, en algunos filósofos, solo he analizado las obras que tenían un interés directo con la generalización. Además debo añadir que, en general, los textos encontrados relacionados con la generalización no han sido muchos salvo al llegar a Kant. En Kant, Fichte y Hegel el material es tan abundante que no los he podido tratar como me hubiera gustado porque, entonces, la investigación se hubiera convertido en una inacabable monografía de estos tres autores. En estos tres casos, me he limitado a analizar sus cuestiones de más trascendencia respecto a la negación y aquellos otros puntos que estaban relacionados con lo desarrollado anteriormente en nuestro trabajo. Esto es, por otra parte, un claro ejemplo de que la generalización ha sido más ampliamente usada en la modernidad que en la filosofía antigua y medieval.

Un punto importante de este trabajo son los textos citados. Es habitual que Polo desarrolle sus ideas filosóficas al hilo de las ideas de otros filósofos, pero no es fácil encontrar los textos de esos autores en los que se apoya para su disertación. Esto complica, en muchos casos, comprender cuál pueda ser el valor de las interpretaciones de Polo. En este trabajo se han incluido un gran número de textos de filósofos para que se vea más fácilmente la raigambre de Polo en la filosofía. En ocasiones, se presenta a Polo como un filósofo muy original y sin conexión con la historia de la filosofía. De la originalidad de Polo, no tengo ninguna duda, pero quiero poner un grano de arena para que se vea con más claridad la dependencia en Polo de todas las etapas de la filosofía. Además, a medida que el trabajo se iba desarrollando, los resultados obtenidos me empujaban a apoyarme más en los textos que inspiraban mis ideas para hacer más fácil la crítica de los estudiosos respecto a los resultados de esta investigación. Es cierto que algunas de las citas son largas pero, para mí, una aportación de este trabajo ha sido la presentación de los numerosos textos de los filósofos que soportan las ideas que se proponen. Es indudable que la presencia de estos textos facilitará la crítica que se pueda hacer a estas propuestas y permitirá comprender mejor el sentido de las ideas.

La utilización de las citas ha provocado, por otro lado, un par de defectos que no he podido evitar. Por una parte, dificulta la lectura de esta obra, al exigir al lector estar continuamente contrastando los textos citados con mis interpretaciones, lo cual es un trabajo bastante agotador. Solo puedo decir que este trabajo puede ser leído, en gran parte, sin hacer caso de las citas. En este caso no se obtiene todo el rigor, pero las citas están puestas para los estudiosos que quieran analizar con más detalle las aportaciones

de esta investigación. El segundo defecto ha sido el exceso de extensión del trabajo. Las citas ocupan una buena parte del trabajo, lo que ha hecho que el número de páginas haya crecido de forma desmesurada. Para facilitar la lectura, en los capítulos históricos se ha añadido unas conclusiones donde se recogen las aportaciones de más interés, especialmente respecto a la generalización. Estas conclusiones no tienen notas a pie de página y son redactadas, de forma resumida, los puntos en los que se ha detectado un progreso en la investigación[16].

Un último comentario respecto a las citas es que se presentan todas en castellano. Que el objetivo de este trabajo sea la generalización y la negación, y que haya sido propuesta por un filósofo de lengua hispana, me ha empujado a escribir todo en castellano. Además añadimos que, al tratarse de una investigación extensiva, con filósofos tan diversos, no se podía acudir a la lengua vernácula de los autores investigados. Se puede decir, como queda reflejado en la bibliografía, que la mayor parte de los textos están en castellano, lo cual ha facilitado grandemente el trabajo, pero dada la falta de traducciones de algunas obras importantes, se ha acudido a algunos textos en inglés, especialmente, y también en francés, italiano y latín. Esto ha sucedido con los filósofos medievales. En estos casos, los textos citados son traducciones mías de las obras de dichos filósofos en la lengua de los textos citados y, en algunas traducciones, se ha echado mano de los textos latinos en los que se basan para introducir algunas modificaciones que los aproximen a los originales latinos.

En cuanto al estilo de la redacción, no se ha utilizado letra cursiva (salvo en las citas que la contenían, términos en latín y títulos de las obras) pero, en ocasiones, se ha puesto alguna palabra o frases entre comillas. En estos casos no ha sido para dar ningún valor especial añadido a esas palabras, distintas que las que le da el propio texto, sino, solamente, para que no pasen desapercibidas. Por ejemplo, en los textos de Fichte se entrecomilla la palabra 'yo', o en Hegel palabras como 'este' o 'aquí' cuando tienen un valor específico para este autor y no se tratan de meros adverbios, pronombres o adjetivos demostrativos.

5. Consideraciones finales

Termino esta introducción con mi agradecimiento al Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra por la ayuda desinteresada de parte de todos sus miembros cuando he tenido cualquier necesidad, así como al Centro de estudios polianos por poner a mi disposición el material legado a la universidad, como a los oportunos consejos de algunos de los miembros responsables de este centro.

[16] Añadir que he editado un resumen de esta obra de unas 250 páginas, en el que se ha presentado exclusivamente lo fundamental para entender la generalización.

También agradezco el apoyo de mi director de tesis, el Dr. José Ignacio Murillo por todo el esfuerzo realizado para sacar este trabajo a pesar de sus muchas ocupaciones. Tampoco quiero olvidar al Dr. Juan Fernando Sellés por su constante ayuda a lo largo de estos años.

Un último agradecimiento a todos aquellos que, de una manera o de otra, me han dado un apoyo directo o, simplemente, han tenido que soportar los inconvenientes de la realización de un trabajo tan largo y que, en muchas ocasiones, parecía que nunca llegaría a su fin.

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 lo saca de su comprensión banal? Para mí, la primera gran aportación es plantear la generalización dentro del marco de una teoría del conocimiento. Antes que nada, hemos de decir 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. De 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, salvando las distancias, sobre todo, respecto de la imaginación, donde ha habido un mayor desarrollo. También hay importantes diferencias, destacando que la filosofía tomista no ha distinguido suficientemente la generalización. No es esta la única diferencia porque Polo elaboró una teoría del conocimiento muy extensa y, en concreto, publicó un curso de teoría del conocimiento en 4 tomos, del que ya se ha hablado en la introducción. Polo dedica el primer volumen del *CTC* a algunos aspectos del conocimiento

en general y a las operaciones del conocimiento sensible. El segundo volumen es una introducción al conocimiento intelectual y, dentro de este nivel, a la primera operación, que es la abstracción. En el tercer volumen habla de la generalización y de la negación y, en el cuarto tomo, expone las operaciones con las que conocemos la naturaleza física. No es el momento ahora de presentar más diferencias entre la gnoseología aristotélica-tomista y la poliana cuando es algo que se desarrollará a lo largo de este trabajo.

En este capítulo se expondrán las operaciones sensibles tanto externas como internas. En la generalización, las operaciones sensibles, especialmente la vista y la imaginación, son de gran importancia. En esta investigación se desarrollará un aspecto de la generalización que son las determinaciones, las cuales, en última instancia, van a hacer referencia a los sentidos o a la imaginación. En lo que se refiere al conocimiento sensible, se puede decir que así como 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 este análisis, aunque contiene algunos elementos novedosos respecto de esta corriente.

Para la exposición se hará uso, siempre que se pueda, de textos de filósofos distintos a Polo. De esta manera es más fácil percibir la continuidad y diferencias de estos autores con respecto a la propuesta poliana. En relación al conocimiento sensible, nuestra referencia es Aristóteles, cuya teoría de la sensibilidad está, para mí, vigente en la actualidad, al menos en sus aspectos principales.

1. El conocimiento sensible externo

En Aristóteles es básica la distinción de facultad y de acto de conocer. "Así pues, puesto que la palabra «sentir» solemos utilizarla con dos acepciones — solemos, en efecto, decir que «ve» y que «oye» todo aquel que puede ver y oír aunque acaso esté durmiendo, y también lo decimos del que está actualmente viendo y oyendo — habrá que distinguir igualmente en la palabra «sensación» dos acepciones, la una en potencia y la otra en acto"[1]. En el conocimiento sensible, por ejemplo en la vista, es perceptible que a veces vemos y 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. "Es obvio al respecto que la facultad sensitiva no está en acto, sino solamente

[1] Aristóteles, *Acerca del alma*, Gredos, Madrid 1978, II, 5, 417a5-15. En adelante, Aristóteles, *Del alma*.

en potencia"[2]. La distinción de la facultad y acto, a nivel sensible, es fácil de aceptar porque existen unos órganos físicos a los que se puede hacer referencia. 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. 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. De aquí es inmediato que se pueda 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. Señalo 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 indico 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. He añadido esta última apreciación porque, en el nivel 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. "Consiguientemente, la sensación en acto ha de considerarse análoga al acto de ejercitar la ciencia, si bien entre uno y otro existe una diferencia: en el caso de aquel los agentes del acto —lo visible, lo audible y el resto de los objetos sensibles— son exteriores"[3]. 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 (en la filosofía). 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

[2] Aristóteles, *Del alma*, II, 5, 417a5-10.
[3] Aristóteles, *Del alma*, II, 5, 417b15-25.

abstracción. En la cita anterior, Aristóteles está diciendo 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[4]. 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. Podemos decir que lo sensible es para nosotros la exterioridad. Y, ¿cómo pueden los sentidos conocer la exterioridad? A través de dos rasgos de la realidad que ya Aristóteles percibió. "En relación con todos los sentidos en general ha de entenderse que sentido es la facultad capaz de recibir las formas sensibles sin la materia al modo en que la cera recibe la marca del anillo sin el hierro ni el oro: y es que recibe la marca de oro o de bronce pero no en tanto que es de oro o de bronce"[5]. El primer rasgo es una propiedad de los sentidos, y es 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. "Ahora bien, si la forma natural no se agota en informar el órgano, esa forma ha de caracterizarse como *sobrante*. Informar el órgano pero no agotarse en informar respecto de la función de informar: hay *más* forma que materia informada"[6]. En cualquier caso, 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, de 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. "Hay, pues, algo que es transparente. Y llamo «transparente» a aquello que es visible si bien —por decirlo en una palabra— no es visible por sí, sino en virtud de un color ajeno a él"[7]. 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, a su vez, es el acto de esto, de lo transparente en tanto que

[4] También Santo Tomás es partidario de que los sentidos exteriores conocen los objetos exteriores: "Por lo tanto, lo que por su naturaleza percibe el sentido es el objeto exterior que lo altera, y según la diversidad de objetos, se distinguen las potencias sensitivas". Santo Tomás, *Suma teológica I*, BAC, Madrid 2001[4], 78, 3, co, 716. En adelante, Sto. Tomás, *S. Th. I.*

[5] Aristóteles, *Del alma*, II, 12, 424a15-25.

[6] Polo, L., *Curso de Teoría del Conocimiento I*, OC A-IV, EUNSA, Pamplona 2015[4], 7, 3, 186. En adelante Polo, *CTC I.*

[7] Aristóteles, *Del alma*, II, 7, 418b1-10.

transparente"[8]. 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 recoge algo de la exterioridad y se lo traspasa a la retina. La luz no recoge 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 el 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 que puede obtener más información 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). A la vista del medio y de 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[9]. 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.

[8] Aristóteles, *Del alma*, II, 7, 418b5-15.

[9] "Hay en fin otros sensibles que afectan el sentido sin que haya además una inmutación material, como la luz y el color, a los que se refiere la vista. Este sentido, en consecuencia, es *el más elevado de todos y el más universal*, porque los sensibles por él percibidos son comunes a los cuerpos corruptibles y a los incorruptibles". Santo Tomás, *Cuestiones disputadas sobre el alma*, EUNSA, Pamplona 1999, 13, co, 164-165. En adelante, Sto. Tomás, *Sobre el alma*.

Otro aspecto del conocimiento sensible que detecta Aristóteles es su relación con la realidad: "A su vez y de manera similar, el sentido sufre también el influjo de cualquier realidad individual que tenga color, sabor o sonido, pero no en tanto que se trata de una realidad individual, sino en tanto que es de tal cualidad y en cuanto a su forma"[10]. 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. Aquí Aristóteles es claro y nosotros suscribimos esta tesis. 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). Aquí, Aristóteles nos pone los sentidos en relación con su teoría de los accidentes. 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 deriva de la causa formal y que podemos llamar forma; de hecho, como he dicho antes, no se conoce todo de la causa formal, sino solo un aspecto de la causa formal (que tiene su origen en la causa formal). Nos interesa subrayar que el contenido de los sentidos externos es formal, aunque no tiene 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, Aristóteles dice lo siguiente: "Si pasamos ahora a estudiar cada uno de los sentidos, será preciso comenzar hablando acerca de los objetos sensibles. «Sensible» se dice de tres clases de objetos, dos de los cuales diremos que son sensibles por sí, mientras que el tercero lo es por accidente. De los dos primeros, a su vez, uno es propio de cada sensación y el otro es común a todas"[11]. 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, en el sentido de por sí y, el segundo, en sentido accidental.

[10] Aristóteles, *Del alma*, II, 12, 424a20-25.
[11] Aristóteles, *Del alma*, II, 6, 418a5-15.

Además, en el primer sentido, los objetos pueden ser propios o comunes. "Llamo, por lo demás, «propio» a aquel objeto que no puede ser percibido por ninguna otra sensación y en torno al cual no es posible sufrir error, por ejemplo, la visión del color, la audición del sonido y la gustación del sabor. El tacto, por su parte, abarca múltiples cualidades diferentes. En cualquier caso, cada sentido discierne acerca de este tipo de sensibles y no sufre error sobre si se trata de un color o de un sonido, si bien puede equivocarse acerca de qué es o dónde está el objeto coloreado, qué es o dónde está el objeto sonoro"[12]. 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. Aquí 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[13]. Por otro lado, además de los sensibles propios están los comunes. "Tales cualidades, por tanto, se dice que son propias de cada sentido mientras se dice que son comunes el movimiento, la inmovilidad, el número, la figura y el tamaño, ya que estas no son propias de ninguna sensación en particular, sino comunes a todas. El movimiento, en efecto, es perceptible tanto al tacto como a la vista. Se habla, en fin, de «sensible por accidente» cuando, por ejemplo, esto blanco es el hijo de Diares. Que «es el hijo de Diares» se percibe por accidente, en la medida en que a lo blanco está asociado accidentalmente esto que se percibe"[14]. Estos objetos (movimiento, la quietud, el número, la figura y el tamaño) se llaman comunes porque son conocidos por todos los sentidos. Podríamos discutir si alguna de estas cualidades se conoce a través de los sentidos como, por ejemplo, el número[15], pero esto tampoco tiene mayor trascendencia. De lo

[12] Aristóteles, *Del alma*, II, 6, 418a10-20.

[13] Sobre el tacto, Aristóteles se pregunta si es un solo sentido o son varios. En nuestro trabajo, sin embargo, esta problemática no tiene más interés porque, para la generalización, no es estrictamente necesario conocer con exactitud todos y cada uno de los sentidos. Además, de todos los sentidos exteriores, el sentido clave en la generalización es la vista.

[14] Aristóteles, *Del alma*, II, 6, 418a15-25.

[15] Santo Tomás propone que los sensibles comunes dependen del accidente cantidad: "Los sensibles comunes se reducen a la cantidad. La dimensión y el número son especies de la cantidad. La figura es una cualidad de la cantidad, ya que consiste en el contorno de la dimensión". Sto. Tomás, *S. Th. I*, 78, 4, ad 2, 717. A mí no me parece que se deba apelar a la cantidad para explicar el origen del conocimiento sensible, pero el número invita a ello. Me parece más correcto decir que el conocimiento sensible procede del accidente cualidad y que,

que dice Aristóteles, nos quedamos con la distinción de sensibles propios que se conocen desde un único sentido, y los sensibles comunes que pueden ser conocidos con todos los sentidos[16]. Por último, Aristóteles habla de los sensibles por accidente que, para mí, no es algo realmente sensible (externo). En el ejemplo que pone Aristóteles, 'el ser hijo de Diares' no es una información sensible; los sentidos no permiten conocer la filiación. En este sentido, solo reconozco dos tipos de objetos sensibles: los propios y los comunes. Ahora bien, sí que me parece que los sensibles, ya sean propios o comunes, pueden señalar algo distinto al propio sensible. Desde esta perspectiva, sí que acepto el sensible por accidente, no tanto porque sea en sí mismo un objeto sensible, sino porque señala a una información otra, estrictamente distinta a la manifestada directamente en el propio sentido.

Recordamos, por la importancia que tiene para nosotros, que Aristóteles es partidario del conocimiento de la realidad exterior, tanto por la cualidad 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[17].

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.

> "Evidentemente, cada sentido —asentado en el órgano sensorial en tanto que órgano sensorial— tiene su objeto sensible correspondiente y discierne las diferencias de su objeto sensible correspondiente, por ejemplo, la vista lo blanco y lo negro, el gusto lo dulce y lo amargo. Y lo mismo pasa con los demás sentidos.

por tanto, el número no es un sensible común, ni tampoco la medida. Con esto no niego que haya una dependencia del número respecto de lo sensible, pero de esto se hablará más adelante durante esta investigación.

[16] Hay un texto de Polo donde se ve su coincidencia con este planteamiento aristotélico: "Propiamente, en la sensibilidad externa hay dos tipos de objetos: los sensibles propios y los sensibles comunes (que luego se denominaron, respectivamente, cualidades secundarias y primarias). Se entiende por sensible propio el objeto solo conocido por una facultad. Los sensibles comunes, en cambio, son conocidos por más de una facultad (en principio, por todas). Hay objetos que solamente se dan si se ve, si se oye, etc. Esos son los sensibles propios; otros objetos sensibles se dan en tanto si se oye como si se ve". Polo, *CTC I*, 8, 1, 234.

[17] Otro asunto es que los sentidos tengan algún defecto o perturbación; en estos casos, los sentidos van a conocer conforme a su estado.

> Ahora bien, si discernimos lo blanco y lo dulce y cada una de las cualidades sensibles de cada una de las demás, será que percibimos también sus diferencias por medio de alguna facultad. Y ha de ser necesariamente por medio de un sentido, ya que de cualidades sensibles se trata"[18].

Efectivamente, 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[19]. Por otra parte, Aristóteles analiza si es una sola facultad o varias:

> "Tampoco cabe, por otra parte, discernir por medio de sentidos diversos que lo dulce es distinto de lo blanco, sino que ambas cualidades han de manifestarse a un único sentido: de no ser así, cabría por la misma razón que se pusiera de manifiesto la diferencia entre dos cualidades percibiendo yo la una y tú la otra. Es, pues, necesario que sea una facultad única la que enuncie que son diferentes, ya que diferentes son lo dulce y lo blanco. Lo enuncia, pues, la misma facultad y, puesto que lo enuncia, es que también intelige y percibe"[20].

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 facultad que discierne las cualidades sensibles, por su parte, enuncia en este momento que son distintas en este momento: las dos cosas, por tanto, a una. Luego es indivisible y discierne en un tiempo indivisible"[21]. La comparación requiere la simultaneidad de los objetos comparados.

Santo Tomás, por su parte, comentando *Acerca del alma* de Aristóteles, dice: "*Segundo*, que discrimine los sensibles percibidos y distinga unos de otros: lo cual debe efectuarse por una potencia en la que desemboquen todos los sensibles y que se

[18] Aristóteles, *Del alma*, III, 2, 426b5-20.

[19] Santo Tomás también acepta este criterio de Aristóteles: "El sentido propio juzga el objeto sensible que le es propio, distinguiéndolo de otras cualidades que caen también bajo el campo del mismo sentido, discerniendo lo blanco de lo negro o de lo verde. Pero ni la vista ni el gusto pueden distinguir lo blanco de lo dulce, ya que para distinguir entre dos cosas es necesario que se conozcan las dos. Por eso, es necesario que al sentido común le corresponda el juicio de discernimiento, pues a él se dirigen como a su término las aprehensiones de los sentidos. Y también le corresponde percibir las intenciones de los sentidos, como cuando alguien ve que ve". Sto. Tomás, *S. Th I*, 78, 4, ad 2, 720.

[20] Aristóteles, *Del alma*, III, 2, 426b15-25.

[21] Aristóteles, *Del alma*, III, 2, 426b25-30.

llama *sentido común*"[22]. Santo Tomás denomina a esta facultad sentido común. Nosotros, siguiendo a Polo, preferimos llamarla sensorio común para evitar el riesgo de confundirlo con la noción que ahora es más corriente en la actualidad. Santo Tomás añade otro dato de interés: el sensorio común es la facultad en la que desembocan los sentidos. "El sentido interior es llamado común, no por una atribución genérica, sino como la raíz y principio de los sentidos externos"[23]. La conexión de los sentidos exteriores y el sentido común es estrecha: hay 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 oído.

Con lo presentado podemos caracterizar la facultad del sensorio común. Para empezar, es 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, es decir, darnos cuenta de que percibir 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. "Desde el punto de vista constatativo, fenomenológico, esto es innegable. Se siente que se ve; hay cierta objetivación de la operación que se ejerce si hay color, etc. El sensorio, la conciencia sensible, forma el primer escalón de lo que se llama percepción"[24]. 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 mí, también tiene el interés de tener un paralelismo con los hábitos teóricos. Estos hábitos, según nuestra propuesta, son operaciones cognoscitivas que conocen otros actos[25]. 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[26]. Ver no es ningún color. La conciencia sensible, entendida como

[22] Sto. Tomás, *Sobre el alma*, 13, co, 163.
[23] Sto. Tomás, *S. Th. I*, 78, 4, ad 1, 720.
[24] Polo, *CTC I*, 10, 2, 266.
[25] Esta es una tesis de Polo que expone en diferentes partes de su *CTC*.
[26] "El sentido ni se conoce a sí mismo ni a su operación: ni la vista se ve a sí misma ni se percata de que ve, porque esto pertenece a una potencia superior, como se prueba en el libro *Del*

reflexión, es problemática y difícil de ser aceptada[27]. Para mí, este rasgo del conocimiento sensible también es asumido en el plano inteligible.

Hay un segundo punto importante de la actividad del sensorio común. "El nivel inmediatamente superior a la sensibilidad externa no es la imaginación, sino la conciencia de la sensibilidad externa. Hay que incluir la conciencia entre la imaginación y la sensibilidad externa para que sea posible la imaginación"[28]. 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[29]. El sensorio común, lo hemos visto en Santo Tomás, 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. Este papel, me parece claro, que no puede ser realizado por los propios sentidos externos. 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 que ya hemos visto en este mismo apartado.

Puede parecer que el papel del sensorio común sea 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[30]. Sí que puedo 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[31]. Polo, sin embargo, le da al sensorio común una cierta función de filtro de lo sensible: "El sensorio común ha de ser selectivo para ser común. El sensorio común no puede objetivar el bloque entero de la sensibilidad externa; tiene que filtrarlo. El amenguamiento es asimismo

alma". Santo Tomás, *Suma contra gentiles I*, BAC, Madrid 1967, II, 66, 591-592. En adelante Sto. Tomás, *C. G. I.*

[27] "La función de sentir, referida, ante todo, al acto de la sensibilidad externa (sentir que se tiene sensibilidad externa en acto, y no sólo entender que se tiene sensibilidad externa), es decir, la función consciente del sensorio común, es indudable". Polo, *CTC I*, 10, 2, 268.

[28] Polo, *CTC I*, 8, 4, 246.

[29] No tiene sentido proponer dos facultades distintas para conocer los mismos objetos.

[30] "Hablar del sensorio común como de una facultad diferente implica la diferencia de unos actos que son exactamente esos y no otros". Polo, *CTC I*, 10, 2, 267.

[31] "Al sentir el acto se destaca el término de la objetivación sin alteración formal alguna". Polo, *CTC I*, 12, 2, 329.

selección, filtraje, algo así como una inhibición. No somos conscientes, no percibimos el área completa de la sensibilidad externa en todo momento"[32]. No es fácil poder precisar qué sea esta función de filtro del sensorio; tal vez tiene lugar cuando, por ejemplo, inconscientemente no atendemos a innumerables sonidos que no nos aportan nada; también, pudiera ser, que la imaginación tenga una función filtrante. En cualquier caso, se trataría de un amenguamiento, es decir, atender solo a una parte del contenido dejando de lado otros datos, 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. "Se llama interna precisamente porque actualiza, conoce, algo del orden del sentido, esto es, un acto"[33]. 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 hacer 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 es, a su vez, algo distinto tanto de la sensación como del pensamiento. Es cierto que de no haber sensación no hay imaginación y sin esta no es posible la actividad de enjuiciar. Es evidente, sin embargo, que la imaginación no consiste ni en inteligir ni en enjuiciar"[34]. 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 con la sensibilidad externa respecto al error. "Más aún, las sensaciones son siempre verdaderas mientras que las imágenes son en su mayoría falsas"[35]. Es significativa la posición del error en el campo de la sensibilidad. 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

[32] Polo, *CTC I*, 10, 3, 277.
[33] Polo, *CTC I*, 10, 3, 273.
[34] Aristóteles, *Del alma*, III, 3, 427b10-20.
[35] Aristóteles, *Del alma*, III, 3, 428a10-15.

acompaña a la plasmación en los sentidos externos, y además disfruta de cierta autonomía (no todo le viene dado del exterior). Aristóteles da una definición de la imaginación: "Así, pues, si ninguna otra facultad posee las características expuestas excepto la imaginación y esta consiste en lo dicho, la imaginación será un movimiento producido por la sensación en acto. Y como la vista es el sentido por excelencia, la palabra «imaginación» (*phantasía*) deriva de la palabra «luz» (*pháos*) puesto que no es posible ver sin luz"[36]. La imaginación es la facultad cuyo acto es producido por una sensación. La imaginación es iniciada por los objetos sensibles de los sentidos externos. Aristóteles ve tal conexión entre imaginación y sentidos externos, que el nombre de esta facultad, fantasía, procede del sentido de la vista.

Santo Tomás añade otro rasgo de la imaginación. "*Tercero*, que las especies de las cosas sensibles recibidas sean conservadas. En efecto, el animal tiene necesidad de aprehender las cosas sensibles, no solamente cuando están presentes, sino también cuando han desaparecido. Y esto necesariamente debe ser llevado a una potencia distinta, porque aun en las cosas corporales, uno es el principio que recibe y otro el que conserva, pues sucede que lo que es apto para recibir bien, sea impropio para conservar. Tal potencia se denomina *imaginación* o *fantasía*"[37]. 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. "Ahora bien, entre las potencias sensitivas hay unas que son exclusivamente receptivas, como el sentido, y otras que conservan lo recibido, como la imaginación y la memoria, y por esto se llaman *tesoros*"[38]. 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. "Por eso, a la «especie» de la imaginación, en tanto que está en el órgano, no le conviene propiamente el nombre de «impresa», sino el de especie retenida (*species retenta*). Es la vieja noción de *Thesaurus*"[39]. La sugerencia de Santo Tomás mueve a Polo a distinguir entre la especie impresa que se da en los sentidos externos y en el sensorio común, y la especie retenida que es la propia de la imaginación. Ciertamente, el sensorio común

[36] Aristóteles, *Del alma*, III, 3, 428b25-429a5.
[37] Sto. Tomás, *Sobre el alma*, 13, co, 163.
[38] Sto. Tomás, *C. G. I*, II, 73, 616.
[39] Polo, *CTC I*, 11, 1 293.

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 relación de la imaginación con el sensorio común ha de plantearse como una continuación. La imaginación es el nivel cognoscitivo inmediatamente superior. De acuerdo con su carácter de continuación, la imaginación es cierta conservación"[40]. La imaginación es la facultad que prosigue al sensorio común y que tiene capacidad de conservar sus especies y, además, es la facultad de la cual se pasa a la inteligencia. "En este sentido, la imaginación es la facultad intermedia: jerárquicamente situada entre la inteligencia y la percepción"[41]. Que sea una facultad intermedia no significa que tenga una composición físico-espiritual. Como facultad, es orgánica y física y, 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.

> "El órgano de la imaginación no está constituido por la embriogénesis. El hombre al nacer tiene la facultad de imaginar imperfectamente, es decir, en potencia también desde el punto de vista orgánico. El órgano de la imaginación se completa en la medida en que son retenidas especies. De modo que la forma natural de la imaginación integra la retención de formas en su propia función constituyente. Ello implica que su carácter de sobrante formal es muy acusado. Por ello es oportuno llamar a la imaginación facultad intermedia (a medio camino entre la inteligencia y la sensibilidad). Paralelamente, la potencia imaginativa sólo pasa al acto si hay recepción de especies. Pero entonces pasa al acto en virtud de su propio órgano (que no ha de esperar especies impresas), es decir, con mayor autonomía que la sensibilidad externa"[42].

Para Polo, la imaginación, como órgano, no es una facultad ya hecha sino por completar. Los actos de la imaginación van haciendo el órgano; de ahí su carácter imperfecto (es una facultad por hacer). Esta construcción de la imaginación se da por la retención de la especie. La especie sirve, por tanto, para conocer (es el objeto del acto de imaginar) y para conformar (permaneciendo como un añadido del órgano). "Si la imaginación es un *motus*, su correlato orgánico es un crecer. Es esta una diferencia muy neta con los órganos de la sensibilidad externa. (...). Veo porque tengo ojos ya constituidos. Como contrapartida, los ojos no conservan la especie impresa. En cambio, la imaginación es una facultad que conserva. Por tanto, el órgano de la imaginación se desarrolla de acuerdo con la especie impresa, la cual es estrictamente conservada. Por ello es preferible hablar de *species retenta*"[43].

[40] Polo, *CTC I*, 11, 1, 296-297.
[41] Polo, *CTC I*, 11, 2, 301.
[42] Polo, *CTC I*, 11, 1, 293-294.
[43] Polo, *CTC I*, 11, 1, 298.

Del carácter constructivo de la imaginación viene lo que para mí es el rasgo más importante de la imaginación. "La configuración del órgano de la imaginación es una potencia cuyo acto es la re-objetivación. El órgano de la imaginación se configura de manera progresiva, no de una sola vez. A ello se debe la importancia psicológica y pedagógica de la imaginación"[44]. La imaginación es una facultad reobjetivante[45]. 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 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[46]. La aportación subjetiva del conocimiento tiene lugar en la imaginación[47]. Antes hemos visto una cita de Polo en la que señala la 'importancia psicológica y pedagógica de la imaginación' y Aristóteles dice que el error se da fundamentalmente en la imaginación.

[44] Polo, *CTC I*, 11, 1, 299.

[45] También este otro texto que aprovecha una sugerencia, antes citada, de Santo Tomás: "Los dos niveles de facultades se corresponden con dos niveles operativos. Las facultades no retentivas no re-objetivan. Si no se retiene, no se puede re-objetivar; para re-objetivar hay que retener. Se pasa de la definición de la imaginación como facultad retentiva a la noción de operación re-objetiva. Pero también hay que decir: la continuación del sensorio común es, en tanto que operación, una re-objetivación". Polo, *CTC I*, 11, 2, 300.

[46] Con esto no quiero decir que el sujeto aparezca en el nivel de la imaginación, lo cual no sucede tampoco en la abstracción.

[47] Para Polo el carácter subjetivo está presente, en teoría del conocimiento, en las facultades: "El único tema de índole subjetiva que cabe en nuestra disciplina es el tema de las facultades". Polo, *CTC I*, 3, 3, 98; "La dimensión de la subjetividad que aparece en teoría del conocimiento, porque es necesaria para la operación, es la facultad". Polo, *CTC I*, 7, 10, 232. No obstante, para Polo este carácter subjetivo solo se da en el nivel intelectual: "Además, la subjetividad humana no se descubre a nivel sensible. Mientras no consideremos la inteligencia la unidad del viviente es meramente animal, no humana y, por tanto, su estudio no nos compete".

Del carácter reobjetivante de la imaginación, también podemos decir que es una facultad reproductora[48]. 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. 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 en el apartado 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. "En psicología se describen tipos de asociaciones: por continuidad, por contigüidad y por semejanza"[49]. 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. "Con estas denominaciones se alude al mayor alcance objetivo de la imaginación sobre la percepción. El criterio proporcional aplicado a una parte permite representar la totalidad. La imaginación constructiva es una generalización del criterio proporcional de parte"[50]. Otro modo de funcionamiento de la imaginación es a través de la proporcionalidad:

> "La re-objetivación está modulada, ofrece varias versiones. Una de ellas es la proporcionalidad. La representación proporcional es una modalidad de la intencionalidad re-objetivante. Por ejemplo, una mesa vista es esa mesa con sus

[48] Aspecto que Polo también destaca: "No apelamos ya al carácter asociativo de la imaginación, sino a su carácter reproductivo. La imaginación reproduce, es decir, re-objetiva". Polo, *CTC I*, 10, 2, 269, o "Evidentemente la imaginación es una facultad reproductora: asocia y re-objetiva". Polo, *CTC I*, 10, 2, 271, o este otro "Por su parte, una imagen es una reproducción: se ve la página, se imagina la página. Con la falta de nitidez que se quiera, la imagen de la página es la representación de la página, la objetivación de algo que ya estaba objetivado". Polo, *CTC I*, 10, 2, 271.

[49] Polo, *CTC I*, 11, 2, 306.

[50] Polo, *CTC I*, 11, 2, 307.

diversos aspectos, es decir, sensibles propios y comunes. En cambio, la imagen proporcional de mesa ha perdido variaciones y detalles; queda el esquema de la mesa, la fijación de los rasgos formales sobresalientes, relevantes: un resumen, algo así como el nervio formal de la mesa que, a cambio de la pérdida de la pluralidad de detalles, es válido para muchas. Está bien dicho «imagen de las proporciones de mesa» o «mesa proporcional». La proporción es una regulación; ofrece un carácter de constancia ausente en las figuras visuales. Una proporción es fija, esquemática, quasi abstracta, como un maniquí al que la percepción viste"[51].

La representación proporcional de la que habla aquí Polo 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 las 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: "La reobjetivación llamada espacio es más perfecta que la proporción o la asociación"[52]. Y por otro lado está el tiempo: "En el tiempo imaginado la aplicación reobjetivante de la ley formal es el fluir"[53]. Sin embargo, ahora prefiero no extenderme más porque 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. Ya Aristóteles habla de ella. "Por lo tanto, queda dicho qué es la memoria y el recordar: la posesión de una imagen como una copia del objeto del que es la imagen. Asimismo, se ha dicho a qué parte de nuestro cuerpo pertenece: al sentido primario, que es también con el que percibimos el tiempo"[54]. La memoria es una 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. "Por lo tanto, es

[51] Polo, *CTC I*, 11, 2, 306.
[52] Polo, *CTC I*, 11, 2, 308.
[53] Polo, *CTC I*, 11, 2, 308.
[54] Aristóteles, *Tratados breves de Historia Natural*, Gredos, Madrid 1987, Acerca de la memoria y de la reminiscencia, I, 451a10-20. En adelante, Aristóteles, *Historia Natural*.

evidente a cuál de las partes del alma pertenece la memoria: a la misma que la imaginación. Y son recordables por sí mismas aquellas cosas de las que es propia la imaginación, y, por accidente, las que no se dan sin la imaginación"[55]. 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: "Por lo tanto, la memoria no es ni una sensación ni un juicio, sino un estado o afección de uno de los dos cuando ha pasado un tiempo. No hay memoria del ahora en un ahora, como ya se ha dicho, sino que de lo presente hay sensación, de lo venidero expectativa, y de lo ocurrido recuerdo"[56]. La imaginación conoce el ahora del presente, mientras que la memoria trae al presente lo ocurrido anteriormente. Santo Tomás añade un nuevo rasgo:

> "*Quinto*, es necesario que lo que primeramente fue aprehendido por los sentidos e interiormente conservado sea llamado de nuevo para una consideración actual. Esto depende de la facultad de la *memoria*, que en los animales produce su acto sin que haya investigación, mas en el hombre mediante investigación y estudio: por lo cual en el hombre no es sólo memoria sino *reminiscencia*. Ahora bien, era muy necesario que fuera ordenada a esta función una potencia distinta, puesto que los actos de las otras potencias sensibles se producen según un movimiento que va de las cosas al alma, mientras que el de la memoria se efectúa, a la inversa, según un movimiento que va del alma a las cosas"[57].

Santo Tomás 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 de un trabajo para hacer presente aquel conocimiento pasado. Aquí, el 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 por 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

[55] Aristóteles, *Historia Natural*, Acerca de la memoria y de la reminiscencia, I, 450a20-25.
[56] Aristóteles, *Historia Natural*, Acerca de la memoria y de la reminiscencia, I, 449b20-30.
[57] Sto. Tomás, *Sobre el alma*, 13, co, 163. Realmente, Aristóteles también distingue entre la memoria y la reminiscencia: "Se diferencia la reminiscencia de la memoria no sólo en relación con el tiempo, sino porque muchos de los demás animales participan de la facultad de recordar, pero, por así decirlo, de la de practicar la reminiscencia, ninguno de los animales conocidos, fuera del hombre". Aristóteles, *Historia Natural*, Acerca de la memoria y de la reminiscencia, II, 453a5-10.

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: "*Cuarto*, se requieren ciertas intenciones como lo dañino, lo útil y otras semejantes que el sentido no aprehende. El hombre llega a conocerlas investigando y comparando; el animal, al contrario, mediante cierto instinto natural: así, la oveja huye naturalmente del lobo por serle dañino. Así es que a este fin se ordena en los animales la *estimativa* natural, y en el hombre la facultad *cogitativa*, que recoge las intenciones particulares, lo que le vale la denominación de *razón particular* y de *intelecto pasivo*"[58]. 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[59].

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 si se trata de una única facultad. Polo, a este respecto, hace una interesante aportación:

> "Ha de tenerse en cuenta también que la imagen de tiempo no incluye las nociones de pasado y futuro, pues estas nociones no son formales, sino intencionales (sensibles *per accidens*) en la sensibilidad intermedia.
>
> La imaginación es la facultad estrictamente formal de la sensibilidad intermedia. Si hay algo más que formalidades en este nivel cognoscitivo, se han de referir a la memoria y a la estimativa que no son formales, sino «intencionales». Supuesto que las formalizaciones quizá haya que decir que la imaginación, memoria y estimativa son tres facultades. Aristóteles no se pronunció sobre este punto (al menos no consta en sus escritos). Tomás de Aquino, siguiendo a Averroes admite la distinción. Pero, en cualquier caso, la memoria y la estimativa

[58] Sto. Tomás, *Sobre el alma*, 13, co, 163.

[59] Para Santo Tomás, la distinción de la estimativa de los animales y la cogitativa de los hombres también se basa en que en estos últimos tiene lugar una comparación: "Pero sí hay diferencia en lo que se refiere a las intenciones, ya que los animales las perciben sólo por un instinto natural, mientras que el hombre las percibe por una comparación. De este modo, lo que en los otros animales es llamada facultad estimativa natural, en el hombre es llamada *cogitativa*, porque descubre dichas intenciones por comparación". Sto. Tomás, *S. Th. I*, 78, 4, co, 719. Pienso que la comparación, en este nivel, se da tanto en los hombres como en los animales. De la comparación ya hablamos en el apartado del sensorio común. Según Aristóteles, el sensorio común es necesario para poder hacer comparaciones entre los sensibles propios de los diferentes sentidos externos.

aportan las intenciones de pasado y de futuro, lo que da lugar a una objetivación del tiempo distinta de la imagen de tiempo"[60].

Según Polo, 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)[61]. ¿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 futuro. En particular, para el caso de la memoria. "La intención de pasado es claramente no formal. La alusión al pasado se expresa con el término *fue*. Con *fue* se dice que conocimos, que tuvo lugar un conocimiento alguna vez. Lo conocido sería formal en su momento, pero ahora aparece determinado por la intención «fue». Eso precisamente es lo que objetiva la memoria: la razón de pasado. En tanto que unida a algo que no es pasado, la razón de pasado no es un predicado formal; sin embargo, no cabe duda de que se conoce «que fue» sin apelar a la inteligencia"[62]. Polo pone el acento de la memoria en el 'fue', algo que, por otra parte, también hizo Aristóteles, aunque este último habla del 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: "El pasado no tiene valor formal, pero, en cambio, es una *intentio* de realidad. Por esto, y porque es imposible una especie impresa en pasado, hay que decir que el pasado es un sensible *per accidens*"[63]. 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 cogitativa no llega directamente a la realidad, sino a través del valor. El instinto es imprescindible para ciertas

[60] Polo, *CTC I*, 11, 3, 310-311.

[61] Para mí, decir que la imaginación es una facultad formal plantea un problema. Si lo formal es lo que procede de la causa formal, entonces la imaginación tiene algunos aspectos que se salen como, al menos, el espacio y el tiempo propios de la imaginación. El espacio y tiempo imaginativos son claramente no físicos. Aquí caben dos opciones. Una tomar lo formal como lo que procede de lo físico externo y, entonces, la imaginación no es una facultad puramente formal; o tomar lo formal como aquello que procede de la imaginación. Entonces lo formal incluye los objetos propios de la imaginación y todo aquello que procede de los objetos sensibles exteriores.

[62] Polo, *CTC I*, 12, 1, 324.

[63] Polo, *CTC I*, 12, 1, 324.

comparaciones"[64]. En la cogitativa, la aportación no formal son los instintos que aparecen según una comparación.

Estoy de acuerdo con Polo en la distinción de facultades: imaginación, memoria y cogitativa, y el criterio utilizado para realizar la distinción[65]. 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 añadiéndolas una intencionalidad (no sensible) de pasado[66]. 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 cierta 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 a la generalización. Como ya veremos más adelante, la

[64] Polo, *CTC I*, 12, 1, 322.

[65] Incluso aunque tomemos el primer sentido de lo formal (lo que proviene de la causa formal), el espacio y el tiempo imaginativos se distinguen claramente de la intención de pasado de la memoria y de la comparación con los instintos o la conexión con las potencias motoras que tiene lugar en la cogitativa.

[66] "Para retener y conservar se tiene la *fantasía* o *imaginación*, que son lo mismo, pues la fantasía o imaginación es como un depósito de las formas recibidas por los sentidos. Para percibir las intenciones que no se reciben por los sentidos, se tiene la facultad *estimativa*. Para conservarlas, se tiene la *memoria*, que es como un archivo de dichas intenciones". Sto. Tomás, *S. Th I*, 78, 4, co, 719. Santo Tomás describe la memoria como un archivo de intenciones, no de imágenes, algo que compete a la imaginación.

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 respecto 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 atendiendo a varias sugerencias de Aristóteles y de Santo Tomás que me parecieron muy adecuadas según lo que propongo. 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 he encontrado 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 he dicho antes, prefiero el uso de potencia en vez del de facultad, sí coincido en que la realización de cada tipo de operación intelectual es como si fuera una potencia, entendida como capacidad para ejercer unos determinados actos. Polo utiliza con cierta frecuencia la terminología de niveles: "Este apartado considera la facultad superior, a saber, la inteligencia, la cual, siendo una, presenta la peculiaridad de no principiar un único nivel de operaciones sino una pluralidad de ellas, que se corresponden con diversos objetos. Las demás facultades cognoscitivas ejercen, cada una, un nivel de operaciones que se corresponde con una determinada clase de objetos"[1]. 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. Me 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

[1] Polo, *CTC I*, Programa de la asignatura, 25.

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 mí, 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 remitir a la realidad. No creo que haya aclarado mucho lo que es la intencionalidad pero no es fácil hablar de esta cuestión. Por ahora, no profundizamos más en este aspecto de la abstracción.

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. Si bien el término especie se puede usar para el abstracto, su escaso uso en la actualidad le da un matiz de algo especial que prefiero evitar. El objeto abstracto es la información primera que nosotros 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 la realidad. Aquí quiero evitar una dificultad que es fácil que se cuele aunque sea inconscientemente: 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 añado 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. Recuerdo que he comenzado la descripción del abstracto como cierta información de la realidad. Ahora añado 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, insisto, en que 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 he 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 tesis que mantengo es esta: las operaciones intelectuales que siguen a la abstracción (la abstracción es la primera operación) no son de un solo tipo: se prosigue de dos maneras distintas (...). En ambos casos, la prosecución es una declaración de la insuficiencia del conocimiento abstractivo. Pero la abstracción es insuficiente respecto de dos instancias inconfundibles, a saber, la facultad y la realidad"[2]. La postura de Polo es firme y clara 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 (o no es posible conocer algo más del gato).

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[3]. Es más, Polo denuncia que esta confusión se ha dado en la filosofía:

> "Ahora bien, esta tesis, que considero central, no está clara ni en la filosofía clásica ni en la moderna, sino que más bien las dos líneas prosecutivas se

[2] Polo, *CTC III*, Intr., 4, 37-38. También ver en *Ibidem*, Intr., 6, 56-57.

[3] Señalamos que aunque Polo no admite la confusión de ambas líneas, sí que admite su unificación. Este es un tema que tiene que ver con la negación pero que no puede ser desarrollado en esta investigación porque requiere de un mayor conocimiento de la vía racional. Por medio de esta unificación es como Polo entiende los números.

confunden o se entrecruzan (lo que es completamente distinto de su unificación, según el axioma C). Pero, a mi modo de ver, ese discernimiento es indudable: de acuerdo con el planteamiento, casi es axiomático. Insisto en que esto no es ordinariamente admitido, pues ordinariamente los dos modos de proseguir no se disciernen suficientemente. Es frecuente observar que el discurso filosófico pasa de una línea operativa a la otra, como si una línea se siguiera con operaciones de la otra, lo que, manifiestamente, no es correcto"[4].

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, e incluso precisará más el lugar del objeto diciendo que está en el acto de conocer. En concreto, Aristóteles afirma que el objeto y su acto de conocer 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[5]. Esta afirmación es plenamente aceptada por Polo (que lo eleva a categoría de axioma en su teoría del conocimiento)[6]. 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

[4] Polo, *CTC III*, Intr., 4, 38.

[5] "Pues bien, *de ellos los unos han de denominarse movimientos y los otros, actos*. Y es que todo movimiento es imperfecto: adelgazar, aprender, ir a un sitio, edificar. Estos son movimientos y, ciertamente, imperfectos. En efecto, no se va a un sitio cuando ya se ha ido a él, ni se edifica cuando ya se ha edificado, ni se llega a ser algo cuando ya se ha llegado a ser o está uno en movimiento cuando ya se ha movido, sino que son cosas distintas, y también lo son mover y haber movido. Por el contrario, uno mismo ha visto y sigue viendo, piensa y ha pensado. A esto lo llamo yo acto, y a lo otro, movimiento". Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid 1994, IX, 6, 1048b25-35. En adelante, Aristóteles, Metafísica. Aristóteles aquí habla, no de posesión del objeto, sino del fin. Cfr. *Ibidem*, IX, 6, 1048b15-25

[6] "La presencia es la coactualidad: el conocimiento en acto y lo conocido en acto son un solo acto. Dicho acto es inmanente sin más. El *noeí kai nenóeken háma to autó*: lo mismo y simultáneo". Polo, *CTC I*, 2, 4, 72. Afirmación realizada en la exposición del axioma A que dice que el conocimiento es activo.

pertinente en este estadio es ¿podemos conocer los actos de conocer? La solución que da Polo a este problema son los hábitos[7].

En la historia de la filosofía, los hábitos (como actos cognoscitivos) han recibido poca atención. Polo, hablando acerca de la prosecución y comentando la falta de nitidez en la filosofía de la distinción de la vía racional frente a la negación, dice que "(...), no está nada claro en la filosofía moderna, que es "objetualista" y olvida el conocimiento habitual: no admite que el hábito sea un acto cognoscitivo, y además superior al conocimiento objetivo (por eso, la advertencia de la insuficiencia del conocimiento objetivo da lugar al irracionalismo). La teoría del conocimiento clásica admite los hábitos intelectuales, pero no está muy segura de que el conocimiento habitual sea un conocer en acto, sino que lo interpreta como potencial al compararlo con el conocimiento en acto que, en sentido estricto, sería el operativo"[8].

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

[7] En Polo, aunque los hábitos del conocimiento sean una noción clave, no hay un texto unificado en el que los exponga. No obstante, es fácil encontrar referencias a los hábitos en el *CTC* solo mirando en el índice. Para una exposición más sistemática e integrada acerca del hábito, se puede consultar Collado, S., *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*, EUNSA, Pamplona 2000. En adelante, Collado, *Noción de hábito*. Otros estudios del hábito, desde el punto de vista tomista, son Murillo, J. I., *Operación, hábito y reflexión*, EUNSA, Pamplona 1998 y Sellés, J. F., *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 2007. También se puede ver Sellés, J. F., "Los hábitos intelectuales según Polo", *Anuario Filosófico*, 29 (1996) 1061-1075.

[8] Polo, *CTC III*, Intr., 4, 38.

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 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[9]. 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*[10] (noción por la cual se distribuyen los principios derivados). La negación del abstracto se hace posible desde el momento en el que la inteligencia despega 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[11]. 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 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.

Hay un aspecto del pensamiento que conviene resaltar. Según Aristóteles, como hemos visto, hay actos transitivos (como construir la 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

[9] Citado por Simplicio "«pues se pagan mutuamente pena y retribución por su injusticia según la disposición del tiempo»". Kirk G.S., Raven J.E. & Schofield M., *Los filósofos presocráticos I*, Gredos, Madrid 1983², n. 101. En adelante, Kirk et al, *Los F. presocráticos I.*

[10] Por ejemplo, este texto citado por Diógenes Laercio, "afirmaba que el principio y el elemento es lo indefinido, sin distinguir el aire, el agua o cualquier otra cosa". Kirk et al, *Los F. presocráticos I*, n. 94. También ver nn. 101 y 108.

[11] Este párrafo puede parecer confuso, como estar removiendo el aire, pero el objetivo es destacar la presencia mental que es un tema obscuro para quien nunca se lo ha planteado. Para el conocimiento de la generalización no es necesaria la iluminación de la presencia mental, pero sí es conveniente para poder alcanzar mayor profundidad en la operación de la negación, ya que la negación es el poder de la inteligencia de hacerse con lo pensado. En cualquier caso, en este trabajo trato de apoyarme lo menos posible en la presencia mental.

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 abstrae 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 el objeto mental. "El objeto dos no es dos objetos. Objetivar «dos» significa tan sólo, mismamente, únicamente, «dos». La mismidad es una nota descriptiva de la objetualidad"[12]. La mismidad del objeto pensado, sin embargo, es incompatible con la pluralidad. "En tanto que la objetualidad no es autorrespectiva es posible la diferencia de objetos. La objetualidad no es ninguna diferencia (sino constancia). Las diferencias de contenido implican que la objetualidad no es un contenido distinto de la pluralidad objetiva"[13]. 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 lo permite.

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

2.2 La vía de la razón

"La segunda manera de proseguir operativamente desde la abstracción está referida a la realidad: es algo así como un incremento del conocimiento de la realidad relativamente al que de ella dan los abstractos"[14]. Después de la abstracción es posible profundizar en el orden de la realidad[15]. Para Polo se trata de una vía porque no se

[12] Polo, L., *Curso de Teoría del Conocimiento II*, OC A-V, EUNSA, Pamplona 2016[5], 4, 3, 86. En adelante, Polo, *CTC II*.
[13] Polo, *CTC II*, 4, 4, 89.
[14] Polo, *CTC III*, Intr., 6, 58.
[15] "la prosecución racional no deja "atrás" a las determinaciones abstractas, sino que profundiza en ellas. Es una prosecución más intensa que cabe llamar *insistente*, que "explora" los abstractos y no los declara insuficientes con vistas a una generalización (que se distingue de ellos). La razón es, más bien, un quedarse en los abstractos para ir hacia el fondo (ese fondo se distingue

reduce a una única operación (desde Aristóteles la operación clásica de la razón es el juicio), sino a una pluralidad. "Así pues, se ejercen tres operaciones (concebir, juzgar y fundar) que llamo fases: la anterior guarda el implícito que es explícito en la siguiente"[16]. Polo afirma que el conocimiento de la realidad es progresivo ("no se logra de una sola vez"[17]) y lo articula en torno al 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 conmensuran con sus actos[18] (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[19].

de la presencia). Por eso suelo decir que la prosecución racional procede en la forma de *explicitación*". Polo, *CTC III*, Intr., 6, 58-59.

[16] Polo, *CTC III*, Intr., 6, 59.

[17] Polo, *CTC III*, Intr., 6, 59.

[18] "La presencia mental no es el fundamento del objeto. El acto se conmensura con el objeto, pero no lo produce". Polo, *CTC III*, Intr., 6, 60.

[19] Más información acerca del conocimiento racional se puede encontrar en Polo, L., *Curso de Teoría del Conocimiento IV*, OC A-VII, EUNSA, Pamplona 2019, 2ª edición conjunta. En adelante, Polo, *CTC IV*. Tengo que avisar de la extremada dificultad de este volumen. Para una aproximación más asequible se puede consultar Vanney, C.E., *Principios reales y conocimiento matemático*, EUNSA, Pamplona 2008 (en adelante, Vanney, *Principios reales*), o tres obras del mismo Leonardo Polo publicadas en Cuadernos de Anuario Filosófico: el nº 169 *El conocimiento racional de la realidad* (2004), el nº 182 *El orden predicamental* (2005) y el nº

Ahora presentamos brevemente las operaciones. "El primer explícito es el concepto. La explicitación conceptual no es completa (el concepto guarda implícitos). El implícito conceptual se explicita en el juicio. El juicio, a su vez, guarda un implícito (el porqué del juicio, la razón del juicio). La razón se concentra al explicitar al fundamento. Por eso llamo a la tercera operación racional operación de fundar: es la operación que conoce el fundamento explícitamente. El fundamento es el implícito guardado en el juicio"[20].

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 (concepto, en el sentido que estamos diciendo no debe ser entendido como una definición o una noción) gato 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[21]. En el juicio se explicita 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 de cumplir el 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 explicita 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

189 *El logos predicamental* (2006). Estos tres últimos artículos de Polo están reunidos en Polo, L., *El conocimiento del universo físico*, OC A-XX, EUNSA, Pamplona 2015[2].

[20] Polo, *CTC III*, Intr., 6, 59.

[21] Vanney, al distinguir el abstracto del universal real, dice: "Mientras que el objeto conocido por la abstracción es uno en presencia –la presencia es *mismidad*–, el uno que es exclusivamente uno en los muchos no es un *objeto pensado*". Vanney, *Principios reales*, 3.3.1, 93.

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 posible desarrollar más estos temas que pueden ser encontrados en la bibliografía recomendada, pero con lo expuesto tenemos una referencia importante para poder hacer las comparaciones oportunas con la vía negativa[22].

3. Primera formulación de la negación

Retomamos la negación para realizar una primera definición con la que adentrarnos en esta materia. "La operación de negar es aquel tipo de operación prosecutiva según el cual se declara la insuficiencia del abstracto respecto de la capacidad intelectual: la inteligencia no es saturada por sus operaciones abstractivas. La operación de negar tiene como objeto conmensurado con ella las ideas generales. Dicho de otro modo: objetivamos ideas generales sólo en tanto que a partir del abstracto se ejerce la operación de negar"[23]. 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.

> "(...) si el conocimiento abstracto saturase nuestra capacidad intelectual, entonces no habría que proseguir. Si en el modo de la abstracción se conociese «todo» lo que la inteligencia puede conocer (objetiva o habitualmente), la prosecución operativa carecería de sentido, y no se daría. Por tanto, sólo en la medida en que se advierte la insuficiencia del conocimiento abstractivo tiene sentido la prosecución operativa. Por eso suelo llamar a la prosecución operativa: *declaraciones de la insuficiencia de la abstracción*. Que la inteligencia siga ejerciendo operaciones sólo es posible en la medida en que con esas operaciones se declara que el conocimiento abstractivo no es suficiente. El conocimiento abstractivo no es «todo» el conocimiento; con él no se conoce «todo» (en especial, porque el conocimiento habitual no es objetivo)"[24].

[22] Los hábitos de la vía racional son expuestos por Polo en el tomo IV del *CTC*. También es posible encontrar algo de información en Collado, *Noción de hábito*, 3, 2, 297 y ss. No obstante, los hábitos de la vía racional son temas de gran dificultad por el escaso apoyo que existe en la historia de la filosofía.

[23] Polo, *CTC III*, 1, 74.

[24] Polo, *CTC III*, Intr., 1, 23.

Y más adelante insiste en la razón por la que no se puede conocer la totalidad. "La distinción entre los abstractos (en la misma medida en que se toma en cuenta) equivale a que al conocer un abstracto *no* se conoce *todo*: no se conoce todo por cuanto que se conoce otro abstracto"[25]. 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.

"Así se formula *por primera vez* (los abstractos no son esa noción) la noción de *todo*: todo lo pensable. Ningún abstracto es todo lo pensable"[26]. 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 la pluralidad de los abstractos (para la negación, la noción de todo sí que tiene cabida). "La noción de «todo» (insisto: todo lo pensable) sólo se puede pensar de modo negativo, y *respecto* de los abstractos. ¿Y cómo se formula esa noción? En términos de idea general. Por eso, la operación de negar no objetiva propiamente la negación entre abstractos (la distinción de abstractos no es negativa), sino la generalidad. Lo que ocurre es que la generalidad se obtiene según un respecto declarativo que niega la suficiencia de los abstractos. Por eso la llamo operación de negar. No es una operación que niegue temáticamente; lo que hace temáticamente es generalizar"[27]. Aquí nos aparece la negación en estado naciente ligado a la noción de todo[28], o lo que es equivalente, a la pluralidad de los abstractos.

La negación es la operación que elevada sobre los abstractos permite conectarlos. "Ni perro es todo lo pensable, puesto que se piensa también gato, ni gato es todo lo pensable, puesto que se piensa también perro. ¿¡Cómo encontrar algo que sea un todo respecto de los dos? Generalizando, esto es, con una noción general respecto de los dos. Por ejemplo, la noción de «animal». La noción de animal no es una noción

[25] Polo, *CTC III*, Intr., 6, 44.
[26] Polo, *CTC III*, Intr., 6, 44.
[27] Polo, *CTC III*, Intr., 6, 45. Polo en este texto introduce una nota para aclarar que la noción de todo a la que se está refiriendo, es todo lo pensado. No cabe, para Polo, una totalidad de lo existente del estilo parmenídeo o hegeliano, en cuanto que la noción de totalidad solo puede extenderse a los objetos pensados, puesto que no toda la realidad es asible por el conocimiento objetivo.
[28] De alguna manera Zubiri ve el tema del todo cuando dice: "Al precisar la índole de esta ultimidad, es cuando vuelven a divergir Platón y Aristóteles. El camino que conduce a los principios supremos está trazado por aquello en que todo conviene. ¿Qué es esto en que todo conviene? ¿En qué consiste eso que llamamos "todo"? Parece que recaemos entonces en la Sabiduría antigua: el Todo era la Naturaleza". Zubiri X., *Sócrates y la sabiduría griega*, Ediciones Escorial, Madrid 1940, 67.

abstracta. O, dicho de otra manera, no se objetiva con la primera operación, sino una vez que se han objetivado abstractos"[29]. 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[30]. Dicho objeto lo llamamos objeto general[31].

Primeras manifestaciones de la negación en la historia de 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"[32]. Aquí Heráclito está haciendo 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 de las cosas que se hallan fuera. Pero más interesante es el final de la cita donde Heráclito dice que 'lo uno nace del todo'. Aquí tiene lugar una declaración 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 Empírico, 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"[33]. 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 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 citado por Proclo se lee: "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

[29] Polo, *CTC III*, Intr., 6, 45.
[30] "Cada noción general (totalidad respecto de la pluralidad de los abstractos) prescinde de las determinaciones –que se muestran irreductibles– y, por tanto, es indeterminada". Polo, *CTC III*, Intr., 6, 46.
[31] Advierto que Polo no usa el término 'objeto general' que suele designar con 'idea general'.
[32] Kirk et al, *Los filósofos presocráticos I*, n. 203.
[33] Kirk et al, *Los filósofos presocráticos I*, n. 195.

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"[34]. En este texto Parménides establece los 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, por tanto, el camino de la falsedad para aquel que lo ande. El ser de Parménides es "(...) ingénito, (...) también imperecedero, entero, monogénito, inmóvil y perfecto"[35]. Se trata de un bloque en el que el movimiento y la pluralidad han sido expulsados y, por tanto, no hay espacio para la negación. El ser parmenídeo satura 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 válido 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 el hombre necesita vivir. En un texto de Simplicio, 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"[36]. En este texto 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). Para Parménides la negación es un conocimiento inferior que se encuentra al nivel de la opinión. Para el hombre, el ser es inabarcable (inasible) y para hacerse con ello no tiene más remedio que trocearlo en pluralidades que tiene, como parte positiva, abrirle la posibilidad 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.

[34] Kirk G.S., Raven J.E. & Schofield M., *Los filósofos presocráticos II*, Gredos, Madrid 1983², n. 291. En adelante, Kirk et al, *Los F. presocráticos II*.
[35] Kirk et al, *Los F. presocráticos II*, n. 295.
[36] Kirk et al, *Los F. presocráticos II*, n.299.

Empédocles también trata de resolver el problema de la unidad-pluralidad tratando de dar razón y proseguir la solución parmenídea. En un texto citado por Simplicio se recoge:

> "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 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. Jamás cesan en su constante intercambio, confluyendo unas veces en la unidad por efecto del Amor y separándose otras por la acción del odio de la Discordia. Así, en la medida en que lo uno ha aprendido a desarrollarse a partir de lo múltiple y la pluralidad surge de nuevo de la división de lo uno, de la misma manera nacen y no tienen una vida estable. Y en la medida en que jamás cesa su continuo intercambio, así también existen inmóviles siempre en su ciclo"[37].

Empédocles sitúa su planteamiento en un nivel de relato-tradición, tal como que él lo hubiera recibido. 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 pluralidad del 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 con la operación de la negación. En el primer relato (unificación de la pluralidad) da razón de Parménides[38], 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[39]. Empédocles no admite explícitamente una unidad

[37] Kirk et al, *Los F. presocráticos II*, n. 348.

[38] Esta interpretación es la que mantienen Kirk, Raven y Schofield (cfr. Kirk et al, *Los F. presocráticos II*, comentario a texto n. 360) donde aprecian un intento de superación de Parménides al dar razón tanto del monismo (cuya causa es el amor) como de la pluralidad (cuya causa es el odio). Comparto esta tesis, salvando lo que ya he comentado de que Empédocles no puede dar razón del monismo con el radicalismo que Parménides le imprime (la unidad de Empédocles es menos divina que el ser de Parménides).

[39] Otro texto similar también citado por Simplicio, "Ea, escucha mis palabras, pues el aprender acrece la sabiduría. Como antes te dije, al manifestarte los límites de mis palabras, te voy a contar un doble relato: en un tiempo lo Uno se acreció de la pluralidad y, en otro, del Uno nació por división la multiplicidad: fuego, agua, tierra y la altura inconmensurable del aire y, separada de ellos, la funesta Discordia, equilibrada por todas partes y, entre ellos, el Amor, igual en extensión y anchura. Míralo con tu mente y no te sientes con ojos estupefactos, pues se le considera innato incluso en los miembros mortales: debido a él tienen ambiciosos pensamientos y realizan acciones de concordia, dándole el nombre de Gozo y de Afrodita. Ningún mortal lo conoce, cuando se mueve en círculo entre ellos, pero tú presta atención al orden no

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"[40]. 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. Hay otro texto de Empédocles, recogido también por Simplicio, en el que explica los movimientos pluralidad-unidad, unidad-pluralidad a través de un vórtice o torbellino[41]. No se puede decir que este vórtice sea el unificador de la pluralidad. Empédocles está buscando las causas de la unidad-pluralidad y la causa es extrínseca a la relación. En este mismo sentido hay que entender el par amor-odio. El amor no es el unificador, la relación de los elementos, sino la causa de la unificación. Dependiendo del balance que haya entre el amor-odio tiene lugar una mayor unidad o pluralidad en el mundo.

En Leucipo y Demócrito se observa otro giro frente a los primeros principios. Estos filósofos van a proponer los átomos como los principios últimos de la naturale-

engañoso de mi discurso. 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. Nada nace ni perece fuera de ellos ¿Cómo podría, de hecho, ser destruido totalmente, puesto que nada está vacío de ellos? Porque, sólo si estuvieran en un constante perecer, no serían. Y ¿qué es lo que podría acrecer todo esto? ¿De dónde Podría venir? Sólo ellos existen, pero penetrándose mutuamente, se convierten en cosas diferentes en momentos diferentes, aunque son continuamente y siempre los mismos". Kirk et al, *Los F. presocráticos II*, n. 349.

[40] Kirk et al, *Los F. presocráticos I*, n. 349.

[41] "Pero ahora voy a retornar a la vía de los cantos que antes enumeré, extrayendo de mi discurso otro discurso. Una vez que la Discordia llegó al abismo inferior del torbellino y el Amor estuvo en medio del remolino, todas las cosas convinieron en la unidad bajo su acción, no enseguida, sino que se congregaron desde direcciones diferentes según su voluntad. Mientras se estaban mezclando, brotaron innumerables clases de seres mortales; pero muchas quedaron sin mezclarse, alternando con los que estaban siendo mezclados todos los que la Discordia, aún en lo alto, retenía, pues aún no se había retirado toda irreprochablemente a los límites extremos del círculo, sino que seguía aún en alguno de los miembros, mientras que de otros ya se había retirado. Y a medida que huía hacia adelante, la perseguía sin cesar una benévola corriente inmortal del intachable Amor. Al punto se hicieron mortales los seres que antes habían aprendido a ser inmortales y los que antes estuvieron sin mezclarse se mezclaron entonces, cuando cambiaron sus caminos. A medida que estos seres se mezclaban, fluían innumerables especies de seres mortales, dotados de toda clase de formas, una maravilla digna de contemplarse". Kirk et al, *Los F. presocráticos II*, n. 360.

za[42]. Según Simplicio, "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 que su divisibilidad les venía del vacío existente en los cuerpos compuestos..."[43]. Este nuevo enfoque propone, en contra de los anteriormente expuestos, que el principio último es una pluralidad. Para Demócrito lo uno es la realidad mientras que lo principial 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 esta obra, se puede afirmar que es superior el unificador, los objetos generales, sobre los particulares.

Con los sofistas también hay un uso de las operaciones negativas que marcan un nuevo rumbo en la filosofía. Así Sexto Empírico nos refiere que "(...) 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 [B 1]», 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"[44]. 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 (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

[42] Las homeomerías de Anaxágoras pueden recibir, desde la negación, un análisis similar al de la teoría atómica de Leucipo y Demócrito.

[43] Kirk G.S., Raven J.E. & Schofield M., *Los filósofos presocráticos III*, Gredos, Madrid 1983², n. 557. En adelante, Kirk et al, *Los F. presocráticos III*.

[44] *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, Gredos, Madrid 1996, Protágoras, A, n. 14, 100.

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"[45]. 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. 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 quiere decir 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 quiero empezar a mostrar desde Heráclito como se da esa confusión de las vías prosecutivas que denuncia Polo. Hay otro texto suyo citado por Clemente de Alejandría en el que dice "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"[46] o este otro citado por Plutarco, "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"[47]. Así como en el texto citado[48] (en los anteriores párrafos) por Sexto Empírico aparecía como principio unificador el Logos, en estos dos textos, sin embargo, se afirma que es el fuego. El fuego es lo que unifica todas las cosas. ¿Se pueden tratar de dos principios no unificables? Entonces, ¿cuál de ellos es superior? En cualquier caso, 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

[45] *Ibidem*, Gorgias, B, n. 3, 175-176.
[46] Kirk et al, *Los F. presocráticos I*, n. 217.
[47] Kirk et al, *Los F. presocráticos I*, n. 219.
[48] Texto de la nota 33 de este capítulo.

fundamento con operaciones negativas. Esta confusión ya tiene lugar en Tales[49] al proponer 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. Citado por Clemente de Alejandría y por Plotino, Parménides dice: "Pues lo mismo es ser pensado y ser"[50]. 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 es 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 las vías, es decir, en su comienzo en la abstracción, y provoca una paralización en 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[51].

[49] Citado por Aristóteles, "Respecto al número y la forma de tal principio no todos están de acuerdo, sino que Tales, el iniciador de tal tipo de filosofía, dice que es el agua (por lo que manifestó que también la tierra está sobre el agua), tomando, tal vez, dicha suposición de la observación de que el alimento de todas las cosas es húmedo y que el calor mismo surge de este y vive por este (el principio de todas las cosas es aquello de donde nacen); de aquí dedujo su suposición y del hecho de que la semilla de todas las cosas tiene una naturaleza húmeda; y el agua es el principio natural de las cosas húmedas". Kirk et al, *Los F. presocráticos I*, n. 85.

[50] Kirk et al, *Los F. presocráticos II*, n. 292 (en una nota de n. 291). O también citado por Simplicio "Lo que puede decirse y pensarse debe ser, pues es ser, pero la nada no es". *Ibidem*, n. 293.

[51] En Polo encontramos los siguientes textos donde se expone una interpretación similar: "Parménides dice: «lo mismo es pensar y ser». Esto significa: pensar y ser son copresenciales. La noción de presencia es el estatuto mismo de la filosofía. «Lo mismo es pensar y ser», esto es, «pensar y ser son en presencia». El criterio de presencia es el criterio de mismidad". Polo, *CTC II*, 12, 1, 223. "Parménides piensa en el nivel de Tales. El ente de Parménides no es un concepto, ni tampoco una idea general, ni un juicio; el ente de Parménides es la más pura interpretación del fundamento que permite la abstracción, la presencia articulante". *Ibidem*,

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 he comentado (me parece que Empédocles utiliza 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 Heráclito. 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[52]. Pero estos estados del cosmos son situaciones en las que se encuentran 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[53]. 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.

13, 2, 254. "En la línea de Parménides la unidad de la *physis* se acentúa precisamente porque se acude al verbo «es». Parménides señala que «el ente es». De este modo salvaguarda la abstracción y ofrece la mayor resistencia a proseguir pensando". *Ibidem*, 13, 2 255.

[52] El vórtice se puede entender como una causa pues dependiendo de la posición del amor y del odio, en el vórtice hay una variación de los efectos, pero también puede ser entendido como un fondo primigenio en el que se despliega el universo.

[53] Señalamos que esta conexión del amor es distinta que la relación de los cuatro elementos postulada desde esta investigación, pero que Empédocles no le da nombre ni la plantea de forma explícita.

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; (...)"[54]. El movimiento va a ser el paso de lo lleno (átomo) a donde estaba 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[55].

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 pueden 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. "Los idealistas propenden a la operación de negar; en cambio, los realistas prefieren las operaciones racionales. Como las dos declaraciones se abren desde el hábito, en rigor, no es preciso elegir. Si se pueden ejercer las dos, es bastante absurdo quedarse con una. Para la inteligencia la libertad de elección es imperfecta. Insisto: el que haya dos es un signo de libertad; pero lo mejor es no omitir ninguna"[56]. Se ha intentado mostrar los dos caminos divergentes que nacen a partir de la abstracción: la razón que busca conocer más realidad que la del abstracto, el cual es un objeto pensado, y la negación que parte de una pluralidad de abstractos y trata de hacerse con ellos como un todo (el objeto general). Se puede resaltar 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. 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

[54] Kirk et al, *Los F. presocráticos III*, n. 565.

[55] "Demócrito recurre a la operación de negar, aunque sin suficiente precisión. Ante todo, la relación entre el vacío y el átomo es negativa. Si el átomo es lo lleno, no es el vacío (hay aquí una cierta relación antitética). Pero, en definitiva, esa relación negativa no está bien establecida. Por un lado, no es una oposición estricta, ya que un lleno es un vacío lleno; lo vacío sería entonces lo no ocupado por un lleno. Por otro lado, y paralelamente, átomo y vacío están conmensurados: si el átomo, lo lleno, no fuese equivalente al vacío que ocupa, no lo podría ocupar (tampoco se podría mover)". Polo, *CTC III*, 1, 1, 81.

[56] Polo, *CTC III*, Intr., 5, 43.

pluralidades de ellos por otra parte. Se trata, por tanto, de una ampliación del rango de objetos.

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 a 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[57] 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[58]. En esta misma línea se empieza a proponer la teoría de la causalidad[59]. 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[60].

Advertencia sobre las pluralidades

En este trabajo, 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 sea realizada por la negación. La negación no monopoliza el tema de la pluralidad. "¿Qué hay dentro del «hay», qué se abre dentro de lo abierto, de lo dado? En vez de un dentro, tenemos una pluralidad. Conviene notar que hay muchos tipos de pluralidad. Por ejemplo, la negación. Pero hay distinción sin que necesariamente haya negación. La distinción se da también dentro de cada objeto; por ejemplo, una página es una pluralidad (aunque no discreta) pues el contenido de la página está diversificado"[61].

[57] Lo cual va a ser rechazado por Aristóteles como una solución válida del primer principio por este motivo. Cfr. Kirk et al, *Los F. presocráticos I*, n. 103.

[58] Ya veremos más adelante la posición de Aristóteles respecto a la negación, pero así como no acepta la solución de Anaximandro por cuanto lo pensado (físicamente inefectivo) no puede ser fundamento de la naturaleza, sin embargo no manifiesta ninguna posición crítica respecto al carácter negativo (o pensado) de la solución del agua, aire, fuego, etc. como primer principio.

[59] La teoría de la causalidad de Aristóteles, ya se verá más adelante, tiene una cierta filiación con la causalidad propuesta por Empédocles.

[60] La noción de movimiento de Leucipo y Demócrito también es una idea general, pero su influencia en la filosofía va a ser mucho menor.

[61] Polo, *CTC II*, 4, 4, 88-89.

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 esta investigación.

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 se puede ver ningún desarrollo sistemático, tal vez por la escasez de material que nos ha llegado de esos autores. Es Platón el primer filósofo donde encuentro un uso muy amplio 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. Por último, en Plotino el uso de la negación es muy visible en continuidad con su maestro Platón.

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 hace un amplio uso de esta operación. La aportación de Platón a la negación la presento 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: 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, Platón utiliza la división como método para conseguir dicho conocimiento. 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. Además, veremos otros aspectos de la filosofía de Platón en los que se nota un claro uso de la negación.

Antes de empezar con estos temas enlazamos con la negación tal como la descubrimos en su inicio, es decir, en la totalidad.

1.1 La totalidad

En el capítulo anterior hemos establecido que la generalización arranca al tratar de totalizar los abstractos. Se han expuesto algunos textos de filósofos griegos donde se observa un intento de totalización. En Platón también se encuentra la totalización, aunque ligada a otros intereses. En el *Ion*, "SÓC. -Por «esas cosas» entiendes tú lo que se refiere a las otras artes. Pero, entonces, ¿sobre qué cosas versará tu arte, si no versa sobre todo?"[1]. En este texto, la totalización aparece de manera colateral, pero a la vez de forma significativa. Hablando con Ion sobre qué versa el conocimiento de las rapsodias, 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.

Hay otro texto en el que se perfila de forma más descriptiva el porqué de la totalidad en Platón:

> "SÓC. - De ahí lo que te decía hace poco, que soy yo el culpable de que tú no respondieras bien, puesto que no te pregunté bien. Quería, pues, saber no sólo acerca de los valientes de la infantería, sino también acerca de los de la caballería y de todo género de combatientes, pero, además, de los que son valientes en los peligros del mar y de cuantos lo son frente a las enfermedades, ante la pobreza y ante los asuntos públicos, y aún más, de cuantos son valientes no sólo ante dolores o terrores, sino también ante pasiones o placeres, tanto resistiendo como dándose la vuelta; pues, en efecto, existen, Laques, algunos valientes también en tales situaciones"[2].

En este caso, la búsqueda de la definición no se refiere a la mera descripción de algunos ejemplos. No pregunta Sócrates por casos de valentía sino por la valentía misma. La definición es válida cuando tenemos un conocimiento de esa realidad que

[1] Platón, *Diálogos Vol. I, Ion*, Gredos, Madrid 1985, 540b.
[2] Platón, *Diálogos Vol. I, Laques*, Gredos, Madrid 1985, 191c-e.

se adapta a la totalidad de los casos. Una definición que se basa en la descripción de solo unos casos puede dar una idea de esa realidad, pero también indica que se desconoce lo que verdaderamente sea 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 también hay un texto, en el *Sofista*, en el que la totalización surge al margen de la definición:

> "EXTR. - Quizá sea necesario afirmar, según una argumentación correcta, que lo que es verdaderamente uno, es completamente indivisible. TEET. - Es necesario, en efecto. EXTR. - Pero lo que es así en virtud de la unión de muchas partes, no estará de acuerdo con este razonamiento. TEET. - Comprendo. EXTR. - Entonces, el todo que posee la característica de la unidad, ¿será así uno y total, o diremos que el ser no es completamente total? TEET. - La elección que propones es difícil. EXTR. - Dices la pura verdad. Pues aunque el ser esté afectado en cierto modo por la unidad, no parecerá ser lo mismo que lo uno, y la totalidad será mayor que la unidad. TEET. – Sí. EXTR. - Admitamos que el ser no sea total por el "hecho de experimentar aquella característica, y que la totalidad exista; ocurrirá que el ser carecerá de sí mismo. TEET. - Absolutamente. EXTR. - Y según esta argumentación, al estar privado de sí mismo, el ser no será ser. TEET. - Así es. EXTR. - Y la totalidad, a su vez, será mayor que la unidad, pues el ser y el todo alcanzarán, por separado, la naturaleza propia de cada uno. TEET. - Sí. EXTR. - Y si, en cambio, el todo no existiese en absoluto, lo mismo le ocurrirá al ser: además de no existir, no podrá nunca llegar a ser. TEET. - ¿Por qué? EXTR. - Lo que llega a ser, siempre llega a ser todo, de modo que es necesario que si se proclama que ni la unidad ni el todo existen, no deberán colocarse ni la esencia ni la generación entre las cosas que son. TEET. - Parece que esto es por completo así. EXTR. - Y también es preciso que lo que no es un todo, no implique cantidad alguna, pues al ser algo determinado, será una cantidad, y será necesariamente un todo determinado. TEET. - Seguramente"[3].

Se trata de un texto muy aporético que ronda en torno al ser, al uno y a la totalidad, y el carácter principial de cada uno de ellos. Platón quiere mostrar que el (verdadero) uno no puede tener partes ya que en ese caso surgen aporías irresolubles. En el caso de que el uno coincida con la totalidad, si tenemos, por otra parte, que 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

[3] Platón, *Diálogos Vol. V, Sofista*, Gredos, Madrid 1988, 245a-d. En adelante, Platón, *Sofista*.

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[4], el cual también tiene un peso importante dentro de su filosofía.

No se pretende resolver estas difíciles cuestiones de Platón, pero sí mostrar como la totalidad no es ajena a su investigación[5] 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 son 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* tenemos:

> "SÓC. - «Tampoco, a su vez, el placer producido por medio del oído es precisamente bello porque se produce por medio del oído, pues entonces jamás sería bello el placer producido por la vista, pues no es placer producido por el oído.» ¿Diremos, Hipias, que nuestro hombre dice la verdad al decir esto? HIP.- La verdad. SÓC. - «Sin embargo, uno y otro son bellos, según decís.» ¿Lo decimos, en efecto? HIP.-Sí. SÓC. - «Tienen, pues, algo idéntico que los hace ser bellos, algo común que se encuentra en uno y otro conjuntamente y en cada uno

[4] Cfr. Platón, *Diálogos Vol. V, Teeteto*, Gredos, Madrid 1988, 152e, 160d y 179d; Platón, *Sofista*, 242a-e. En adelante, Platón, *Teeteto*.

[5] Otros textos en los que aparece la totalidad son: Platón, *Diálogos Vol. II, Éutidemo*, Gredos, Madrid 1987, 292c-d; 296b-c; *Diálogos Vol. II, Crátilo*, Gredos, Madrid 1987, 408c. En adelante, Platón, *Éutidemo*.

de los dos separadamente; de otro modo no serían bellos los dos y cada uno de ellos.» Contésteme como si yo fuera él"[6].

En este texto, Platón está buscando 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 oído 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. En el mismo diálogo Platón dice:

> "SÓC.- ¿Cuál de estas dos cosas, Hipias, te parece a ti que es lo bello? ¿Aquella de la que tú hablabas: si yo soy fuerte y tú también, lo somos los dos; si yo soy justo y tú también, lo somos los dos, y si lo somos los dos, lo es cada uno; y del mismo modo, si tú y yo somos bellos, lo somos también los dos, y si lo somos los dos, lo es cada uno? ¿O bien, nada impide que sea de este otro modo: siendo los dos conjuntamente par, cada uno de ellos es quizá impar, quizá par; y también siendo cada uno de los dos indeterminado, el conjunto de los dos es quizá determinado, quizá indeterminado; así otros infinitos ejemplos de este tipo que ya dije que se presentan ante mi mente? ¿En cuál de los dos colocas lo bello? ¿O lo que para mí es evidente acerca de esto lo es también para ti? A mí me parece muy contrario a la razón que nosotros seamos bellos los dos, pero que no lo seamos cada uno, o que lo seamos cada uno, pero no los dos, así como cualquier otra cosa de este tipo. ¿Tomas este punto de vista o el otro?"[7].

Efectivamente, hay realidades que no se conservan cuando pasan de la comunidad a la individualidad o viceversa. 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 este fragmento, Platón rechaza que la belleza sea de este tipo de realidades, aunque no sea capaz de ofrecer una razón de su elección. Este problema 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

[6] Platón, *Diálogos Vol. I, Hipias Mayor*, Gredos, Madrid 1985, 300a-b.
[7] *Ibidem*, 303b-c.

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 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* tenemos el siguiente texto:

> "SÓC. - Para mí, por cierto, todo me parece como un juego que hubiéramos jugado. Pero, de todas estas cosas que al azar se han dicho, hay dos especies que si alguien pudiera dominar con técnica no sería mala cosa. FED. - ¿Qué especies son ésas? SÓC. - Una sería la de llegar a una idea que, en visión de conjunto, abarcase todo lo que está diseminado, para que, delimitando cada cosa, se clarifique, así, lo que se quiere enseñar. Hace poco se habló del Amor, ya fuera bien o mal, después de haberlo definido; pero, al menos, la claridad y coherencia del discurso ha venido, precisamente, de ello. FED. - ¿Y de la otra especie qué me dices, Sócrates? SÓC. - Pues que, recíprocamente, hay que poder dividir las ideas siguiendo sus naturales articulaciones, y no ponerse a quebrantar ninguno de sus miembros, a manera de un mal carnicero. Hay que proceder, más bien, como, hace un momento, los dos discursos, que captaron en una única idea, común a ambos, la insania que hubiera en el pensamiento; y de la misma manera a como, por fuerza natural, en un cuerpo único hay partes dobles y homónimas, que se denominan izquierdas y derechas, así también los dos discursos consideraron la idea de «paranoia» bajo la forma de una unidad innata ya en nosotros; (...) SÓC. - y de esto es de lo que soy yo amante, Fedro, de las divisiones y uniones, que me hacen capaz de hablar y de pensar. Y si creo que hay algún otro que tenga como un poder natural de ver lo uno y lo múltiple, lo persigo «yendo tras sus huellas como tras las de un dios». Por cierto que aquellos que son capaces

de hacer esto -Sabe dios si acierto con el nombre- les llamo, por lo pronto, dialécticos"[8].

Aquí 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 ha aparecido en los textos que hemos analizado 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, desde luego, 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[9]. Esto parece que se da cuando hacemos una división entre una parte y su negación, pero 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 divido en perros y no-perros, es claro que la extensión de no-perros es mucho mayor). En esta cita se comprueba la profunda relación entre definición, división y dialéctica.

Platón da alguna indicación acerca de la división, pero no llega a darle un carácter sistemático. En el *Sofista* dice:

> "EXTR. - Todo lo dicho se refiere, en cierto modo, a una división. TEET. Sí. EXTR. - Según mi argumentación respecto de estas operaciones, hay una técnica que está presente en todas ellas, y a ella corresponde un nombre. TEET. - ¿Cuál le asignaremos? EXTR. - El de separación. TEET. - Sea. EXTR. - Observa si en ella podríamos distinguir en cierto modo dos Formas. TEET. - Me encomiendas un examen muy rápido para mí. EXTR. - Entre las divisiones que antes mencionamos, algunas consistían en separar lo mejor de lo peor, y otras, lo semejante de lo desemejante. TEET. - Ahora que tú lo dices, casi parece así. EXTR. - Para una de ellas no tengo ningún nombre que darle, pero si tengo uno para la separación que conserva lo mejor y abandona lo peor. TEET. - Dilo.

[8] Platón, *Diálogos Vol. III, Fedro*, Gredos, Madrid 1988, 265c-266c. En adelante, Platón, *Fedro*.

[9] También se observa esta intención de división en mitades en Platón, *Sofista*, 221a-c, en lo que denomina pesca con caña.

EXTR. - A mi entender, toda separación de este tipo ha de considerarse en forma unánime como una cierta purificación"[10].

Habla de la técnica de la separación para la división. Se puede decir que la separación que propone aquí Platón 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:

"EXTR. - Evitemos aislar una pequeña porción de un conjunto, contraponiéndola a todas las demás, que son grandes y numerosas, y no la separemos de las demás sin que ella constituya una especie. Por el contrario, parte y especie deben tomarse conjuntamente. Es mejor, en efecto, poner el objeto buscado directamente aparte de todos los demás, pero siempre y cuando sea correcto hacerlo. Fue de ese modo como procediste hace un momento: creíste haber hallado la manera de dividir y acortaste camino, porque te habías dado cuenta de que el argumento debía concluir en los hombres. Pero, amigo mío, ocurre que hilar fino no es procedimiento seguro, sino que mucho más seguro es ir cortando por mitades, ya que de ese modo tendremos mayor posibilidad de toparnos con caracteres específicos. Esto es, sin duda lo que verdaderamente importa en una investigación"[11].

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, hay otro texto en el *Fedro*:

"SÓC. - Antes de que alguien vea la verdad de aquello sobre lo que habla o escribe, y llegue a ser capaz de definir cada cosa en sí y, definiéndola, sepa también dividirla en sus especies hasta lo indivisible, y por este procedimiento se haya llegado a conocer a fondo la naturaleza del alma, descubriendo la clase de palabras adecuadas a la naturaleza de cada una, y establezca y adorne el discurso de manera que dé al alma compleja discursos complejos y multisonoros, y

[10] Platón, *Sofista*, 226c-e.
[11] Platón, *Diálogos Vol. V, Político*, Gredos, Madrid 1988, 262a-c. En adelante, Platón, *Político*.

simples a la simple, no será posible que se llegue a manejar con arte el género de los discursos, en la medida en que su naturaleza lo permita, ni para enseñarlos ni para persuadir, según nos hace suponer todo lo que anteriormente hemos dicho"[12].

Aquí Platón es más preciso entre la relación de lo dividido y de la especie. En el fondo, el acierto de una división es que coincida 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[13]. 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[14]. 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[15], 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 que ya ha sido tratada 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:

"- Por lo tanto, ¿el ser está distribuido en toda la multiplicidad de las cosas que son y no falta en ninguna de las cosas que son, ni en la más pequeña ni en la más grande? ¿O es absurdo hacer tal pregunta? Pues, ¿cómo el ser podría fallar en alguna de las cosas que son? -De ningún modo. - Por lo tanto, el ser está

[12] Platón, *Fedro*, 277b-c.
[13] Cfr. *Diálogos Vol. II, Menón*, Gredos, Madrid 1987, 72a-b
[14] Cfr. *Ibidem*, 74d-75a y Platón, *Teeteto*, 185a-e.
[15] Cfr. Platón, *Político*, 262c-263c. Este texto versa sobre la extensión obtenida por división y la verdadera naturaleza de la especie.

fragmentado al extremo tanto en las partes más pequeñas como en las más grandes posibles y en cosas de todo tipo y es, de todas las cosas, la más dividida en partes, y hay un número ilimitado de partes del ser. -Así resulta"[16].

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 granítica) y debe ser rechazada. Recordemos que el *Parménides* es un diálogo aporético en el que Platón no es capaz de concluir 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* dice:

> "- También afirmamos que hay algo Bello en sí y Bueno en sí y, análogamente, respecto de todas aquellas cosas que postulábamos como múltiples: a la inversa, a su vez postulamos cada multiplicidad como siendo una unidad, de acuerdo con una Idea única, y denominamos a cada una 'lo que es'. - Así es. – Y de aquellas cosas decimos que son vistas pero no pensadas, mientras que, por su parte, las Ideas son pensadas, mas no vistas. – Indudablemente"[17].

Este es un texto donde Platón plantea el Bien y lo Bello como el fundamento de la multiplicidad, aunque 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[18]. Otro aspecto importante que es mencionado por Platón es el de la visibilidad o inteligibilidad. Las ideas no son visibles, sino inteligibles, 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

[16] Platón, *Diálogos Vol. V, Parménides*, Gredos, Madrid 1988, 144b. En adelante, Platón, *Parménides*.

[17] Platón, *Diálogos Vol. IV, República*, Gredos, Madrid 1988, VI, 507b. En adelante, Platón, *República*.

[18] Esta confusión será examinada en el capítulo 8.

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 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. En el *Parménides*, Sócrates dice a Parménides que "(...) no parece absurdo, así como tampoco si se muestra que el conjunto de todas las cosas es uno, por participar de lo uno, y que precisamente esas mismas cosas son a su vez múltiples, por participar de la multiplicidad. Pero si pudiera mostrarse que lo que es lo uno, precisamente eso mismo es múltiple, y que, a su vez, lo múltiple es efectivamente uno, ¡eso sí que ya me resultaría sorprendente!"[19]. 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. Recordemos 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 su ignorancia 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, *Éutidemo*, encontramos el siguiente texto:

> "- Pero, ¿cómo?, Ctesipo - intervino Eutidemo ¿crees acaso que es posible mentir? - ¡Por Zeus que sí!, si no he perdido la cabeza - respondió. -¿Diciendo la cosa de la que se habla o no diciéndola?- Diciéndola -contestó. - Si uno la dice, ¿no dice ninguna otra de las cosas que son, sino precisamente aquella que dice? -¿Y cómo podría si no? repuso Ctesipo. -Pero la que dice es también una de las cosas que son, distinta de las demás. - Por supuesto. - ¿y el que la dice, dice, pues, lo que es? - ¡Sí! - Entonces el que dice lo que es y las cosas que son, dice la

[19] Platón, *Parménides*, 129b.

verdad; de manera que si Dionisodoro dice las cosas que son, está diciendo la verdad, y a ti no te está diciendo mentira alguna"[20].

Aquí está presente una dificultad, cuya solución para Platón no tiene ninguna duda, pero que, sin embargo, no es capaz de justificar en este diálogo. ¿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:

> "En resumen, ¿es imposible -porque a ello va enderezado el argumento, ¿no?- decir lo falso?, pues cuando se habla, ¿se dice verdad o no se habla? Aceptó. - Si es imposible decir lo falso, ¿es, en cambio, posible pensarlo? -Tampoco es posible - dijo. - Entonces -agregué-, ¿no hay de ningún modo opinión falsa? - No - contestó. - Ni ignorancia ni hombres ignorantes. ¿O qué habría de ser la ignorancia -si existiese-, sino precisamente eso: engañarse sobre las cosas? -Seguro- dijo. - Pero eso no es posible -insistí. - No - dijo. Pero, Dionisodoro, tú hablas por hablar, por el placer de una paradoja, ¿o en verdad crees que no hay ningún hombre ignorante? ¡Y bien, Refútame!, contestó"[21].

Las consecuencias de la tesis sofista son demoledoras 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[22]. "EXTR, - Si te parece, entonces, hagámonos a un lado tú y yo. Y, hasta que encontremos a alguien que pueda llevar a cabo esta tarea, digamos que el sofista, con la mayor astucia, se ha escondido en un lugar muy difícil. TEET, - Así parece, sin duda alguna"[23]. Aquí Platón sugiere que la solución 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

[20] Platón, *Éutidemo*, 283e-284a.
[21] Platón, *Éutidemo*, 286c-e.
[22] Texto de la nota 45.
[23] Platón, *Sofista*, 239c.

la vía del no ser. "TEET. - Es de temer que el no-ser esté entrelazado con el ser mediante una combinación de este tipo, lo cual es muy insólito. EXTR. - ¿Cómo no ha de ser insólito? Al menos ves que también ahora, y gracias a este entrecruzamiento, el sofista de muchas cabezas nos obligó a admitir, a pesar nuestro, que lo que no es, en cierto modo es. TEET. - Lo veo, y muy bien"[24]. 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.

> "EXTR. - Entonces te pediré un favor aún mayor. TEET. - ¿Cuál? EXTR. - Que no supongas que soy capaz de cometer una especie de parricidio. TEET. - ¿Qué? EXTR. - En efecto; para defendernos, debemos poner a prueba el argumento del padre Parménides y obligar, a lo que no es, a que sea en cierto modo, y, recíprocamente, a lo que es, a que de cierto modo no sea. TEET. - Es evidente que en la argumentación habrá que sostener con energía algo de esa índole. EXTR. - ¿Cómo no será evidente, que hasta un ciego, como suele decirse, lo vería? Pues hasta que no se refute o no se admita lo dicho, será en vano pretender hablar de discurso o de pensamientos falsos, y de imágenes figuras imitaciones y simulacros, así como de las técnicas que se ocupan de ellos, sin caer en el ridículo al verse uno obligado a contradecirse a sí mismo"[25].

Por fin, Platón 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[26]. Esta puerta abre el camino a la solución definitiva para encontrar la inteligibilidad del no ser.

> "EXTR. - Y diremos lo mismo acerca de todo lo demás; puesto que la naturaleza de lo diferente demostró ser una realidad, en tanto que ella existe, es necesario considerar que sus partes existen no menos que ella. TEET. ¿Cómo no? EXTR. – Entonces, según parece, la oposición de una parte de la naturaleza

[24] Platón, *Sofista*, 240c.
[25] Platón, *Sofista*, 241d-e.
[26] "EXTR. - Respecto de cada forma, entonces, hay mucho de ser, pero también una cantidad infinita de no-ser. TEET. - Así parece. EXTR. - Debe decirse, entonces, que el ser mismo es diferente de las otras. TEET. - Es necesario. EXTR. - Y así, para nosotros, el ser no existe tanto cuanto existen las otras. Pues, al no ser aquéllas, si bien él es un algo único, no es las otras cosas, cuyo número es infinito. TEET. - Es muy probable.". Platón, *Sofista*, 256e-257b.

de lo diferente y de aquélla del ser, contrastadas recíprocamente, no es menos real - si es lícito decirlo- que el ser mismo, pues aquélla no significa lo contrario de éste, sino sólo esto: algo diferente de éste. TEET. - Está clarísimo. EXTR. - ¿y cómo la llamaremos? TEET. - Es evidente que la llamaremos «no-ser». Que es aquello que buscamos a causa del sofista. EXTR. - ¿Entonces, como tú dices, no es para nada inferior a las otras realidades, y se debe tener el coraje de decir que el no-ser existe firmemente, y que tiene su propia naturaleza, así como lo grande era grande y lo bello era bello, y a su vez, lo no-grande era no-grande y lo no-bello, no-bello, de tal modo que el no-ser en sí era y es no-ser, como una forma contada entre muchas otras? ¿O nos queda aún cierta desconfianza al respecto, Teeteto? TEET. – Ninguna"[27].

Es decir, Platón identifica la diferencia[28] 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, sin embargo, 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 este trabajo, 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

[27] Platón, *Sofista*, 258a-c.

[28] Sobre la diferencia se sostiene la alteridad. Hay otro cuando una realidad (diferencia) no lo llena todo. Entonces algo, en cuanto es (diferente), no-es todo el resto de realidades. Polo destaca la importancia de la diferencia en Platón y específicamente en esta obra. "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". Polo, *CTC II*, 4, 4, 90.

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 permita 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 para la formación de los guardianes en la *República*:

> "- Veamos, Glaucón: ¿no es ésta la melodía que ejecuta la dialéctica? Aunque sea inteligible, es imitada por el poder de la vista cuando, como hemos dicho, ensaya mirar primeramente a los seres vivos y luego a los astros, y por fin al sol mismo. Del mismo modo, cuando se intenta por la dialéctica llegar a lo que es en sí cada cosa, sin sensación alguna y por medio de la razón, y sin detenerse antes de captar por la inteligencia misma lo que es el Bien mismo, llega al término de lo inteligible como aquel prisionero al término de lo visible. -Enteramente de acuerdo. -¿Y bien? ¿No es esta marcha lo que denominas 'dialéctica'? – Sin duda"[29].

La dialéctica es un método del intelecto que supera lo sensible, es decir, nos pone en el plano superior del conocimiento. En Platón, por otro lado, la dialéctica es dependiente de Heráclito, tanto por la aceptación de los opuestos como por la génesis de estos por el movimiento:

> "- Ahora bien, no examines eso sólo en relación con los humanos - dijo Sócrates -, si quieres comprenderlo con más claridad, sino en relación con todos los animales y las plantas, y en general respecto a todo aquello que tiene nacimiento, veamos si todo se origina así, no de otra cosa sino que nacen de sus contrarios todas aquellas cosas que tienen algo semejante, por ejemplo la belleza es lo contrario de la fealdad y lo justo de lo injusto, y a otras cosas innumerables les sucede lo mismo. Examinemos, pues, eso: si necesariamente todos los seres que tienen un contrario no se originan nunca de ningún otro lugar sino de su mismo contrario. Por ejemplo, cuando se origina algo mayor, ¿es necesario, sin duda que nazca de algo que era antes menor y luego se hace mayor?"[30].

Este texto muestra el sentido de la dialéctica que nace de la oposición originada por el movimiento. La dialéctica es un método que integra el movimiento en el

[29] Platón, *República*, VII, 532a-b.
[30] Platón, *Diálogos Vol. III, Fedón*, Gredos, Madrid 1988, 70d-e. En adelante, Platón, *Fedón*.

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 dice lo siguiente: "-¿Es decir, dije yo, que para cada cosa hay un solo contrario y no muchos? Estaba de acuerdo. -Venga, pues, dije, ahora recapitulemos lo que hemos reconocido. ¿Estamos de acuerdo en que para cada cosa hay sólo un contrario, y no más? -Lo hemos acordado"[31]. El rigor de la dialéctica es la oposición porque divide el campo en dos áreas, algo que permite a Platón ajustar las distinciones.

En otro largo texto de Platón nos habla del interés de la dialéctica en el progreso del conocimiento.

> "Te mostraré, si miras bien, que algunos de los objetos de las percepciones no incitan a la inteligencia al examen, por haber sido juzgados suficientemente por la percepción, mientras otros sin duda la estimulan a examinar, al no ofrecer la percepción nada digno de confianza, (...) - Los objetos que no incitan son los que no suscitan a la vez dos percepciones contrarias. A los que sí la suscitan los considero como estimulantes, puesto que la percepción no muestra más esto que lo contrario, sea que venga de cerca o de lejos. Te lo diré de un modo más claro: éstos decimos que son tres dedos, el meñique, el anular y el mayor. - De acuerdo. Piensa ahora que hablo como viéndolos de cerca. Después obsérvalos conmigo de este modo. - ¿De qué modo? - Cada uno de ellos aparece igualmente como un dedo, y en ese sentido no importa si se lo ve en el medio o en el extremo, blanco o negro, grueso o delgado, y así todo lo de esa índole. En todos estos casos el alma de la mayoría de los hombres no se ve forzada a preguntar a la inteligencia qué es un dedo, porque de ningún modo la vista le ha dado a entender que el dedo sea a la vez lo contrario de un dedo. (...) - Pues bien, en cuanto a la grandeza y a la pequeñez de los dedos, ¿percibe la vista suficientemente, y le es indiferente que uno de ellos esté en el medio o en el extremo, y del mismo modo el tacto con lo grueso y lo delgado, con lo blando y lo duro? y los demás sentidos ¿no se muestran defectuosos en casos semejantes? ¿O más bien cada uno de ellos procede de modo que, primeramente, el sentido asignado a lo duro ha sido forzado a lo blando, y transmite al alma que ha percibido una misma cosa como dura y como blanda? - Así es. - Pero ¿no es forzoso que en tales casos el alma sienta la dificultad con respecto a qué significa esta sensación si nos dice que algo es 'duro', cuando de lo mismo dice que es 'blando'? ¿Y también respecto de qué quiere significar la sensación de lo liviano y lo pesado con 'liviano' o

[31] Platón, *Diálogos Vol. I, Protágoras*, Gredos, Madrid 1985, 332d. En adelante, Platón, *Protágoras.*

'pesado', cuando dice que lo pesado es 'liviano' y lo liviano 'pesado'? - En efecto, son extrañas comunicaciones para el alma, que reclaman un examen"[32].

Platón 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:

"SÓC. - Pero, Protarco, la capacidad dialéctica renegaría de nosotros si ponemos otra técnica por delante de ella. PRO. - ¿Cómo debe definirse ésa? SÓC. - Es evidente que cualquiera sabría cuál es a la que aludo ahora; por lo menos yo creo, en efecto, que todos los que tienen algunas luces, aunque sean pocas, consideran que es con mucho el más verdadero el conocimiento relativo al ser, a lo que realmente es y es siempre conforme a si mismo por naturaleza. ¿Y tú, qué piensas? ¿Cómo decidirías, Protarco, esta eliminatoria? (...) SÓC. - Lo que yo buscaba ahora, mi querido Protarco, no era qué técnica sobresale por ser la mejor, la superior y la que en más ocasiones nos ayuda, sino cuál, aunque fuera pequeña y nos fuera de escaso provecho apunta a lo preciso, lo exacto y lo más verdadero; eso es lo que ahora estamos buscando"[33].

La adecuación de la dialéctica y la realidad superior reside en la mayor precisión y exactitud de la dialéctica frente a cualquier otro método. 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:

"- Comprende entonces la otra sección de lo inteligible, cuando afirmo que en ella la razón misma aprehende, por medio de la facultad dialéctica, y hace de los supuestos no principios si no realmente supuestos, que son como peldaños y

[32] Platón, *República*, VII, 523a-524b.
[33] Platón, *Diálogos Vol. VI, Filebo*, Gredos, Madrid 1992, 57e-58c.

trampolines hasta el principio del todo, que es no supuesto, y, tras aferrarse a él, ateniéndose a las cosas que de él dependen, desciende hasta una conclusión, sin servirse para nada de lo sensible, sino de Ideas, a través de Ideas y en dirección a Ideas, hasta concluir en Ideas"[34].

La dialéctica es la facultad que no parte de principios porque los principios son 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 sabido con fundamento 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[35], la cual acepta. Incluso, en el *Sofista*, al aceptar el no ser, afirma que no es lo opuesto al verdadero ser, sino solamente de algún modo[36]. 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 el que se unifica el movimiento a través de momentos dialécticos. 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.

[34] Platón, *República*, VI, 511b-c.

[35] Cfr. Platón, *República*, IV, 436b-c.

[36] "EXTR. - Que no se nos diga, entonces, que, cuando nos atrevemos a afirmar que el no-ser existe, hacemos alusión al contrario del ser. En efecto: respecto del contrario del ser, hace tiempo que le hemos dado la despedida, exista o no, sea captada racionalmente o sea completamente irracional". Platón, *Sofista*, 258e.

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 *Eutifrón* dice: "SÓC.- ¿Te acuerdas de que yo no te incitaba a exponerme uno o dos de los muchos actos píos, sino el carácter propio por el que todas las cosas pías son pías? En efecto, tú afirmabas que por un sólo carácter las cosas impías son impías y las cosas pías son pías. ¿No te acuerdas? EUT.- Sí. SÓC.- Exponme, pues, cuál es realmente ese carácter, a fin de que, dirigiendo la vista a él y sirviéndome de él como medida, pueda yo decir que es pío un acto de esta clase que realices tú u otra persona, y si no es de esta clase, diga que no es pío"[37]. En este texto, 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*[38]) 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.

> "-¿Y esto no ocurre por ser de una índole determinada, distinta a todas las demás? - Sí. - Y cuando se ha generado de una índole determinada, ¿no ha sido por ser ciencia de algo determinado? ¿Y no es así con las demás artes y ciencias? - Así es. - Dime ahora si has comprendido lo que quería decir hace un momento: todas las cosas que están referidas a otras, si lo están sólo en sí mismas, están referidas a esas otras cosas en sí mismas; en cambio, si están referidas a otras cosas determinadas, ellas mismas están determinadas. Y con esto no quiero decir que, tal como sean esas otras cosas, así sean aquellas a las cuales las otras están referidas, por ejemplo, que la ciencia de la salud y de la enfermedad sea sana y enferma, o que la de los males y de los bienes sea mala y buena. Lo que quiero decir es que, cuando una ciencia llega a ser ciencia no del objeto de la ciencia en sí misma sino de algo determinado -como es la salud y la enfermedad-, sucede que ella misma llega a ser determinada, y esto impide desde entonces llamarla simplemente 'ciencia', sino que hay que añadirle el nombre del algo determinado al que está referida, y llamarla así 'ciencia médica'"[39].

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. En este último caso, el acto de conocer queda determinado por el abstracto al que se refiere (lo médico). Podría parecer que el conocimiento del objeto en sí es indeterminado frente a la determinación del abstracto

[37] Platón, *Diálogos Vol. I, Eutifrón*, Gredos, Madrid 1985, 6d-e. En adelante, Platón, *Eutifrón*.
[38] Ver nota 9 del traductor en Platón, *Eutifrón*, p. 224.
[39] Platón, *República*, IV, 438d-e.

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. "SÓC. - Cuando alguien dice el nombre del hierro o de la plata, ¿no pensamos todos en lo mismo? FED. - En efecto. SÓC. - ¿Y qué pasa cuando se habla de justo y de injusto? ¿No anda cada uno por su lado, y disentimos unos de otros y hasta con nosotros mismos? FED. - Sin duda que sí. SÓC. - O sea que en unas cosas estamos de acuerdo, pero no en otras. FEO. - Así es. SÓC. - ¿Y en cuál de estos casos es más fácil que nos engañemos, y en cuáles tiene la retórica su mayor poder? FED. - Es evidente que en aquellos en que andamos divagando"[40]. Dentro de los intereses de Platón, podemos decir que no están el hierro y la plata, sino, precisamente, la justicia, el bien, la belleza. Esto conlleva muchas dificultades a la hora de encontrar una definición porque no hay un origen claro desde el cual comenzar el discurso. "- ¿Qué hay ahora respecto de lo siguiente, Simmias? ¿Afirmamos que existe algo justo en sí o nada? - Lo afirmamos, desde luego, ¡por Zeus! - ¿Y, a su vez, algo bello y bueno? - ¿Cómo no? -¿Es que ya has visto alguna de tales cosas con tus ojos nunca? - De ninguna manera - dijo él"[41]. Establecemos que, desde la generalización, que Platón usa ampliamente, no es posible encontrar definiciones sin una imagen sensible. Por tanto, no hay abstracto de la justicia, ni de la belleza, ni del bien (no se puede abstraer sin una base sensible), y sin abstractos tampoco cabe generalizar. Ya hemos visto como Platón trata de encontrar la definición por unificación de lo común de estas nociones, pero el método se traba en innumerables dificultades que impiden llegar con éxito al objetivo.

Por otra parte, hay otra cuestión que procede de la definición:

> "EXTR. – (...) Lo que debe hacerse, por el contrario, una vez advertida la comunidad existente en una multiplicidad de cosas, es no darse por vencido antes de haber visto todas las diferencias que ella comporta, las diferencias, claro está, que constituyen las especies; también, por otra parte, cuando se hayan visto en una multitud de cosas las más diversas desemejanzas que hay en ellas, no habrá que ofuscarse antes de que, cercando dentro de una única semejanza los rasgos de parentesco, se las abarque en la esencia de algún género"[42].

Por un lado, como acabamos de ver, la determinación está en la base de la definición, de la cual depende la diferencia. Por otro lado, Platón utiliza la división, o en este caso la unificación por comunidad para alcanzar el mismo objetivo. Esto lleva a confundir la determinación del abstracto con el de la generalización. La determinación

[40] Platón, *Fedro*, 263a-b.
[41] Platón, Fedón 65d.
[42] Platón, *Político*, 285a-b.

del abstracto es la diferencia mientras que la de la generalización es la semejanza. "Antes bien, siempre está en compañía de los jóvenes y es joven, pues mucha razón tiene aquel antiguo dicho de que lo semejante se acerca siempre a lo semejante"[43]. 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[44]. 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 mientras que, al mismo tiempo, hace referencia a su dependencia de la determinación primera o del abstracto[45].

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. "SÓC. - Luego no es adecuado decir: «pues donde está el temor, allí está también el respeto», sino donde está el respeto, allí está también el temor. En efecto, donde está el temor no todo es respeto, pues cubre más campo, creo, el temor que el respeto, porque el respeto es una parte del temor, como el impar es una parte del número, de modo que no donde hay número, hay también impar, sino que donde hay impar, hay también número. ¿Me sigues ahora?"[46]. Aquí Platón 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 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). Hay otro texto en el que Sócrates está investigando si la piedad es una parte de la justicia.

> "-Entonces, Protágoras, qué le responderemos, tras reconocerlo, si nos repregunta: «¿Por consiguiente, no es la piedad una cosa justa ni la justicia algo piadoso, sino algo no piadoso? ¿Y la piedad, algo no justo, sino, por consiguiente, injusto; y lo justo, impío?» Yo, personalmente, por mi cuenta, diría que la justicia es piadosa y la piedad, justa. Y en tu nombre, si me lo permites, le respondería lo mismo, que lo mismo es la justicia que la piedad o lo más semejante, y que, sobre todas las cosas, se parece la justicia a la piedad y la piedad a la justicia. Pero mira si me prohíbes responder, o si concuerdas en opinar de ese

[43] Platón, *Diálogos Vol. III, Banquete*, Gredos, Madrid 1988, 195b. En adelante, Platón, *Banquete*.
[44] En Platón, *Sofista*, 231a-b, habla de la semejanza como un suelo resbaladizo en el que es fácil equivocarse, y del cual hay que estar en guardia.
[45] Cfr. Polo, *CTC III*, 1, 3, 95.
[46] Platón, *Eutifrón*, 12c.

modo -No me parece, Sócrates, contestó, que sea el asunto tan sencillo, como para conceder que la justicia sea piadosa o la piedad justa, sino que me parece que algo diferente hay en esa asimilación"[47].

Aquí Platón nota una dificultad para equiparar la justicia con la piedad, algo en lo 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 para resolver esta dificultad sería utilizar el hallazgo del tercer género[48], es decir, que entre lo pío y lo impío hay un tercer género neutro distinto a los anteriores, no pío pero tampoco impío. También encontramos en el Banquete algo similar al Lisis: "- No pretendas, por tanto, que lo que no es bello sea necesariamente feo, ni lo que no es bueno, malo. Y así también respecto a Eros, puesto que tú mismo estás de acuerdo en que no es ni bueno ni bello, no creas tampoco que ha de ser feo y malo, sino algo intermedio, dijo, entre estos dos"[49].

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.

[47] Platón, *Protágoras*, 331a-c.

[48] En el *Lisis*, Platón, buscando quienes son aquellos que aprenden, establece que no pueden ser ni los que saben ni los que no saben. La solución está en darse cuenta de que hay una posición intermedia neutra. "Por consiguiente, sólo buscan el saber los que no son ni buenos ni malos; pues todos los que son malos no buscan el saber, ni tampoco los buenos. Porque, como hemos comentado en lo que antecede, ni lo opuesto es amigo de lo opuesto, ni lo semejante de lo semejante. ¿O no os acordáis?" Platón, *Diálogos Vol. I, Lisis*, Gredos, Madrid 1985, 218a-b. Este tercer estado es una ampliación de la oposición excluyente que solo admite las posiciones A y no-A.

[49] Platón, *Banquete*, 202b.

1.5.3 La cuestión del tercer hombre o la regresión al infinito

La cuestión del tercer hombre es aristotélica[50] 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 lo grande y de lo pequeño que, al repartirse entre varios, estos toman una parte de lo grande y, al final, vamos a tener un nuevo conjunto formado por esas cosas grandes y la forma de la grandeza de la que participan, las cuales 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"[51]. 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 nivel superior del objeto general.

Platón es consciente de lo errado de ese uso de la generalización, pero no explica en dónde 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. "- En lo que toca a Dios, ya sea porque no quiso, ya sea porque alguna necesidad pendió sobre él para que no hiciera más que una única cama en la naturaleza, el caso es que hizo sólo una, la Cama que es en sí misma. Dos o más camas de tal índole, en cambio, no han sido ni serán producidas por Dios. -¿Y esto cómo? - Porque si hiciera sólo dos, nuevamente aparecería una, de la cual aquellas dos compartirían la Idea; y ésta sería la Cama que es, no las otras dos. – Correcto"[52]. O, en otro contexto diferente, lo utiliza para mostrar la problematicidad de la participación del uno con el ser:

> "- Y entonces, cada una de estas partes contiene nuevamente tanto "uno" como "que es", y así resulta que la parte está compuesta, a su vez, por lo menos de dos partes; y, siguiendo este mismo razonamiento, todo lo que se constituye como parte contiene siempre esas dos partes; lo uno contiene siempre lo "Que es" y lo que es contiene siempre a lo "uno"; de suerte que, necesariamente, al

[50] Cfr. Aristóteles, *Sobre las refutaciones sofísticas*, Gredos, Madrid 1982, 22, 178b35-179a10; *Metafísica*, Gredos, Madrid 1994, I, 9, 990b15-20; VII, 13, 1039a1-5 y XI, 1, 1059b1-15. En adelante, Aristóteles, *Metafísica*.
[51] Platón, *Parménides*, 132a-b.
[52] Platón, *República*, X, 597c.

resultar siempre dos, no será jamás uno. -Absolutamente cierto. -¿Y lo uno que es será así una multiplicidad ilimitada? -Así parece"[53].

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 trata 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 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 la jerarquía dentro de la generalización puede aparecer el problema del tercer hombre.

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 saber, 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 mostraremos la influencia de la generalización en temáticas importantes de Aristóteles como son los distintos sentidos del ser y su planteamiento del movimiento o del cambio. Además 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"[54]. Se puede decir que las entidades secundarias[55] de Aristóteles son objetos generales si se les quita

[53] Platón, *Parménides*, 142e-143a.

[54] Aristóteles, *Categorías*, Gredos, Madrid 1982, 5, 2a10-20. En adelante, Aristóteles, *Categorías*.

[55] 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.

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*[56]) 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. Pues, si alguien explica qué es la entidad primaria, dará una explicación más comprensible y adecuada aplicando la especie que aplicando el género; v.g.: hará más cognoscible al hombre individual dando la explicación hombre que la explicación animal -en efecto, aquél es más propio del hombre individual, éste, en cambio, es más común-, y al explicar el árbol individual lo hará más cognoscible dando la explicación árbol que la explicación planta"[57]. Aquí el criterio de jerarquización es un criterio de comprensión que, al final, se puede reducir a un criterio de proximidad. Al ir generalizando, los objetos más generales distan 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. 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 hace un amplio uso de la entidad con muchos matices, pero apenas aparecen las entidades segundas[58]. También se puede señalar que las especies y los géneros, que han aparecido en las entidades segundas, son objetos generales, agrupaciones mayores o menores de casos individuales.

[56] Respecto a la traducción de *ousía* por entidad puede verse el comentario del traductor en Aristóteles, *Metafísica*, Introducción, n. 3, 24-29.

[57] Aristóteles, *Categorías*, 5, 2b5-15.

[58] Aristóteles dedica gran parte de los libros VII y VIII de la *Metafísica* a la entidad, pero ni siquiera en la definición de la entidad que da en el capítulo 8 del libro V hay una referencia explícita a la entidad segunda. Así como en las *Categorías* se distingue entre entidades primeras y segundas, parece que en la *Metafísica* se pierde dicha distinción (en el capítulo 13 y el 16, del libro VII de la *Metafísica*, Aristóteles afirma que los universales no tienen entidad).

2.2 Varios sentidos del ser

Aristóteles recoge la problemática del parricidio de Parménides de Platón resuelto en el *Sofista*. Anteriormente vimos que Platón se vio forzado a admitir el no ser e identificarlo con la alteridad (o diferencia), pero ya el propio Platón reconocía que el no ser al que tuvo que dar entrada en su filosofía no era lo contrario al ser parmenídeo, reconociendo de forma implícita varias formas del ser.

Aristóteles plantea una misma postura en todos sus libros acerca del ser y del no ser:

> "Porque si sólo hay un ente, y es uno de la manera mencionada, entonces ya no hay un principio, puesto que todo principio es tal si es principio de uno o de muchos entes. Examinar si el Ser es uno en ese sentido es, pues, como discutir cualquiera de las otras tesis que se presentan sólo por discutir, tales como la de Heráclito o la de que el Ser es un único hombre, o es como refutar una argumentación erística, tal como la de Meliso o la de Parménides (pues ambos parten de premisas falsas y sus conclusiones no se siguen; la de Meliso es más bien tosca y no presenta problemas, pero si se deja pasar un absurdo se llega a otros, y en eso no hay ninguna dificultad).
>
> Por nuestra parte damos por supuesto que las cosas que son por naturaleza, o todas o algunas, están en movimiento; esto es claro por inducción"[59].

La posición de Aristóteles no deja lugar a la discusión. El movimiento es innegable e incompatible con el ser parmenídeo por lo que no se puede sostener que el ser sea monolítico tal como lo expone Parménides.

> "El punto de partida más apropiado será ver qué es lo que quieren decir cuando afirman que todas las cosas son una unidad, puesto que «ser» se dice en mucho sentidos. ¿Acaso que todas son sustancias o cantidades o cualidades? ¿Acaso que son una única sustancia, como por ejemplo «un» hombre, o «un» caballo o «un» alma, o que son una única cualidad, como por ejemplo «blanco» o «caliente» o alguna otra similar? Todas estas alternativas son muy diferentes y no es posible afirmarlas a la vez. Porque si el Todo fuese un todo de sustancia y también de cantidad y de cualidad, estén o no separadas entre sí, habría muchos entes"[60].

El ser de Parménides impide el desarrollo de la filosofía porque esta requiere admitir diferencias: que la sustancia es distinta que la cualidad y esta, a su vez, que la cantidad. Esto le lleva a afirmar en muchos pasajes la sentencia de que el ser se dice

[59] Aristóteles, *Física*, Gredos, Madrid 1995, I, 2, 185a1-15. En adelante, Aristóteles, *Física*.
[60] Aristóteles, *Física*, I, 2, 185a20-30. Otro texto similar lo encontramos en *Del alma*, I, 5, 409b10-25.

en muchos sentidos[61]. En esta dirección, Aristóteles también admite diversos sentidos del uno[62]. La complejidad de la realidad requiere que el unificador no sea único, o que admita la pluralidad dentro de sí. Esto conlleva el problema de cómo articular la realidad. Visto que el intento platónico, la teoría de las ideas y de la participación, es insuficiente cara a explicar la realidad, hace falta una nueva teoría que detecte todos los elementos que juegan en la realidad y el modo en el que se distribuyen (la compatibilidad entre los distintos elementos).

Hay un texto de Aristóteles en el que está discutiendo sobre el ser de Parménides, que califica el ser como lo que propiamente es. Primero muestra que el ser no puede ser sujeto y atributo (el ser es uno y lo uno es) ya que supondría una distribución del ser en contradicción con lo propuesto por Parménides, y luego presenta la aparición de contradicciones:

> "Pero, por otra parte, si «lo que propiamente es» no es atributo de algo, sino que se le atribuye alguna otra cosa, ¿por qué «lo que propiamente es» ha de significar el «es» más bien que el «no es»? Porque en el supuesto de que «lo que propiamente es» no sólo «es» sino que también es «blanco», lo que es blanco no sería «lo que propiamente es» (ya que el ser no puede pertenecerle, porque lo que no es «aquello que propiamente es», no es); luego lo blanco no es, y no se trata de que no sea en un sentido particular, sino que no es en absoluto. Luego «lo que propiamente es» no es, porque si se dice con verdad que es blanco, esto significa decir que no es. Por consiguiente, también «blanco» tendrá que significar «lo que propiamente es»; pero entonces «es» tendría más de un significado"[63].

Tal vez se pueda criticar esta argumentación de Aristóteles de cierta circularidad, ya que supone la distribución (que es lo que Aristóteles precisamente plantea y lo que Parménides, probablemente, no aceptara) que es la causa de la pluralidad. No obstante, Aristóteles da un paso hacia adelante al decir que el ser tiene más de un significado: en efecto, el ser es, por una parte, sujeto o está en el orden del fundamento (el perro es) y, por otra, está en la línea de la atribución (el perro es blanco). La diferencia es clara, en el primer caso, 'es' está ligado exclusivamente a perro, mientras que en el segundo caso, 'es' es un conector de perro con blanco. El primer 'es' hace referencia al sujeto, a lo que es estable, mientras que el segundo 'es' hace referencia al accidente, a lo que puede no ser. Dejando a un lado el primer sentido fundamental del 'es', desde la generalización, notamos que el segundo 'es' parece funcionar como un unificador de una sustancia con un accidente. Aunque, a primera vista, pueda parecer una generalización, sin embargo, aquí vemos que no tiene lugar la semejanza, nota característica de la generalización. Si ciertamente el 'es' unifica la sustancia con el

[61] Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, VIII, 2, 1042b25-1043a1; XI, 3, 1060b30-1061a1 y 1061b10-20.
[62] Cfr. Aristóteles, *Física*, I, 2, 185b; y I, 3, 186a.
[63] Aristóteles, *Física*, I, 3, 186b1-15.

accidente, también hay que afirmar que la sustancia no es semejante al accidente ni viceversa. Esta es precisamente la tesis de Aristóteles, la heterogeneidad de sustancia y accidentes. Por tanto, por una parte, es cierto que hay una conexión o unificación entre sujeto y accidente, pero, por otra, es una conexión al margen de la generalización. Podemos decir que el tema de la reflexión, poder de unificación de la mente para hacerse con lo múltiple, es más amplio que el de la generalización. Esto, realmente, es algo que ya habíamos visto al afirmar que el abstracto es también una unificación de lo múltiple diversa de la generalización. Ahora, respecto el juicio, me interesa señalar, para distinguirlo de la generalización, que la intencionalidad de la proposición es la pertenencia[64]. En el juicio "perro es blanco" tenemos una pertenencia de blanco sobre perro como distintos. Esta pertenencia se distingue claramente de la semejanza de la generalización. No es posible detenerse más en este tipo de unificación, pero si añadir que los accidentes son propuestos por Polo en la vía racional, en concreto, en la operación del juicio y que podemos denominarla unificación judicativa por tener lugar en el juicio.

Otro tema que permite abordar los diversos sentidos del ser es el problema de la verdad-falsedad.

> "Ahora bien, si el no-ser se dice en muchos sentidos, y no puede haber movimiento del no-ser según la composición o división, ni del no-ser meramente potencial, en cuanto opuesto a lo que «es» en acto absolutamente —pues lo no-blanco o no-bueno puede ser movido por accidente, ya que lo no-blanco puede ser un hombre, pero un absoluto «no-esto» no puede serlo de ninguna manera—, entonces lo que no es no puede ser movido como tal. Pero, si esto es así, la generación no puede ser un movimiento, ya que en ella hay un no-ser que llega a ser. Porque, aunque sea más bien por accidente que lo que no es llega a ser, se puede decir con verdad que el no-ser pertenece a aquello que llega a ser en sentido absoluto"[65].

La aceptación de la distinción de diversos sentidos del ser permite afirmar, sin más explicaciones, la existencia de diversos sentidos del no-ser. Si del ser se dice de varias maneras, todas ellas no pueden ser de manera absoluta. Si hay valores del ser no absoluto, estos pueden admitir contrarios que, en este caso, son no-ser. "Además, 'ser' y 'es' significan que algo es verdadero, y 'no ser' que no es verdadero, sino falso, lo mismo en la afirmación que en la negación. Así, que Sócrates es músico significa que

[64] En la terminología poliana es más habitual utilizar el término inherencia para referirse a la relación de los accidentes con la sustancia. El término pertenencia que he usado es poco preciso (caben diversos sentidos de la pertenencia ajenas a la sustancia-accidente). En la intencionalidad judicativa, el sentido de pertenencia es constitutivo, es decir, no solo decimos que blanco pertenece a perro, sino que perro es constitutivamente como blanco.

[65] Aristóteles, *Física*, V, 1, 225a20-30.

tal cosa es verdad, o bien, que Sócrates es no-blanco, que <tal cosa> es verdad; por el contrario, que la diagonal no es conmensurable <significa> que es falso <que lo sea>"[66]. Para Aristóteles, la falsedad es un tema resuelto pacíficamente con el descubrimiento de los sentidos del ser[67]. La falsedad tiene su espacio en la composición: se puede componer falsamente lo que no concuerda con un sujeto o con un predicado.

> "Pero puesto que 'lo que es', sin más precisiones, se dice en muchos sentidos: en primer lugar, está lo que *es* accidentalmente; en segundo lugar, lo que *es* en el sentido de «es verdadero» y lo que no es en el sentido de «es falso»; además, están las figuras de la predicación (por ejemplo, qué <es>, de qué cualidad, de qué cantidad, dónde, cuándo <es>, y cualquier otra cosa que signifique de este modo), y aun, además de todos estos <sentidos>, lo que *es* en potencia y en acto; puesto que 'lo que es' se dice en muchos sentidos, hay que decir, en primer lugar, sobre <lo que es> accidentalmente que no es posible estudio alguno acerca de ello"[68].

Y esto hay que unirlo al interés de Platón por lo falso:

> "Por eso Platón afirmó, en alguna medida con razón, que la Sofistica «se ocupa de lo que no es». Los razonamientos de los sofistas tratan, en efecto, por así decirlo, más que nada acerca del accidente: si «músico» y «gramático» son lo mismo, y si son lo mismo «Corisco músico» y «Corisco», y si «todo lo que existe, pero no siempre, ha llegado a ser», de modo que si siendo gramático ha llegado uno a ser músico, entonces siendo músico ha llegado uno a ser gramático, y cuantos razonamientos son de este tipo. El accidente, pues, parece estar próximo a lo que no es, lo cual se pone de manifiesto también con consideraciones como

[66] Aristóteles, *Metafísica*, V, 7, 1017a30-35.

[67] Hago notar que Aristóteles desdramatiza la cuestión de la falsedad que le llevó a Platón a plantear importantes argumentaciones respecto a su naturaleza y que le empujó al parricidio de su padre Parménides. También he de observar que la propuesta (aristotélica) de la sustancia y de los accidentes también implica, o supone, el rechazo al ser parmenídeo.

[68] Aristóteles, *Metafísica*, VI, 2, 1026a30-1026b5. Otro texto similar es *Metafísica*, VII, 1, 1028a10-20: "La expresión 'algo que es' se dice en muchos sentidos, según distinguimos ya con anterioridad en el tratado *Acerca de cuántos sentidos <tienen ciertos términos>*. De una parte, en efecto, significa el qué-es y algo determinado y, de otra parte, la cualidad, la cantidad o cualquier otra de las cosas que se predican de este modo. Pues bien, si «lo que es» se dice tal en todos estos sentidos, es evidente que lo que es primero de (todos) ellos, es el qué-es referido a la entidad (efectivamente, cuando queremos decir de qué cualidad es algo determinado, decimos que es bueno o malo, pero no que es de tres codos o un hombre; por el contrario, cuando queremos decir qué es, no (decimos) que es blanco o caliente o de tres codos, sino «hombre» o «dios»), mientras que las demás se denominan «cosas que son» porque son cantidades o cualidades o afecciones o alguna otra determinación de lo que es en el sentido señalado".

la siguiente: de las cosas que son de otro modo, hay ciertamente generación y corrupción, mientras que no las hay de las cosas que son accidentalmente"[69].

Aquí Aristóteles da el estatuto metafísico de los accidentes. Si Platón encontró la naturaleza del no ser en la diferencia, Aristóteles lo va a encontrar en los accidentes. Esta solución de Aristóteles se la proporciona el sujeto que es lo que da estabilidad (ser). En Aristóteles, una solución de la problemática del no ser se basa (además de en otros sentidos diversos del ser) en la distribución del ser y del no ser en el sujeto y en los accidentes. El sujeto se asimila al ser y los accidentes al no ser. El sujeto hace de unificador de los accidentes. La teoría de las Formas de Platón impedía ver el papel del sujeto puesto que la existencia (la estabilidad) estaba en el lado de las Formas separadas de lo sensible. Por ello Platón no puede percibir correctamente el juicio.

Hablando acerca de la verdad, Aristóteles dice: "<1> Ahora bien, si ciertas cosas están siempre unidas y no pueden separarse, mientras que otras están siempre separadas y no pueden darse unidas, y en fin, otras pueden darse de estos dos modos contrarios, «ser» consiste en darse unido y en ser uno, mientras que «no ser» consiste en no darse unido, sino en ser una pluralidad"[70]. Por tanto, frente al ser que une varias cosas y las hace una, está el no ser que se caracteriza por la pluralidad. Platón decía que la esencia del no ser es la alteridad[71], es decir, veía el abstracto desde el hábito abstractivo que ilumina la pluralidad (por ello ese abstracto es lo que es y no es todos los demás abstractos). Aristóteles, por su parte, está viendo el ser desde el juicio (conexión entre varias cosas heterogéneas, el sujeto con los accidentes) y el no ser es romper, precisamente, esa conexión, el dejar a cada uno por su lado, por una parte el sujeto y, por otra, los accidentes.

2.3 La doctrina del cambio

"Se sigue entonces de lo dicho que tiene que haber tres clases de cambios: 1) de un sujeto a un sujeto, 2) de un sujeto a un no-sujeto, y 3) de un no-sujeto a un sujeto, ya que no hay cambio de un no-sujeto a un no-sujeto, pues entre éstos no hay oposición de contrariedad ni de contradictoriedad.

El cambio por contradicción que va de un no-sujeto a un sujeto es una generación, siendo una generación absoluta cuando el cambio es absoluto, y particular cuando el cambio es particular; por ejemplo, un cambio del no-blanco al blanco es una generación particular, mientras que el cambio desde un absoluto

[69] Aristóteles, *Metafísica*, VI, 2, 1026b15-25.
[70] Aristóteles, *Metafísica*, IX, 10, 1051b5-15.
[71] Realmente Platón afirma que la esencia del no ser es la diferencia. La alteridad es la razón que le mueve a dar ese paso.

no-ser hacia la sustancia es una generación absoluta, por lo que en tal caso decimos que una cosa ha sido generada de una manera absoluta y no particular"[72].

Aristóteles enmarca su doctrina del cambio (*metabolé*) dentro de una clasificación que implica una generalización. En esta clasificación hay dos apartados importantes, los cambios que alteran al sujeto y los cambios en los que el sujeto permanece. Los primeros son la generación-destrucción (génesis-*phthorá*) y son tratados en el libro *Sobre la corrupción y la generación*, mientras que los segundos son el movimiento (*kínesis*) y son investigados en la *Física*.

Aristóteles hablando del movimiento dice que "(...) se sigue entonces que sólo el cambio que sea de un sujeto a un sujeto puede ser un movimiento"[73]. En el movimiento (que no implica cambio de sujeto), el sujeto que permanece en el cambio es un unificador de determinaciones en el tiempo. Aquí observamos una doble unificación: por una parte, aquella que se basa en la sustancia y va conectando los estados sucesivos. Esta unificación, al igual que vimos con la unificación del sujeto-accidente, no se apoya en la semejanza dado que el sujeto no permite la comparación. Esta unificación está basada también en la pertenencia al sujeto de los diversos estados con la diferencia que tiene lugar en el tiempo respecto a la unificación sujeto-accidente. Se trata, por tanto, de otra unificación reflexiva distinta de la unificación general y de la unificación judicativa. En Polo, la sustancia es considerada en la vía racional, en la primera fase que hemos denominado concepto. Por ello, podemos llamar esta unificación como conceptual[74]. Es interesante resaltar la no temporalidad de la generalización con el carácter temporal de la unificación conceptual. Ciertamente, los objetos generales parecen sacados del tiempo y se entiende que Platón les haya otorgado un estado de eternidad. La unificación judicativa no es temporal pero, sin embargo, es contingente, como lo es también la unificación conceptual. La unificación general es necesaria, en el sentido de que una vez que de perro generalizamos animal entonces necesariamente perro es un caso de animal. El movimiento, sin embargo, es contingente ya que admite una diversidad de cambios y, de hecho, según Aristóteles, el accidente es la base del movimiento (lo que permite explicar el movimiento junto con la sustancia).

Pero, hemos de observar, que también cabe una segunda unificación del movimiento, es la que se basa en la semejanza de las determinaciones que no han variado en dicho movimiento. Esta unificación parece un híbrido entre la generalización y la unificación conceptual. Se apoya en la semejanza y tiene lugar en el tiempo, pero, sin

[72] Aristóteles, *Física*, V, 1, 225a1-20.
[73] Aristóteles, *Física*, V, 1, 225b1-5.
[74] La intencionalidad de la unificación conceptual puede ser descrita como de permanencia. El objeto sensible es visto como lo que supera el tiempo físico.

embargo, ahora el tiempo tiene un carácter secundario. De alguna manera, se saca la sustancia del tiempo físico para dejarla en manos del tiempo de la imaginación que homogeneiza los casos.

> "Entre o intermedio (*metaxy*) se dice aquello a lo que una cosa llega primero cuando cambia por naturaleza antes de llegar a su extremo, si cambia por naturaleza de modo continuo. «Entre» supone al menos tres cosas, pues los extremos de un cambio son contrarios, y algo se mueve de modo continuo (*synechôs*) cuando no deja ningún intervalo o el más pequeño intervalo en la cosa, no en el tiempo durante el cual se mueve (pues nada impide que, dejando un intervalo, la nota más alta suene inmediatamente después de la más baja), sino en la cosa en la cual se mueve. Esto es evidente no sólo en los cambios de lugar, sino también en todos los demás cambios. <Y puesto que todo cambio tiene lugar entre opuestos, y los opuestos son o contrarios o contradictorios, y no hay nada entre los contradictorios, es evidente que sólo en los contrarios hay un intermedio o «entre»>"[75].

El 'entre' del que habla aquí Aristóteles, a propósito del movimiento, indica la gradación propia de la generalización. La gradación se basa en una unificación entre dos contrarios que admite intermedios. Por ejemplo, si tomamos el blanco y el negro, se puede unificar a través del género color (percibido en el sensorio común). La gradación se apoya en la imaginación por lo que es infinitamente divisible. Aristóteles no admite el opuesto del sujeto pero, para quien lo admita y diga que es el no-sujeto, también habría una gradación en este tipo de cambios.

> "Hay muchas maneras de decir que un movimiento tiene unidad, pues «uno» se dice en muchos sentidos.
>
> Los movimientos tienen unidad genérica cuando son movimientos según una misma figura de categoría; así, un desplazamiento es genéricamente uno con cualquier otro desplazamiento, pero una alteración es genéricamente distinta de un desplazamiento.
>
> Los movimientos tienen unidad específica cuando, además de tenerla genéricamente, la tienen también en la especie indivisible"[76].

Este es un texto donde detecto que Aristóteles piensa el movimiento con objetos generales. La unidad genérica es la unidad que procede de tener lugar el movimiento dentro de una categoría. Podría tratarse del cambio de un color a un sonido (dentro de la categoría cualidad). O, incluso, de un color a otro color, o de un sonido a otro sonido, en el cual, entonces, habría que añadir que tienen una unidad específica. Las nociones género y especie son generales como ya hemos visto al hablar de las entidades segundas. Un poco más adelante Aristóteles afirma que "Estrictamente hablando,

[75] Aristóteles, *Física*, V, 3, 226b20-35.
[76] Aristóteles, *Física*, V, 4, 227b1-10.

lo contrario de un movimiento es otro movimiento; pero el movimiento se opone también al reposo, pues el reposo es la privación de movimiento, y en cuanto privación puede ser entendido en cierto sentido como su contrario, cada especie de movimiento con cada especie de reposo, por ejemplo el movimiento local con el reposo local. Pero todo esto es demasiado general"[77]. Este es otro ejemplo más en el que se observa como Aristóteles generaliza el movimiento, y él mismo lo confirma al final de la cita.

Y en continuidad con la anterior cita tenemos este otro texto:

> "Otra dificultad que se presenta es la de si el reposo en un lugar es contrario al movimiento desde ese lugar. Porque, cuando un cuerpo se mueve a partir de un lugar y lo abandona, se piensa que tiene todavía algo de lo que ha abandonado, de suerte que si el reposo es contrario al movimiento desde ese lugar al lugar contrario, entonces los contrarios pertenecerían a la vez a la misma cosa. ¿No habría que decir, entonces, que de alguna manera está en reposo si permanece todavía en el punto inicial? Porque, en general, cuando una cosa está en movimiento, una parte suya está en aquello desde lo cual cambia y otra parte suya está en aquello hacia lo cual cambia. Por eso el movimiento es más bien contrario a otro movimiento que a un reposo"[78].

Esta es una dificultad procedente de tratar el movimiento desde una perspectiva reflexiva. El problema surge por aplicar la participación entre los opuestos (tener algo de los dos), incluso aunque Aristóteles haya criticado la participación en Platón[79]. Visto desde la generalización, no tiene sentido decir que, en un punto intermedio del movimiento, los contrarios pertenecen a la cosa porque el objeto general es constituido en base a la semejanza de los dos opuestos. Por tanto, cualquier punto intermedio tiene lo semejante de ambos opuestos[80]; es la unidad genérica o específica de la que se ha hablado anteriormente. La última afirmación de Aristóteles, de que el movimiento se opone más otro movimiento que el reposo, no parece acertada desde la generalización. De hecho, habría que decir que el movimiento físico es la realidad entre dos reposos que hacen de contrarios. Los movimientos no admiten la contrariedad porque no son objetivables y, por tanto, tampoco son comparables; solo se pueden

[77] Aristóteles, *Física*, V, 6, 229b20-30.
[78] Aristóteles, *Física*, V, 6, 230b25-231a5.
[79] Esto lo veremos en el capítulo 8.
[80] Un texto claro que muestra la comprensión de Aristóteles del movimiento dentro del cambio entre opuestos. "Todos los otros movimientos o cambios proceden desde un opuesto a un opuesto; así, en la generación y destrucción los términos son el ser y el no ser, en la alteración las afecciones contrarias, y en el aumento y la disminución la grandeza y la pequeñez o la perfección o imperfección de la magnitud; y los cambios hacia los contrarios también son contrarios". Aristóteles, *Física*, VIII, 7, 261a30-261b1. Aquí es patente la influencia de la dialéctica platónica.

comparar cuando se les ha clasificado dentro de una categoría o especie. Recordemos que la constancia es una propiedad de la presencia necesaria para poder objetivar. El movimiento no es objetivable pero los reposos sí. La unificación 'movimiento entre reposos' es un instrumento especulativo para hacernos (intelectualmente) con el movimiento físico.

> "Todo lo que cambia tiene que ser divisible. Porque como todo cambio es desde algo hacia algo, y cuando una cosa está en aquello hacia lo cual ha cambiado no cambia ya más, y cuando está en aquello desde lo cual cambia, tanto en sí mismo como en todas sus partes, la cosa todavía no cambia (porque lo que está en una misma condición, tanto en sí mismo como en sus partes, no está cambiando), se sigue entonces que la cosa que cambia tiene que estar parcialmente en aquello hacia lo cual cambia y parcialmente en aquello desde lo cual cambia (ya que no es posible que lo que está cambiando esté enteramente en ambos o no esté en ninguno). Entiendo por «aquello hacia lo cual cambia» lo que primero se presenta en el proceso de cambio, por ejemplo, el gris, no el negro, si el cambio es desde el blanco (pues no es necesario que lo que está cambiando esté en uno u otro de sus extremos). Es, pues, evidente que todo lo que cambia tiene que ser divisible"[81].

Aristóteles afirma la divisibilidad del movimiento que es una consecuencia directa del carácter general de esta noción y de su apoyo en la imaginación. Desde mi punto de vista, Aristóteles confunde las nociones de cambio y de movimiento. Para él, estas dos nociones son sinónimas, o cambio es una noción más general que movimiento, ya que movimiento es un tipo de cambio. Desde la perspectiva poliana, el cambio es el planteamiento reflexivo del movimiento. El movimiento físico no se deja captar de forma teórica por su misma variabilidad. Sin embargo, el cambio hace referencia a los estados entre los cuales ha tenido lugar el movimiento. En el cambio, lo explícito son los estados inicial y final, y el movimiento queda implícito como algo intermedio. El siguiente texto abunda más en lo que acabamos de decir: "Puesto que todo lo que cambia lo hace desde algo hacia algo, es necesario que lo que haya cambiado, cuando haya cambiado primero, esté en aquello hacia lo cual ha cambiado. Porque lo que cambia sale de aquello desde lo cual cambia y lo deja; este dejar, o bien es idéntico con el cambiar, o bien le acompaña. Y si el apartarse acompaña al cambiar, el haber dejado acompaña al haber cambiado, porque hay una relación similar entre ambos en cada caso"[82]. Aquí se remacha la idea del cambio como un proceso entre estados (es un ir 'desde hacia').

"Todo lo que es desplazado, o se mueve por sí mismo o es movido por otro. En el caso de lo que se mueve por sí mismo es evidente que lo movido y lo moviente

[81] Aristóteles, *Física*, VI, 4, 234b5-25.
[82] Aristóteles, *Física*, VI, 5, 235b5-15.

están juntos, pues lo que la mueve está en la cosa misma, de tal manera que no hay nada intermedio entre ambos. En cuanto al movimiento de lo que es movido por otro, éste puede ser de cuatro maneras, ya que hay cuatro formas de desplazamiento de una cosa por otra: tracción, empuje, transporte y rotación, pues todos los movimientos locales se reducen a éstos"[83]. Aquí se perfila la causa del movimiento por medio del moviente que es una causa agente. La causa agente que propone Aristóteles se encuentra en el mismo orden que la causa efecto. Ahora la causa es el agente y el efecto el movimiento. Vemos que Aristóteles introduce su teoría de las causas para explicar el movimiento y el cambio. Dado que la generalización está presente en su comprensión del movimiento es de esperar que esta generalización también alcance su teoría de la causalidad.

En cuanto a la generación, el planteamiento de Aristóteles cambia respecto a la del movimiento. "Por ello es evidente que siempre debe suponerse una materia única como base de los contrarios, ya se trate del cambio según el lugar, según el aumento y la disminución, o según la alteración. Por lo demás, materia y alteración resultan igualmente necesarias, una y la otra; pues, si se produce la alteración, el sustrato será un elemento único y habrá una materia única común a todas aquellas cosas que se transforman unas en otras; a su vez, si el sustrato es uno, existe alteración"[84]. En este texto, Aristóteles introduce la materia como un elemento imprescindible en el movimiento. Hasta ahora habíamos visto que el unificador del movimiento es el sujeto que hace de supuesto de los accidentes, pero el sujeto contiene también determinaciones y las determinaciones son las que cambian en un movimiento. Aristóteles distingue, dentro del sujeto, la forma o la causa formal que es la que aporta las determinaciones, y la materia, no determinada, que es la que aporta la estabilidad, la duración. En la generación, por tanto, tenemos otro segundo unificador, además del sujeto, que es la materia.

"Por tanto, el pasaje al absoluto no-ente constituye la destrucción absoluta, mientras que el pasaje al ente sin lo más es la generación en sentido absoluto. Y de los términos en que el proceso se delimita -ya se trate de agua y tierra o de otra pareja-, uno será el ente y el otro el no-ente"[85]. La generación y la destrucción son para Aristóteles cualitativamente distintas al movimiento. La generación y la destrucción son temas metafísicos relativos al ente, mientras que el movimiento es un tema físico relativo a la naturaleza. "La materia es, ante todo y en sentido propio, el sustrato capaz de recibir la generación y la corrupción, pero en cierto modo también es el sustrato de

[83] Aristóteles, *Física*, VII, 2, 243a10-20.
[84] Aristóteles, *Acerca de la generación y la corrupción*, I, 1, 314b25–315a5. En adelante, Aristóteles, *La generación y la corrupción*.
[85] Aristóteles, *La generación y la corrupción*, I, 3, 318b5–15.

los otros tipos de cambio, porque todos los sustratos son capaces de recibir ciertas clases de contrariedad"[86]. Aristóteles mantiene la materia como el unificador en la generación y en la corrupción[87], y lo pone como unificador último de todos los cambios. La materia ya había aparecido al hablar del movimiento, pero entonces parecía un elemento redundante que competía con el sujeto por tener un puesto en la explicación del movimiento[88]. Con la generación y la corrupción se entiende mejor su papel al ser claro que el sujeto ya no puede seguir siendo el supuesto permanente del movimiento. Sin el sujeto, reaparece el terror de que el ser (o el no ser) pueda surgir del no ser (o del ser). Aristóteles ahuyenta la dificultad a través de la materia que hace, en la generación y corrupción, el mismo papel que el sujeto en el movimiento. Al final, la generación y la corrupción tienen el mismo planteamiento general que en el resto de movimientos. La materia tiene, sin embargo, el inconveniente de que, al no tener determinaciones, la reflexión no puede encontrar una base en la que apoyarse. Desde la generalización es más forzado afirmar que la unificación se hace desde la materia que desde el sujeto. En el movimiento contamos con algo de base sensible en el sujeto, pero con la materia perdemos todo contacto con la sensibilidad necesario para la generalización.

2.4 La dialéctica

Aristóteles da un giro respecto a la noción de la dialéctica frente a Platón, para quien 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.

> "Un *razonamiento* es un discurso (*lógos*) en el que, sentadas ciertas cosas, necesariamente se da a la vez, a través de lo establecido, algo distinto de lo establecido. Hay *demostración* cuando el razonamiento parte de cosas verdaderas y primordiales, o de cosas cuyo conocimiento se origina a través de cosas primordiales y verdaderas; en cambio, es *dialéctico* el razonamiento construido a partir de cosas plausibles. Ahora bien, son *verdaderas* y *primordiales* las cosas que tienen credibilidad, no por otras, sino por sí mismas (en efecto, en los principios cognoscitivos no hay que inquirir el porqué, sino que cada principio ha de ser digno de crédito en sí mismo); en cambio, son cosas *plausibles* las que parecen

[86] Aristóteles, *La generación y la corrupción*, I, 4, 320a1-5.
[87] Ver también Aristóteles, *La generación y la corrupción*, II, 1, 329a5-30.
[88] Aristóteles, al hablar de la oposición, uno de los elementos que va a incluir es la materia. Ver Aristóteles, *Metafísica*, XII, 2, 1069b5-15 y 1069b30-35.

bien a todos, o a la mayoría, o a los sabios, y, entre estos últimos, a todos, o a la mayoría, o a los más conocidos y reputados"[89].

Para Aristóteles 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[90].

Pero aunque el uso de la dialéctica en Aristóteles tenga menos presencia que en Platón, Aristóteles es consciente de su utilidad en la filosofía y en las ciencias en general. Hablando de la utilidad de la dialéctica:

> "(...); para los conocimientos en filosofía, porque, pudiendo desarrollar una dificultad en ambos sentidos, discerniremos más fácilmente lo verdadero y lo falso en cada cosa. Pero es que además es útil para las cuestiones primordiales propias de cada conocimiento. En efecto, a partir de lo exclusivo de los principios internos al conocimiento en cuestión, es imposible decir nada sobre ellos mismos, puesto que los principios son primeros con respecto a todas las cosas, y por ello es necesario discurrir en torno a ellos a través de las cosas plausibles concernientes a cada uno de ellos. Ahora bien, esto es propio o exclusivo de la dialéctica: en efecto, al ser adecuada para examinar (cualquier cosa), abre camino a los principios de todos los métodos"[91].

Vemos que, efectivamente, la dialéctica tiene un cierto espacio en las ciencias principales. En Aristóteles, sin embargo, 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, en Aristóteles 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 más 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

[89] Aristóteles, *Tópicos*, Gredos, Madrid 1982, I, 1, 100a25-100b25. En adelante, Aristóteles, *Tópicos*.
[90] Cfr. Aristóteles, *Tópicos*, I, 2, 101a25-35.
[91] Aristóteles, *Tópicos*, I, 2, 101a30-101b5.

ser, es su manera de resolver la problemática del no ser que está más de acuerdo con el principio de no contradicción.

> "Y prueba de ello es que los dialecticos y los sofistas se revisten del mismo aspecto que el filósofo. La sofística, desde luego, es sabiduría solamente en apariencia, y los dialecticos discuten acerca de todas las cosas -y «lo que es» constituye lo común a todas las cosas- y discuten, evidentemente, acerca de tales cosas porque son el asunto propio de la filosofía. En efecto, la Sofistica y la Dialéctica discuten acerca del mismo género que la Filosofía pero (esta) se distingue de la una por el alcance de su capacidad y de la otra por el tipo de vida elegido: y es que la Dialéctica es tentativa y refutadora sobre aquellas cosas que la filosofía conoce realmente, y la Sofística, por su parte, aparenta ser sabiduría, pero no lo es"[92].

Aquí, Aristóteles le da a la dialéctica un alto valor, y no es una herramienta con un fin puramente partidario para hacer valer lo propio frente a lo de los demás. Aristóteles es un profesor de retórica y enseña los métodos para imponer la razón, pero no piensa que la retórica sea la única materia ni la más importante. Por encima de la retórica se encuentra, sobre todo, la metafísica. Esto hace que Aristóteles tenga un sentido de la verdad con alcance universal y, que a su vez, no elimine las verdades particulares, sobre todo, de alcance práctico.

Investigando Aristóteles acerca de la ciencia de lo que es, dice:

> "Pero puesto que el estudio de los opuestos corresponde a una sola <ciencia>, y puesto que a la Unidad se opone la Pluralidad (el estudio de la negación y de la privación corresponde a una <ciencia>, ya que en uno y otro caso se estudia la unidad de la cual son negación y privación; pues o bien decimos de modo absoluto que aquella <unidad> no se da, o bien <decimos que no se da> en cierto género; en el segundo caso, a la unidad en cuestión se le añade no solo lo expresado en la negación, sino también la diferencia: en efecto, la negación es su ausencia, mientras que en la privación interviene cierta naturaleza que funciona como sujeto del cual se afirma la privación)... [puesto que a la Unidad se opone la Pluralidad], hay que concluir que a la mencionada ciencia le corresponde esclarecer los opuestos de las nociones mencionadas, es decir, *lo diverso, lo desemejante, lo desigual*, así como todos los que se dicen (opuestos), ya según estas oposiciones, ya según la Multiplicidad y la Unidad. De ellas forma parte también la contrariedad, ya que la contrariedad es un tipo de diferencia y la diferencia es diversidad"[93].

[92] Aristóteles, *Metafísica*, IV, 2, 1004b15-30.
[93] Aristóteles, *Metafísica*, IV, 2, 1004a5-25.

Esta ciencia de los opuestos es una parte de la ciencia de 'lo que es', como afirma Aristóteles al final de este capítulo[94]. En efecto, 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. En el texto citado anteriormente es interesante comprobar que todos 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

Acerca de la oposición, podemos partir del siguiente texto donde Aristóteles habla de la diferencia máxima:

> "Puesto que las cosas que son diferentes pueden diferir más y menos, hay también una diferencia máxima, y a ésta la llamo contrariedad. Que es la *diferencia máxima* es evidente por inducción. En efecto, las cosas que difieren en cuanto al género no pasan las unas a las otras, sino que están más alejadas entre sí y no son combinables. Por el contrario, en las que difieren en cuanto a la especie la generación se produce a partir de los contrarios como términos extremos; ahora bien, la distancia entre los extremos es máxima, luego también la que hay entre los contrarios. Por otra parte, lo máximo en cada género es completo. Máximo, desde luego, es lo que no puede ser sobrepasado, y completo es aquello fuera de lo cual no cabe encontrar nada"[95].

La oposición y los contrarios están basados, para Aristóteles, en el género y en la especie[96], 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 la última afirmación de Aristóteles acerca de lo 'máximo

[94] Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, IV, 2, 1005a10-20.
[95] Aristóteles, *Metafísica*, X, 4, 1055a1-15.
[96] Otros textos en los que Aristóteles encuadra la oposición dentro del género y las especies son Aristóteles, *Metafísica*, X, 8, 1057b35-1058a10 y X, 9, 1058a30-1058b10.

completo', fuera de lo cual no hay nada. Está hablando acerca del género, y la jerarquía de las oposiciones antes definida apunta a una oposición máxima que acota el 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»"[97]. La dificultad es plantear, si solo hay un contrario, cómo se da la contrariedad entre uno y muchos o entre mayor, menor e igual. Por ejemplo, con respecto a uno y muchos, si uno es pocos, pero pocos también se opone a muchos, se concluye que uno es una pluralidad (o que pocos es uno). 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[98]. 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[99]. Este tipo de oposición es el que se da con el cambio. En todo cambio se da una oposición entre dos estados, pero en un cambio pueden darse múltiples estados entre todos los cuales hay una relación de oposición. Señalamos que la oposición uno-muchos que Aristóteles plantea no es

[97] Aristóteles, *Metafísica*, X, *5*, 1055b30-35.
[98] Esto ya lo ve Aristóteles. Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, X, *5*, 1056a25-30. Pero, en Aristóteles, la cuestión tiene más sustancia porque, en parte, hace referencia a ciertos problemas que surgen en Platón, en relación con la oposición de los principios primeros. Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, X, *5*, 1056a10-15, y en concreto, la nota 30 incluida en ese texto.
[99] Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, X, *5*, 1055a15-1056b5.

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.

He dicho que el principio de no contradicción impide desarrollar la dialéctica pero, sin embargo, juega un papel importante en la oposición. "Hay un principio, en las cosas que son, acerca del cual no es posible caer en error, sino que siempre se hace necesariamente lo contrario, o sea, estar en la verdad: que «no es posible que lo mismo sea y no sea a un mismo tiempo», e igualmente en el caso de los otros predicados que se oponen entre sí de este modo"[100]. El principio de no contradicción marca el estatuto de los contrarios. La oposición se hace contradictoria cuando hay coincidencia en el tiempo, pero este principio no combina bien con la oposición de la que habla Aristóteles vista desde el género y la especie. Este 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 sí pueden 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. Por otra parte, la oposición de la generalización se da en un segundo paso cuando generalizamos desde las cualidades[101].

[100] Aristóteles, *Metafísica*, XI, 5, 1061b30-1062a5.

[101] Creo que esta distinción (contrariedad y oposición) puede advertirse en un capítulo que Aristóteles dedica a los intermedios y los contrarios. Ver Aristóteles, *Metafísica*, X, 7.

2.5 Otros aspectos de la generalización presentes en Aristóteles

2.5.1 La semejanza, la diferencia y la extensión

Aristóteles le dedica en los *Tópicos* una sección a la semejanza[102]. 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 de 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, y que 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 lugar en la definición en lo que se refiere al género:

> "Para dar las definiciones <es útil> porque, si somos capaces de percibir qué es idéntico en cada caso, no tropezaremos con la dificultad de en qué género es preciso que pongamos lo previamente establecido al definirlo: pues, de las cosas comunes, lo que en mayor medida se predica dentro del *qué es* será el género. De manera semejante, también en los <géneros> muy distantes es útil para las definiciones la consideración de lo semejante, v.g.: que son lo mismo la bonanza en el mar y la calma en el aire (pues ambas son un reposo), y que <son lo mismo> un punto en una línea y una unidad en un número (pues ambos son un principio). De modo que, al dar como género lo común en todos los casos, ofrecemos la impresión de no definir de manera ajena al objeto"[103].

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.

> "La experiencia parece relativamente semejante a la ciencia y al arte, pero el hecho es que, en los hombres, la ciencia y el arte resultan de la experiencia: y es que, como dice Polo, y dice bien, la experiencia da lugar al arte y la falta de experiencia al azar. El arte, a su vez, se genera cuando a partir de múltiples percepciones de la experiencia resulta una única idea general acerca de los casos semejantes. En efecto, el tener la idea de que a Calias tal cosa le vino bien cuando

[102] Cfr. Aristóteles, *Tópicos*, I, 17, 108a5-20.
[103] Aristóteles, *Tópicos*, I, 18, 108b20-30.

padecía tal enfermedad, y a Sócrates, e igualmente a muchos individuos, es algo propio de la experiencia; pero la idea de que a todos ellos, delimitados como un caso específicamente idéntico, les vino bien cuando padecían tal enfermedad (por ejemplo, a los flemáticos o biliosos o aquejados de ardores febriles), es algo propio del arte.

A efectos prácticos, la experiencia no parece diferir en absoluto del arte, sino que los hombres de experiencia tienen más éxito, incluso, que los que poseen la teoría, pero no la experiencia (la razón está en que la experiencia es el conocimiento de cada caso individual, mientras que el arte lo es de los generales, y las acciones y producciones todas se refieren a lo individual"[104].

En este texto, Aristóteles está dando vueltas a un tema complicado sobre 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. En el texto se 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 no de forma accidental sino en base a un saber general, y se trata de un verdadero conocimiento.

"Se dice que son «diferentes» aquellas cosas que son diversas, pero siendo lo mismo en algún aspecto, solo que no numéricamente, sino según la especie o según el género o por analogía. Además, aquellas cuyo género es diverso, y también los contrarios, y también cuantas cosas comportan la diversidad en su entidad.

«Semejantes» se dice que son aquellas cosas cuyas afecciones son, en su totalidad, las mismas, y también si las afecciones que son las mismas son más que las que son diversas, y aquellas cosas cuya cualidad es una; y una cosa es semejante a otra si tiene la mayoría -o bien los más importantes- de los contrarios por los cuales ésta puede ser alterada.

Lo «desemejante» se dice tal, a su vez, por oposición a lo semejante"[105].

Aristóteles conecta la semejanza con la diferencia, pero hay un punto importante que difiere con lo planteado en la generalización. Según 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

[104] Aristóteles, *Metafísica*, I, 1, 981a1-15.
[105] Aristóteles, *Metafísica*, V, 9, 1018a10-20.

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 en el apartado siguiente de los opuestos, contrarios, etc. En estas oposiciones, la semejanza tiene un papel importante como se ve en la definición de lo desemejante que Aristóteles da al final de esta última cita. La oposición requiere una cierta semejanza o unidad; 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. Notar que la desemejanza no significa diferencia 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 irreductible frente a animal.

> "Se dice que es «un todo», «entero»,
>
> <1> aquello *a lo que no le falta parte alguna de las que se dice que un todo está naturalmente constituido*,
>
> <2> y también *lo que contiene una pluralidad de cosas de modo tal que éstas constituyen una unidad*, lo cual puede entenderse de dos maneras: o que cada cosa es una unidad o que la unidad resulta de ellas. <a> En efecto, el universal -es decir, aquello que se predica totalmente como siendo un todo- es, universal, en el sentido de que abarca muchas cosas, porque se predica de cada una de ellas, y cada una de ellas constituye una unidad por ejemplo, «hombre», «caballo», «dios», ya que todos ellos son animales. <b> Por el contrario, lo que es continuo y limitado es un todo si es una unidad constituida de una pluralidad de partes, en especial cuando estas existen potencialmente en ello o, si no, también actualmente. Y de estas cosas, las naturales constituyen un todo en mayor grado que las artificiales, como decíamos también respecto de la unidad ya que la totalidad es un tipo de unidad"[106].

Aristóteles distingue dos tipos de extensión: la de la generalidad compuesta de individuos o partes, y la de la continuidad. Desde la generalización añadimos que la extensión propia de la continuidad es la de 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

[106] Aristóteles, *Metafísica*, V, 26, 1023b25-1024a1.

anterior a lo que es indivisible por medio de la sensación"[107]. Podemos 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 sí misma, sino por lo que apunta. La intencionalidad es la semejanza que se apoya en la imaginación. 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.

> "«Semejantes» son aquellas cosas que, aun no siendo lo mismo en sentido absoluto, y sin dejar de ser diferentes en su entidad compuesta, son lo mismo en cuanto a su forma: así, un cuadrilátero mayor es semejante a otro más pequeño, y son semejantes las líneas rectas desiguales: son, ciertamente, semejantes, pero no la misma línea en sentido absoluto. Y también aquellas cosas que, teniendo la misma forma y admitiendo el más y el menos, no son ni más ni menos la una que la otra. Y aquellas cosas que tienen una afección que es una y la misma específicamente, por ejemplo, la blancura, aunque la tengan en mayor o menor grado, también se dice que son semejantes, porque la especie de sus afecciones es una. Y aquellas, en fin, que tienen los mismos rasgos en mayor número que los diversos, ya sean esenciales, ya pertenezcan a la experiencia común: si, el estaño se parece a la plata (en tanto que blanco), y el oro al fuego, a su vez, en tanto que amarillo y rojo"[108].

Al hablar de la semejanza, Aristóteles hace referencia a la imaginación en su capacidad proporcional y a lo sensible, en este caso el color. Como ya hemos visto, se puede generalizar desde lo sensible, y es frecuente en Aristóteles el ejemplo de los colores. La proporción es una función de la imaginación. No es posible generalizar, en este caso, directamente desde la imaginación (sin pasar por lo sensible externo), pero ayudándonos de imágenes sensibles es posible obtener el 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

[107] Aristóteles, *Metafísica*, X, 3, 1054a20-30.
[108] Aristóteles, *Metafísica*, X, 3, 1054b1-15.

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, para captar la semejanza o no, hace uso de la imaginación.

> "Por el contrario, lo diferente es diferente de algo en algo en particular y, por tanto, es necesario que haya algo, lo mismo, en lo cual difieren. Y esto es o el mismo género o la misma especie. Y es que todo lo que difiere, difiere en cuanto al género o en cuanto a la especie: en cuanto al género difieren aquellas cosas que no tienen materia común ni se generan las unas a partir de las otras, por ejemplo, las cosas que pertenecen a categorías diversas; en cuanto a la especie difieren aquellas cuyo género es el mismo (se llama género aquello cuyo nombre se aplica a dos cosas que difieren en cuanto a la entidad)"[109].

Aquí aparece la diferencia dentro del objeto general (género o especie). Aristóteles absolutiza el tema de la diferencia en el género y en la especie, aunque 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. Por otro lado, en este texto es complicado entender el sentido de la materia (común) que Aristóteles le da en este pasaje, para quien la materia no tiene por qué ser totalmente indeterminada. Por ejemplo, un trozo de bronce es materia, aunque ya tenga alguna forma y determinaciones. En esta dirección, la materia puede significar ya un género. Para ser animal, hace falta una materia específica que comporta el género. Desde mi punto de vista, esto sería un uso abusivo de la materia y, aunque es comprensible el planteamiento de Aristóteles, prefiero dejar la materia para un uso exclusivo de la vía racional[110].

En Aristóteles también se observa el carácter de la extensión o dominio propio de la generalización: "Ocurre, pues, que, de todas las cosas de las que se predica el género, también se predicará la especie, puesto que lo *que es* y lo uno se predican de todas las cosas, siendo preciso, en cambio, que la especie se predique de menos cosas. Y, si se enunció como diferencia lo que sigue a todas las cosas, es evidente que la diferencia se dirá sobre un número igual o mayor de cosas que el género; en efecto, si

[109] Aristóteles, *Metafísica*, X, 3, 1054b25-35.

[110] Matizo un poco mi postura diciendo que la materia puede ser considerada en varios niveles, en los cuales puede tener algunas determinaciones que sirvan para hacer generalizaciones. Este podría ser el marco para entender la materia del género de la que habla Aristóteles.

también el género es de lo que sigue a todas las cosas, se dirá sobre el mismo número; si, por el contrario, el género no sigue a todas las cosas, la diferencia dirá sobre un número mayor que él"[111]. 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 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"[112]. De acuerdo a la definición de Aristóteles, las nociones de universal y de singular son bastante claras. Desde mi punto de vista, el universal aristotélico es un objeto general mientras que lo singular puede ser tanto un abstracto como un caso particular o, incluso, una sustancia.

Aristóteles da otra definición del universal:

> "(...) llamo *universal* a lo que se da en cada uno en sí y en cuanto tal. Por tanto es evidente que todos los universales se dan por necesidad en las cosas. *En sí* y *en cuanto tal* son lo mismo, V.g.: el punto y lo recto se dan en la línea en sí misma (en efecto, se dan en ella en cuanto línea), y también los dos rectos en el triángulo en cuanto triángulo (en efecto, el triángulo es en sí mismo equivalente a dos rectos). Lo universal se da cuando se demuestra en un <sujeto> cualquiera y primero. V.g.: *tener dos rectos* no es universal para *figura* (aunque es posible demostrar acerca de una figura que tiene dos rectos, pero no acerca de una figura

[111] Aristóteles, *Tópicos*, IV, 5, 127a30-127b1.
[112] Aristóteles, *Sobre la interpretación*, Gredos, Madrid 1988, 7, 17a35-17b5. En adelante, Aristóteles, *La interpretación*.

cualquiera, y el que demuestra no se sirve de una figura cualquiera: pues el cuadrado es una figura, pero no tiene el equivalente a dos rectos); (...)"[113].

Esta definición 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 es geométrico, es decir, 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' en 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 (...)"[114]. En contra de Aristóteles, propongo que lo general no requiere comprobación. Lo general procede de los particulares (realmente abstractos) de forma necesaria. Un ejemplo. Si quisiéramos 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 definiéramos 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 'entender' las nociones generales, sobre todo cuando tienen escaso apoyo sensible.

Hay otro texto en el que Aristóteles compara el saber universal con el particular, en el cual afirma la superioridad del saber universal. "De modo que el que sabe lo universal sabe más, en cuanto a que se da, que el que sabe lo particular. Por consiguiente, es mejor la <demostración> universal que la particular. Además, si el universal es un enunciado único y no una homonimia, no será en absoluto menos que algunos de los particulares, por cuanto las cosas incorruptibles están entre aquéllos, mientras

[113] Aristóteles, *Analíticos segundos*, Gredos, Madrid 1988, I, 4, 73b25-40. En adelante, Aristóteles, *Analíticos segundos*.
[114] Aristóteles, *Analíticos segundos*, I, 18, 81a40-81b5.

que los particulares son más corruptibles"[115]. Para mí, lo universal, en cuanto que 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 esta tesis se rechaza. No tiene sentido decir que perro es más corruptible que animal porque desde la generalidad ninguno de los dos tiene entidad.

En otro texto, justo después del que acabamos de citar. "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*"[116]. Aquí se 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. 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"[117]. Lo universal se corresponde con lo inteligible y, por tanto, lo particular debe corresponderse con lo sensible[118]. Desde la teoría del conocimiento aquí propuesta, las determinaciones del abstracto son intencionales a las notas de la sensibilidad y, por tanto, acaba 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.

[115] Aristóteles, *Analíticos segundos*, I, 24, 85b10-20.
[116] Aristóteles, *Analíticos segundos*, I, 24, 85b20-30.
[117] Aristóteles, *Analíticos segundos*, I, 24, 86a25-30.
[118] Otro texto donde conecta lo singular con lo sensible: Aristóteles, *Analíticos segundos*, I, 31, 87b25-40.

Otra característica de lo universal: "Lo cognoscible científicamente y la ciencia se diferencian de lo opinable y la opinión en que la ciencia es universal y <se forma> a través de <proposiciones> necesarias, y lo necesario no es admisible que se comporte de otra manera. En cambio, hay algunas cosas que existen y son verdaderas pero que cabe que se comporten también de otra manera. Está claro, pues, que sobre ésas no hay ciencia; en efecto, sería imposible que se comportara de otra manera aquello que es posible que se comporte de otra manera"[119]. Para Aristóteles, a lo universal le sigue 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 esta no es 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, de 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.

Acerca del carácter totalizante de la generalización, también encontramos en Aristóteles algunas referencias. "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"[120]. Es nuevamente la totalidad que vimos en la descripción de la operación de la negación. Para Aristóteles, la totalidad está muy ligada al 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, porque investigan desde un punto de vista lógico)"[121]. Importante afirmación de Aristóteles donde identifica sus géneros con los universales (platónicos). Es por esto que Aristóteles rechace 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

[119] Aristóteles, *Analíticos segundos*, I, 33, 88b30-35.
[120] Aristóteles, *Metafísica*, I, 2, 982b5-10.
[121] Aristóteles, *Metafísica*, XII, 1, 1069a25-30.

universal no es posible alcanzar la ciencia, pero separarlo es la causa de las dificultades que sobrevienen acerca de las Ideas"[122]. 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 esencialidad que Platón les imprimió.

2.5.3 La posibilidad

Aristóteles plantea el tema de la posibilidad desde la perspectiva física, lo que puede ser o no. "(...) y que, en general, en las cosas que no siempre se realizan existen la posibilidad de que sean y de que no sean, de modo que también puede que lleguen o que no lleguen a ser, y hay muchas cosas que nos resulta evidente que se comportan así, v.g.: que este manto de aquí es posible que se rasgue, pero no se rasgará, sino que antes se gastará; (...)"[123]. En Aristóteles, la posibilidad está condicionada por el futuro. En el presente, lo que rige es la necesidad. Si ahora hace sol, es necesario que haya sol, pero que mañana haga sol no es necesario aunque sea una posibilidad real. Este planteamiento se apoya en otra afirmación previa de Aristóteles en la cual dice que el tiempo verbal se da en presente. En el pasado y en el futuro el verbo va acompañado de una intencionalidad temporal. De hecho, afirma que no se pueden hacer afirmaciones sobre el futuro que sean necesariamente verdaderas o falsas. Las acciones del futuro se encuentran todas en el reino de la posibilidad, las cuales, en sí, no son ni verdaderas ni falsas. "Digo, por ejemplo, que, necesariamente, mañana habrá o no habrá un batalla naval, pero no que sea necesario que mañana se produzca una batalla naval ni que sea necesario que no se produzca; (...)"[124]. En Aristóteles la posibilidad es un tema lógico vinculado a lo real. La posibilidad (lógica), por ejemplo, de que pueda sentarme se basa en la realidad de que yo me encuentre de pie.

> "Este es el caso de lo «posible» y lo «imposible»: imposible es *aquello cuyo contrario es necesariamente verdadero* (así, es imposible que la diagonal sea conmensurable; y puesto que es falso aquello cuyo contrario es no simplemente verdadero, sino necesariamente verdadero, que la diagonal es inconmensurable es no simplemente falso, sino necesariamente falso); lo contrario de esto, lo posible, se da, a su vez, *cuando es necesario que su contrario sea falso*, por ejemplo, es posible que un hombre esté sentado, dado que no es necesariamente falso que no está sentado. Ciertamente, 'posible' significa en un sentido, como queda

[122] Aristóteles, *Metafísica*, XIII, 9, 1086b1-10.
[123] Aristóteles, *La interpretación*, 9, 19a5-15.
[124] Aristóteles, *La interpretación*, 9, 19a30-35.

establecido, *lo que no es necesariamente falso*, en otro sentido lo que *es verdadero*, y en otro sentido *lo que puede ser verdadero*"[125].

Aquí es interesante la conexión entre posibilidad, necesidad y verdad. La definición de imposible es lógica y parece que tenga cierta circularidad. Desde luego, en la definición de lo posible cierra la circularidad: una (lo imposible) se da cuando no se da la otra (lo posible). Aristóteles mezcla necesidad lógica y física. Es significativo los dos ejemplos que pone: el primero, de la inconmensurabilidad de la diagonal, la cual es una cuestión mental (geométrica) y, por tanto, una necesidad lógica. Sin embargo, en el segundo ejemplo del hombre sentado es una cuestión claramente física. Aquí se quiere poner de relieve la conexión de la posibilidad con la generalización y su conexión con la realidad: las posibilidades son un abanico de opciones que se abren desde una realidad concreta. Por nuestra parte, no tenemos un gran interés en la posibilidad, pero Polo desarrolla las lecciones segunda y tercera del volumen III del *CTC* sobre la generalización, apoyándose tanto en la posibilidad física (como la propone Aristóteles) en la filosofía clásica, como en la posibilidad pensada en la filosofía moderna. Es por ello que recogemos en esta investigación las aportaciones interesantes de algunos autores analizados.

2.5.4 Crítica de la definición por división

Aristóteles es conocedor de la división platónica para la definición, de la que no es muy partidario:

> "Pero tampoco el camino a través de las divisiones lleva a probar por razonamiento <la definición>, tal como se ha dicho ya en el análisis en torno a las figuras. En efecto, no resulta en modo alguno necesario que exista tal cosa al existir estas otras, sino que ni siquiera la demuestra el que comprueba. Pues la conclusión no ha de ser una pregunta, ni ha de surgir al concederse algo, sino que necesariamente ha de darse al darse aquellas <proposiciones>, aunque el que responde diga que no. <V.g.:> *el hombre ¿es animal o inanimado?* Enseguida se toma *animal*, <pero> no se ha probado por razonamiento. Y aún, <se plantea si> todo animal es pedestre o acuático: se toma *pedestre*. Y que el hombre sea el conjunto <de ambas cosas>, animal pedestre, no es necesario a partir de lo que se ha dicho, sino que también eso se acepta <sin más>. Y no hay ninguna diferencia en que se haga así con muchos o con pocos <términos>: pues es lo mismo. (Así, pues, para los que proceden así, el uso <de la división> es inútil para probar, incluso en relación con las cosas que es admisible que se prueben por razonamiento). En efecto, ¿qué hace que ese conjunto sea verdadero acerca

[125] Aristóteles, *Metafísica*, V, 12, 1019b20-35.

de *hombre* pero no indique el *qué es* ni el *qué es ser*? Por otro lado, ¿qué impide añadir, o quitar algo de la entidad, o rebasarla en algún aspecto?"[126].

Aristóteles critica el carácter arbitrario del método de la división porque ese método no da los motivos por las que se escoge un grupo u otro[127]. 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 no es ningún método. No obstante, el propio Aristóteles, un poco más adelante propone la división como método para la definición de los entes compuestos[128].

"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 diferencias correspondientes a cada cosa sin conocer cada cosa; (...)"[129]. 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 no se requiere conocer todas las cosas. Un objeto general se obtiene solo por comparación de dos abstractos. Una vez obtenida la idea general, se puede comparar con nuevos abstractos enriqueciéndose con esos nuevos 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"[130]. Los predicados referentes al 'qué es' son los entitativos que hacen referencia a las entidades segundas o a 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 esos objetos (generales), podemos obtener todas las determinaciones de un abstracto porque, en un objeto general, se conoce la semejanza con otros abstractos, pero no se conoce el resto de determinaciones del abstracto que quedan fuera de la semejanza. El orden entre los predicados sí que parece factible ya que al realizar

[126] Aristóteles, *Analíticos segundos*, II, 5, 91b10-30.
[127] También Aristóteles, *Analíticos primeros*, Gredos, Madrid 1988, I, 31, 46a30-46b5. En adelante, Aristóteles, *Analíticos primeros*.
[128] Cfr. Aristóteles, *Analíticos segundos*, II, 13.
[129] Aristóteles, *Analíticos segundos*, 13, II, 97a5-10.
[130] Aristóteles, *Analíticos segundos*, II, 13, 97a20-30.

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.

> "La definición, en efecto, es un enunciado unitario y de la entidad y, por tanto, ha de ser enunciado de algo unitario, puesto que la entidad significa algo que es uno y determinado, como decimos.
>
> En primer lugar, han de analizarse las definiciones por división, ya que en la definición no entra otra cosa que el género denominado primero y las diferencias. Los demás <términos> son géneros, tanto el primero como las diferencias que se toman juntamente con el: así, «animal» es el (género) primero, después «animal-bípedo», y a continuación «animal-bípedo-sin alas». Y de igual modo si se enumeran con más <términos>. En general, nada importa que se expresen con muchos o pocos términos ni, por tanto, tampoco si se hace con pocos o con dos. De los dos, a su vez, el uno es diferencia y el otro género, por ejemplo, de «animal bípedo» el género es «animal» y la diferencia el otro. Así pues, si el género no existe de modo absoluto aparte de las especies del género, o si existe, pero existe como materia (pues la voz es género y materia, mientras que las diferencias producen las especies, es decir las letras a partir de aquélla), es evidente que la definición es el enunciado constituido a partir de la diferencias"[131].

Aquí se perfila la teoría de la definición según Aristóteles, donde un ente queda definido por el género y su diferencia específica. Aristóteles abandona 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 en este texto 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. Ejemplos tomados de los *Analíticos* son los siguientes: "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

[131] Aristóteles, *Metafísica*, VII, 12, 1037b25-1038a10.

razonamiento <se forma> a través de las proposiciones universales"[132] o este otro: "Cuando el sujeto, del que es preciso tomar lo que se sigue, está incluido en algo, en tal caso no hay que escoger lo que se sigue o no se sigue de manera universal (pues se ha tomado ya en los otros casos: en efecto, todo lo que se sigue de *animal* se sigue también de *hombre*, (...)"[133], o tantos otros que ya hemos glosado en esta investigación. 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 el punto de vista de este trabajo 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, 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 estricta igualdad de Pedro con hombre desde 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

[132] Aristóteles, *Analíticos primeros*, I, 27, 43b10-15.
[133] Aristóteles, *Analíticos primeros*, I, 27, 43b20-30.

igualdad: 'hombre es un caso de animal' y '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 cierta 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[134].

2.5.6 La ética

En este apartado quiero poner en evidencia el uso de la generalización por parte de Aristóteles en su ética. Creo que es innegable la influencia que ha tenido la ética de Aristóteles en el desarrollo de la filosofía práctica posterior, y me parece de valor encontrar las trazas de la generalización en esta importante disciplina. "Pero nosotros debemos no sólo decirlo en general, sino también aplicarlo a los casos particulares. En efecto, cuando se trata de acciones, los principios universales tienen una aplicación más amplia, pero los particulares son más verdaderos, porque las acciones se refieren a lo particular y es con esto con lo que hay que estar de acuerdo"[135]. Este texto muestra, por sí solo, el uso de la generalización en las acciones prácticas donde el obrar se juega en aplicar unos principios universales a los casos particulares.

> "En cuanto a la facultad intelectual, no produce movimiento alguno, sino que se queda detenida (en el momento anterior al mismo). Una cosa es, en efecto, un juicio o enunciado de carácter universal y otra cosa es uno acerca de algo en particular —el primero enuncia que un individuo de tal tipo ha de realizar

[134] Este apartado ha sido introducido con un cierto desajuste respecto del desarrollo histórico de esta investigación. Quiero decir que el tema de la igualdad no surgió en mi estudio de Aristóteles, sino con los pensadores medievales, especialmente Escoto y Ockham, en donde reaparecerá este tema. He puesto, no obstante, la noción de la igualdad en la silogística de Aristóteles porque veía en ello una buena manera de entrar en esta importante noción para la generalización. Por tanto, no hallé en Aristóteles nada que me invitara a hablar de la igualdad aunque, por otra parte, me parece que encaja muy bien en la silogística.

[135] Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Gredos, Madrid 1985, II, 7, 1107a25-1107b1. En adelante, Aristóteles, *Ética Nicomáquea*.

tal clase de conducta, mientras que el segundo enuncia que tal individuo de tal clase ha de realizar esta conducta concreta de ahora y que yo soy individuo de tal clase—.

Esta última opinión sí produce un movimiento pero no la de carácter universal; o quizás las dos, pero permaneciendo aquélla en reposo y ésta no"[136].

En este otro texto también se observa un uso de la generalización dentro del actuar práctico del hombre. Que el intelecto enuncie juicios de carácter universal, es coherente con la teoría del conocimiento de Aristóteles, para quien el intelecto tiene como fin encontrar el saber universal superando la particularidad de las cosas sensibles. Al final, el intelecto práctico funciona de acuerdo a normas generales que deben ser aplicadas a casos particulares. Aristóteles ve que una parte del uso de la generalización está en la vida práctica de las personas. De hecho, este uso está conectado a la posibilidad. La generalización abre posibilidades que permiten la vida práctica de las personas.

"Así pues, tres son las disposiciones, y de ellas, dos vicios —uno por exceso y otro por defecto— y una virtud, la del término medio; y todas, se oponen entre sí de cierta manera; pues las extremas son contrarias a la intermedia y entre sí, y la intermedia es contraria a las extremas. Pues, así como lo igual es mayor en relación con lo menor y menor con respecto a lo mayor, así, también, en las pasiones y en las acciones, los modos de ser intermedios son excesivos por lo que respecta a los deficientes, y deficientes, en cuanto a los excesivos. Por esta razón, el valiente parece temerario, comparado con el cobarde, y cobarde, comparado con el temerario; igualmente, el moderado parece intemperante, en comparación con el insensible, e insensible, en comparación con el intemperante; y el liberal parece pródigo, si se le compara con el tacaño, y tacaño, si se le compara con el pródigo. De ahí que los extremos rechazan al medio, cada uno hacia el otro extremo, y el cobarde llama temerario al valiente, y el temerario cobarde, y análogamente en los demás casos"[137].

En este texto se muestra que las virtudes y los vicios son acciones vistas desde la generalización. La gradación que se atribuye en los actos se hace en base a la imaginación. La dificultad es establecer el unificador que conecta la virtud con los vicios (extremos opuestos). ¿Cuál es el unificador que une la valentía con la temeridad y con la cobardía? Para hacer esa búsqueda habría que acordar una definición de cada uno de ellos y luego ver las conexiones. El problema de las virtudes y de los vicios, respecto de la generalización es que no hay una base sensible a partir de la cual obtener los objetos generales. En caso de que alguien pretenda que existan esos casos, nos encontraremos con las dificultades que tenía Platón para encontrar una definición universal

[136] Aristóteles, *Del alma*, III, 11, 434a15-25.
[137] Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, II, 8, 1108b10-30.

que superase la particularidad. Desde la postura poliana, es mejor plantear el tema de la ética desde los hábitos tanto teóricos como prácticos. De lo presentado en Aristóteles sobre la ética no podemos concluir apenas nada, salvo que la generalización sobrevuela en este campo, al tener como uno de sus fines encontrar normas de conducta universales. En los próximos capítulos presentaremos una mayor influencia de la generalización en la voluntad, que en Aristóteles es solo incipiente.

2.5.7 Las categorías

Las categorías son en Aristóteles uno de sus desarrollos teóricos que más interés e influencia han tenido. Las categorías son los modos de ser supremos fuera de los cuales no hay realidad, y son la concreción teórica de la frase que Aristóteles repite en tantas ocasiones, de que el ser se dice de varias maneras, la cual he analizado en un apartado anterior. Sin embargo, las categorías no son la única clasificación que hace de la realidad. Por ejemplo, en los *Tópicos* dice que las proposiciones pueden "reducirse a cuatro cosas: *propio, definición, género o accidente*"[138]. Esta clasificación es de menor importancia que las categorías y tal vez se trate de un planteamiento temprano más próximo a su época platónica. Desde luego, no creo que esta clasificación tenga tanta utilidad en la física, para el análisis del movimiento, como lo tienen las categorías y, de hecho, debemos resaltar que Aristóteles la propone en un entorno más bien lógico. Sin embargo, si nos fijamos en las definiciones que da, justo a continuación de esta clasificación, de género como "(...) lo que se predica, dentro del *qué es*, de varias cosas que difieren en especie. (...) como, por ejemplo en el caso del hombre, cuando alguien ha preguntado qué es la cosa en cuestión, corresponde decir que *animal*"[139], o la de accidente "(...) es lo que no es ninguna de esas cosas: ni definición, ni propio, ni género, pero se da en un objeto; también lo que puede darse y no darse en una a cosa, v.g.: el estar sentado puede darse y no darse en una misma cosa; de manera semejante también lo blanco: pues nada impide que la misma cosa unas veces sea blanca y otras veces no"[140]. Observamos que estas nociones están en perfecta coherencia con estos mismos conceptos utilizados en la *Metafísica* o en las *Categorías*. De hecho, Aristóteles dice poco después: "Después de esto, es preciso determinar las clases de predicaciones en las que se dan las cuatro cosas mencionadas. Éstas son en número de diez, a saber: *qué es, cuanto, cual, respecto a algo, dónde, en algún momento, hallarse situado, estar, hacer, padecer*. Siempre, en efecto, se hallará el accidente, el género, lo propio y la definición en una de estas predicaciones: (...)"[141]. Parece que el accidente, el género, lo propio y la definición estén en el orden de lo transcategorial. En ese caso

[138] Aristóteles, *Tópicos*, I, 4, 101b20-25.
[139] Aristóteles, *Tópicos*, I, 5, 102a30-102b1.
[140] Aristóteles, *Tópicos*, I, 5, 102b1-10.
[141] Aristóteles, *Tópicos*, I, 9, 103b20-25.

habría un cierto conflicto con 'lo que es' y 'el uno' que también hemos visto anteriormente en este mismo orden. Aristóteles no es explícito en esta cuestión y, de hecho, ni siquiera utiliza el término transcategorial. Esta clasificación solo es utilizada por Aristóteles en sus tratados lógicos. Tampoco me parece que la clasificación sea muy coherente ya que 'lo propio' lo introduce Aristóteles distinguiéndolo de la definición[142], en la cual utiliza el término 'propio' con dos sentidos, uno de los cuales incluye la definición. Si atendiendo a esta caracterización del propio lo podemos identificar con la esencia, entonces lo propio tiene un cierto conflicto con el género y con la definición. En cualquier caso, esta clasificación de la realidad es más bien confusa, donde se mezcla lo real y lo lógico, y es difícil comprender cuál sea el objetivo de Aristóteles en ella.

Respecto a las categorías: "(...) se dice que *son por sí mismas* todas las cosas significadas por las distintas figuras de la predicación: en efecto, cuantas son las maneras en que esta se expresa, tantas son las significaciones de 'ser'. Ahora bien, puesto que, de los predicados, unos significan *qué-es*, otros una cualidad, otros una cantidad, otros alguna relación, otros un hacer o un padecer, otros dónde y otros cuando, 'ser' significa lo mismo que cada uno de ellos"[143]. Aristóteles que antes afirmaba que las categorías eran diez, sin embargo, en esta cita solo aparecen ocho. No obstante, este texto muestra claramente que las categorías son una distribución del ser, cosa que era menos fácil de apreciar en la anterior clasificación (de propio, definición, género y accidente).

En esta investigación quiero llamar la atención a la confusión que hay en Aristóteles entre lo lógico y lo entitativo[144]. Ya, el hacer una clasificación de las categorías indica que estas están siendo pensadas desde la generalización. Solo se puede hacer una clasificación desde una unificación superior que, en el caso de las categorías, debiera tratarse de un ser transcategorial[145]. Aristóteles habla del ser, pero está usando la generalización, y por eso pasamos fácilmente de la proposición y de la predicación, al ser y a la entidad. Si miramos la definición que Aristóteles da de la cualidad. "Se llama «cualidad», <1> en un sentido, *la diferencia de la entidad*, por ejemplo, el hombre es un animal de cierta cualidad en cuanto que es «bípedo», (...)"[146]. Aristóteles identifica la cualidad con la diferencia, y esta (la diferencia), según lo que hemos visto es el

[142] Cfr. Aristóteles, *Tópicos*, I, 4, 101b15-25.
[143] Aristóteles, *Metafísica*, V, 7, 1017a20-30.
[144] Por ejemplo, en Aristóteles, *Metafísica*, V, 28, 1024b1-10, las categorías son entendidas dentro del género, mientras que en Aristóteles, *Analíticos segundos*, I, 6, 74b5-15, es más próximo a un alcance metafísico.
[145] En Aristóteles, *Metafísica*, IX, 1, 1045b25-35, encontramos un sentido de la entidad próximo a lo transcategorial, como lo que está detrás de todas las categorías. En otras ocasiones, la entidad es propuesta como una más. Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, XI, 12, 1068a5-20.
[146] Aristóteles, *Metafísica*, V, 14, 1020a30-35.

abstracto. En otro texto distingue dos tipos de cualidad: "Cabe hablar, pues, de cualidades en dos sentidos, de los que uno es el principal. En efecto, cualidad *en sentido primario es la diferencia de la entidad* (algo de este tipo es también la cualidad de los números: es, en efecto, una diferencia de entidades, o no sometidas a movimiento, o no en tanto que sometidas a movimiento). En un segundo sentido, <cualidades se llaman> las afecciones de aquellas cosas que están sometidas a movimiento, en tanto que sometidas a movimiento, así como las diferencias de los movimientos"[147]. Y en otro texto: "Se denominan «afecciones», <1> en un sentido, *las cualidades en las cuales una cosa puede alterarse*, por ejemplo, lo blanco y lo negro, lo dulce y lo amargo, la pesadez y la ligereza, y todas las demás de este tipo; (...)"[148]. De alguna manera, las afecciones son las determinaciones propias de los abstractos. Aristóteles las distingue, en un sentido, como lo propio de la entidad, lo que es real y, por otro lado, como las afecciones que son la causa del conocimiento y que dan lugar al pensamiento y a la lógica. En la teoría de la generalización, los objetos generales son pensados y propios de la lógica, es decir, no tienen alcance físico, y solo son intencionales a lo físico a través del abstracto, que a su vez tampoco es físico. Esta mezcla de lo lógico y de lo entitativo que encontramos en Aristóteles está en continuidad con la confusión que ya vimos en Parménides en el capítulo 2. El ser de Parménides es lo presente, su estabilidad (del ser) es la constancia del pensamiento que es incompatible con el movimiento físico. En Aristóteles vemos que está desarrollando una separación de lo físico y lo mental, que queda recogida en la cita[149] en la que distingue el movimiento actual del conocimiento del movimiento físico transitivo pero, al mismo tiempo, son muchos los textos en los que no se puede distinguir con claridad lo real extramental de lo pensado. Esto tiene lugar porque Aristóteles sigue utilizando los objetos generales para pensar el ser y otros conceptos físicos. La distribución del ser, de acuerdo a las categorías, es muy acorde con una clasificación general, aunque parte del desarrollo nocional de las categorías está relacionado con el movimiento físico que no es general.

3. Usos de la generalización en Plotino

Comenzamos exponiendo unos textos en los que se advierte tanto la continuidad de pensamiento de Plotino con Platón como la del uso de la generalización. "Entonces, si las cosas que se originan son en general, más numerosas que el modelo, ¿qué necesidad hay de que haya razones y modelos de todas las cosas que se originan en un solo ciclo? Bastará que haya un solo Hombre para todos los hombres, del mismo

[147] Aristóteles, *Metafísica*, V, 14, 1020b10-20.
[148] Aristóteles, *Metafísica*, V, 21, 1022b10-20.
[149] Ver el texto de la nota 5, en el capítulo 2.

modo que un número limitado de almas origina un número ilimitado de hombres"[150]. Aquí vemos cómo Plotino mantiene la teoría de las Ideas de Platón con el recurso al modelo que es fuente de las numerosas copias. En este otro texto: "Y es que sería realmente absurdo que hubiera algún animal hermoso si no existiera un «Animal en sí» de sorprendente e inefable belleza. Y éste es el «Animal total», compuesto de todos los animales, o mejor, que «contiene en sí todos los animales» y es un uno múltiple como todos los animales, del mismo modo que este universo, siendo uno, es a la vez todo lo visible, conteniendo en sí todas las cosas que hay en lo visible"[151]. La belleza tiene su origen en un arquetipo, en este caso el Animal en sí o total en el cual están incluidos todos los animales. Hay un tercer texto en el que dice: "Porque así como el artista, aunque produzca ejemplares indistinguibles, sin embargo tiene que captar lo idéntico mediante una diferencia mental por la cual producirá un nuevo ejemplar añadiendo a lo idéntico alguna diferencia, en la naturaleza, en cambio, como la alteridad no se origina mediante razonamientos, sino sólo en virtud de razones, la diferencia debe estar vinculada a la forma, sólo que nosotros somos incapaces de captar la diferencia"[152]. Aquí, además de las referencias al artista y a los ejemplares, Plotino habla de la identidad, diferencia y alteridad que han sido claves para la caracterización de la generalización en Platón. Lo idéntico es, visto desde la generalización, lo semejante, lo propio del objeto general, que es lo que Plotino identifica con el modelo, mientras que la diferencia es la intencionalidad propia del abstracto, y que es identificada con los ejemplares y contenido en la forma, es decir, no en la materia. La diferencia es situada, en Plotino, en las razones que se hallan en las formas. En contra de Platón, Plotino no identifica la diferencia con el no ser, quien lo va a situar, en cambio, en la materia.

A continuación vamos a ver un texto de Plotino en el que aparece el alcance de la generalización de una manera global en el conjunto de su pensamiento:

> "Sucede lo mismo que en cada especie animal: de los caballos es una sola, por más que luchen, por más que se muerdan unos a otros, por más que compitan, por más que se enfurezcan por la rivalidad. Lo mismo se aplica a las demás especies, una a una, y lo mismo, en fin, hay que pensar del hombre. Hay que proceder, por tanto, a reagrupar todas esas especies en un solo género: el de «Animal»; luego, a su vez, hay que reagrupar por especies a los no animales; luego, hay que aunar estas especies en un solo género: el de «No animal»; luego, si se quiere, hay que juntar esos dos géneros en el «Ser», y luego, en el Principio del Ser. Y a la inversa, tras haber vinculado todo a ese Principio, ve bajando y ve

[150] Plotino, *Enéadas V, VI*, Gredos, Madrid 1998, V 7, 1, 10-20. En adelante para cada Enéada, Plotino, *Enéada*.
[151] Plotino, *Enéada* VI 6, 7, 15–8, 1.
[152] Plotino, *Enéada* V 7, 3.

dividiendo y observando cómo se disgrega la unidad al extenderse a todos sus miembros y abarcarlos juntos en un solo sistema. Así que, aunque diversificado, es un solo animal múltiple: cada uno de los seres que se contienen en él desempeña su función según su propia naturaleza; pero se mantiene, no obstante, dentro del conjunto mismo; el fuego, por ejemplo, quema, el caballo desempeña las funciones del caballo y los hombres realizan las obras propias del hombre, cada uno según su respectiva naturaleza, y hombres diversos, obras diversas. El resultado consiguiente a la naturaleza y a los actos de cada cual es el vivir bien o el vivir mal"[153].

Este texto muestra el ascenso desde lo sensible y material hasta el Principio primero o primera Hipóstasis, y el retorno, nuevamente, hasta los ejemplares que se encuentran en el nivel de la materia. A medida que se asciende a los principios superiores, estos son de una mayor unidad, mientras que en la naturaleza o, a nivel material, tenemos una mayor multiplicidad más desparramada o con menor unificación. La materia, incapaz de dar estabilidad, solo provoca una multiplicidad de formas que son imposibles de ser retenidas y que por cambiantes generan nuevas multiplicidades.

Para ver con más detalle como Plotino hace uso de la generalización con intención de alcance metafísico, vamos a ver unos textos que hacen referencia a la Inteligencia y al Ser, que son la segunda Hipostasis después del Uno, en los que la unidad se relaciona con la multiplicidad. Por ejemplo, "Pues así, y con mayor razón, es como la Inteligencia es todos los Seres juntamente, pero, a la vez, no juntamente, puesto que cada uno es una potencia individual. Mas la Inteligencia total los abarca a todos como el género a las especies y como el todo a las partes"[154]. Aquí vemos el carácter abarcante de la Inteligencia que contiene las inteligencias como el género a las especies, es decir, de acuerdo a nociones propias de la generalización. También en este otro texto, "(...) y, así, la Inteligencia total es todas las Formas pero cada Forma particular es una Inteligencia particular, del mismo modo que la ciencia total es todos los teoremas, pero cada teorema particular es una parte de la ciencia total, no como discriminado localmente, sino porque cada uno posee una virtualidad propia en el todo (...)"[155], donde Plotino trata de explicar, acudiendo al símil de la ciencia, la unidad que se da entre la Inteligencia total y las particulares. En este caso, las Inteligencias particulares son las Formas particulares, es decir, los abstractos, mientras que la Inteligencia total es todas las Formas, es decir, el objeto general. Otro texto en los que se desarrollan ideas similares a las arriba expuestas:

"Pues así también, en la Inteligencia, se da la infinitud porque la Inteligencia es una en el sentido de «unimúltiple»; no como una masa uniforme, sino como

[153] Plotino, *Enéadas III, IV*, Gredos, Madrid 1985, III 3, 1, 10–2, 1.
[154] Plotino, *Enéada* V 9, 6, 5-10.
[155] Plotino, *Enéada* V 9, 8, 1-10.

una razón múltiple, conteniendo en sí, en una sola figura de Inteligencia cual es una circunscripción, nueva circunscripciones internas, nuevas configuraciones internas, facultades, ideas y una serie de partes divididas no en línea recta, sino siempre hacia adentro. Tales son las especies de animales del Animal universal comprendidas en él, y de nuevas otras hasta llegar a los animales menores y a las facultades inferiores, donde la división pueda finalizar en una especie indivisa"[156].

Aquí nuevamente se observa la idea general Inteligencia que tiene capacidad unificadora de la multiplicidad y que, abriéndose en su interior, permite, a través del Animal universal, que tenga lugar la vida en los animales materiales hasta los de grado más ínfimo que son, en este caso, para Plotino, indivisibles.

Con referencia al ser, Plotino tiene un planteamiento similar al de la Inteligencia:

"En efecto, la consciencia es la percepción de una entidad múltiple. El mismo nombre lo atestigua. Y el pensamiento, adelantándose, se vuelve por introspección al sujeto, evidentemente porque es múltiple. Porque aunque no diga más que «ente soy», lo dice como quien ha hecho un descubrimiento, y lo dice con razón, dado que el ente es múltiple. (...)

El ser mismo es múltiple en sí mismo, y cualquier otra cosa que mencionares, comporta el ser. Y si esto es verdad, síguese que si hay algo simplicísimo entre todos, no tendrá autopensamiento"[157].

La multiplicidad es algo inherente al ser, lo mismo que al pensamiento, hasta tal punto que el Uno, en reserva de su peculiar unidad, tiene que estar excluido tanto del ser como del pensar. Plotino no acepta la caracterización de Dios que hace Aristóteles como ser que se piensa a sí mismo, por cuanto es incompatible con la unidad radical de Dios, único atributo predicable de Dios, además del de Bien. Hay otro texto en el que se liga el ser con la unidad:

"Ahora bien, lo primero que hay que tener en cuenta es que, como los cuerpos, por ejemplo los de los animales y las plantas, son cada uno de ellos múltiples por sus colores, tamaños y variedad de partes, como uno está en un sitio y otro en otro, pero como todos provienen de un uno, provendrán o de un uno que sea absolutamente uno o de un uno que sea más uno que su producto y, en consecuencia, más ente que su producto. Porque cuanta es la distancia en unidad, tanta es la distancia en ser. Pues, puesto que provienen de un uno, pero no de un uno que sea absolutamente o el Uno en sí —de lo contrario constituirían una multiplicidad distanciada—, queda que provengan de un uno múltiple. Ahora bien, el principio creativo era el alma. Luego el alma es unimúltiple"[158].

[156] Plotino, *Enéada* VI 7, 14, 10-20.
[157] Plotino, *Enéada* V 3, 13, 20-35.
[158] Plotino, *Enéada* VI 2, 5, 1-15.

Plotino correlaciona el ser con la unidad. Los seres sensibles son objetivamente múltiples, pero participan de una cierta unidad que procede de su causa. Esta causa no puede ser el Uno el cual no tiene ningún contacto con lo múltiple. Esta unidad procede del Alma, que es una unidad múltiple, la cual es la causa inmediata de los seres sensibles[159]. Esta unidad es, para Plotino, equiparable a ser, de tal forma que hay mayor ser cuanto más unidad. Es la hipóstasis de la Inteligencia y el Ser donde, unidad y ser, se encuentran con mayor intensidad, mientras que el ser (y unidad) de lo sensible es mínimo. Es muy clara una escala o gradación dentro del sistema metafísico de Plotino que indica el uso de una generalización superior en la que se encuentran desde la hipóstasis segunda hasta lo material.

Hemos visto como Plotino usa la generalización en la construcción de su sistema metafísico. Podemos decir que con Plotino aparece el sistema como conjunto de ideas que pretenden explicar toda la realidad. Con Aristóteles es innegable un intento de sistematización que se traduce en una multiplicidad de saberes específicos, pero en Aristóteles la unidad no es lo primordial. Para Aristóteles es más prioritario el conocimiento de la realidad tal como es y el desarrollo de teorías que permitan entender su riqueza que supera lo sensible. Aristóteles no alcanza el nivel de unidad al que llega Plotino. Plotino pretende conseguir una explicación de la realidad que desvele su estructura en torno a la unidad. Desde esta teoría de la generalización, se quiere poner en evidencia que el sistema de Plotino es un entramado de ideas generales cuya unidad se basa en estar contenidos los inferiores en los superiores (la idea de que lo superior abarca lo inferior que se vio en la Inteligencia). En la teoría de la generalización esto es inviable porque el ser es externo a las ideas generales y, además, las ideas generales, los unificadores, se obtienen de los inferiores (de lo sensible) precisamente en la dirección inversa a la que propone (metafísicamente) Plotino.

Otros textos donde se pone de manifiesto algunas de las características de las ideas generales: "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"[160]. Aquí vemos un uso explícito de la generalización en el que se obtiene el objeto animal de los casos de hombre y caballo, tal como proponemos en esta investigación. Sin embargo, el término utilizado

[159] Son muchas las referencias de Plotino a lo uno-múltiple. Por ejemplo: *Enéada* IV 2, 2, 45–55; IV 4, 1, 30 – 2, 1; IV 9, 4, 5-10; VI 7, 15, 20-25; VI 9, 2, 15–25

[160] Plotino, *Enéada* VI 7, 18, 30-40.

por Plotino es el de abstracción. Plotino no hace un uso sistemático de la abstracción ni trata de determinar su alcance y parece que, en este texto, quiere significar separar las formas inteligibles de la materia. Aunque este sentido de la abstracción tiene algún parecido con la noción de abstracción que se defiende en esta obra, sin embargo, no es asimilable al de la generalización donde el sentido de separación de la forma no tiene ningún sentido. Esta confusión, que será analizada en el capítulo 8, también se observa en el siguiente texto:

> "La distinción entre «sustancias primeras» y «sustancias segundas», entre «este fuego» y «fuego», es verdad que comporta una diferencia de otro tipo, puesto que la una es particular y la otra universal, pero no, sin embargo, una diferencia de sustancia, ya que también en la cualidad se dan «una blancura» y «blancura», «una gramática» y «gramática». Además, ¿qué tiene de menos la gramática, comparada con una gramática, y la ciencia, en general, comparada con una ciencia? Porque la gramática no es posterior a la gramática particular, antes bien, porque existe la gramática, existe también la que hay en ti, pues que aun la que hay en ti es particular porque está en ti, pero en sí misma es idéntica a la universal.
>
> Así también, no es Sócrates mismo el que da al no-hombre el ser hombre, sino el hombre a Sócrates el ser hombre: el hombre particular es hombre por participación en el hombre"[161].

En este caso aparece una referencia a Aristóteles que ya hemos analizado previamente, la de sustancias primeras y segundas que vimos como entidades primeras (o primarias) y segundas (o secundarias). Aquí Plotino compara los particulares (este fuego) y los objetos generales (fuego), y se plantea por qué lo general haya de ser inferior a lo particular si lo general siempre está en lo particular y es previo a ello. Desde mi posición rectifico un poco esta postura de Plotino. Los objetos generales son siempre posteriores a los abstractos (desde la formación del objeto general fuego, 'este fuego' sería un abstracto, no un caso particular), de los que dependen. Los casos particulares, sin embargo, son los abstractos vistos desde el objeto general y, efectivamente, como particulares son posteriores al objeto general. Estoy de acuerdo con Plotino en la superioridad de los objetos generales respecto sus casos particulares. Por otra parte, el ejemplo de Sócrates tampoco es acertado desde mi teoría de la generalización. No hay participación de ideas generales (será discutido en el capítulo 8), y la noción general de hombre es obtenida por generalización de abstractos de hombres reales tales como Sócrates, mientras que Sócrates, como hombre real, no depende ni de los abstractos ni de los objetos generales.

Hay un texto de Plotino sobre la dificultad de captar el Uno: "¿Qué será, pues, el Uno? ¿Cuál será su naturaleza? Nada extraño que no sea fácil expresarlo, cuando

[161] Plotino, *Enéada* VI 3, 9, 15-30.

tampoco es fácil expresar el Ser y la Forma. Y eso que nuestro conocimiento se apoya en formas. Pero cuanto más se adentra el alma en algo carente de forma, al no poder abarcarlo por falta de una impronta que la determine y como que la marque con variedad de rasgos, tanto más se escurre y más miedo tiene de no aprehender nada"[162]. Plotino propone la profundización en el alma dentro del conocimiento de las formas (en este caso del Uno y del Ser). En la generalización, sin embargo, no podemos hablar de adentramiento o profundización, en este caso en el alma, aunque sí de alejamiento del abstracto. A medida que vamos generalizando, vamos perdiendo notas de la diferencia del abstracto y nos vamos como alejando de lo real. Así, por ejemplo, de gato podemos generalizar a animal y de este, a ser vivo, y ser vivo está más lejos de gato que de animal. Ese alejamiento de lo abstracto (más real) y la disminución de las notas puede hacer más difícil comprender las ideas generales. La abstracción es, en el hombre, un acto directo que ejercemos sin dificultad, pero la generalización la ejercemos con pugna porque implica más de un abstracto o una idea general con el cual se tiene que realizar una comparación. Las ideas generales no se ejecutan de forma directa y normalmente requieren un proceso de aprendizaje. De hecho, las ideas generales son más difíciles de ejercer cuanto más alejadas están de los abstractos ya que requieren haber procesado todos los objetos generales previos involucrados.

Hay otro texto de Plotino en el que se usa el método de la división platónica:

> "Y basta ya sobre la supuesta sustancia sensible y su unidad como género. ¿Qué especies podríamos asignar a este género? ¿Cómo hacer la división?
>
> Pues bien, hay que decir que la sustancia sensible, en conjunto, es cuerpo. Mas de los cuerpos unos son más materiales y otros orgánicos: más materiales el fuego, la tierra, el agua y el aire; son orgánicos los cuerpos de las plantas y los de los animales, que varían por sus formas. Luego hay que considerar las especies de tierra y las de los demás animales, y lo mismo en los cuerpos orgánicos, dividiendo las plantas y los cuerpos de los animales por sus formas. O bien, dividiéndolos según que vivan sobre la tierra o dentro de la tierra, y dividiendo, en cada elemento, los que vivan en él. O bien, dividiendo los cuerpos en ligeros, pesados e intermedios, unos asentados en el centro, otros arriba en la periferia y otros en la zona intermedia. En cada una de estas especies los cuerpos se distinguen ya por su figura, de modo que haya cuerpos propios de los animales celestes y otros apropiados a los demás elementos. O bien, una vez divididos en las cuatro especies, a continuación hay que proceder ya con otro método a entremezclarlos, combinando sus diferencias según los lugares, las formas y las mezclas, llamándolos, por ejemplo, ígneos o terrestres según el elemento que abunde y prevalezca en ellos"[163].

[162] Plotino, *Enéada* VI 9, 3, 1–10.
[163] Plotino, *Enéada* VI 3, 9, 1-20.

Destacamos lo apropiado de la generalización en esta clasificación. Así como la generalización se hace obscura al alejarse del abstracto, esta es siempre muy clara cuando tiene una base sensible en la que apoyarse. No olvidemos que la generalización se puede basar en la imaginación, como es el caso de la sustancia que aparece en este texto que estamos comentando. Pero, en este caso, ese objeto general solo lo pueden ejercer los que han desarrollado suficientemente la imaginación y la distinguen de los objetos sensibles externos. Cuando no se distingue con nitidez la imaginación de los sentidos externos, las ideas generales que se apoyan en la imaginación se perciben con cierta obscuridad que se cierne sobre dicha noción. Desde este ángulo, se explica las sucesivas críticas que ha recibido la noción de sustancia a lo largo de la historia por filósofos que han sentido una falta de evidencia en ella. Son más ampliamente aceptadas todas aquellas ideas generales que tienen un soporte en los colores, sonidos, figuras, etc., como las que se obtienen en la vida ordinaria o en la ciencia empírica (aunque no siempre, ya que hay ideas generales en la ciencia que no tienen un apoyo en los sentidos externos, como son la masa y la fuerza newtoniana, y que requieren, por este motivo, el refuerzo de la comprobación por medios indirectos como la experimentación).

Otro tema relacionado con la generalización es la oposición. En principio, la negación es una oposición, perro se opone a no perro y blanco a no blanco.

> "—Pero eso es porque los contrarios no sólo son diferentes, sino que lo son en sumo grado.
>
> —Pero me temo que esta diferencia máxima no la percibamos sino una vez establecida ya la gama de intermedios. Porque si suprimiéramos esta gama, ¿con qué determinaríamos la diferencia máxima? En la realidad, que el gris está más cerca del blanco que el negro, aun esto nos lo notifica la vista. Y en los sabores sucede lo mismo: lo que no es ni lo uno ni lo otro, es intermedio.
>
> —Que nos hemos acostumbrado a pensar así, está claro. Pero bien puede ser que alguien no esté de acuerdo en esto: dirá que el color blanco y el amarillo y cualquier otro comparado con cualquier otro son por igual totalmente distintos el uno del otro, y que, siendo distintos, son cualidades contrarias, pues que su oposición no se debe a que haya intermedios, sino a que son distintos. Es un hecho, al menos, que, entre salud y enfermedad, no se interpone intermedio alguno, y sin embargo son contrarios.
>
> —Pero eso es porque los efectos de una y otra difieren en sumo grado.
>
> —Pero ¿cómo podemos hablar de diferencia máxima si no hay otros, entre los intermedios, que sean menos diferentes? No se puede, pues, hablar de diferencia máxima en el caso de la salud y enfermedad. Por lo tanto, lo contrario debe ser determinado por otro criterio, no por el de la diferencia máxima. ¿Acaso por el de mucha? Si se toma «mucha» en vez de «mayor» comparada con «menor», de nuevo los inmediatos pasarán desapercibidos. Pero si se toma

«mucha» sin más, me temo que al concedérsenos que cada contrario es por naturaleza «muy» distante de su contrario, se nos concede que medimos la distancia por un «más».

Mas examinemos ya en qué consiste lo contrario. ¿No será tal vez que las cosas que son más o menos semejantes (pero no quiero decir semejantes en género ni, en absoluto, porque estén mezcladas con una especie de formas distintas de ellas), no son contrarias, mientras que las que no tienen nada idéntico en su especie son contrarias?"[164].

Plotino está buscando la esencia de la contrariedad. A primera vista parece ser lo que diferencia máximamente, pero esto implica intermedios que no siempre tienen por qué haber. Al final, Plotino lo caracteriza como lo que no tiene semejanza en las especies. Por ejemplo, perro y gato son contrarios como tales, pero no lo son como animales donde sí que hay una semejanza. La contrariedad tal como la está planteando Plotino se basa en la contradicción a nivel de sujeto, o de una cualidad o accidente. O perro o gato, pero no los dos al mismo tiempo, o blanco o negro, pero no ambos a la vez. Esta contrariedad no es realmente una oposición. Si digo que el opuesto de perro es 'no perro', entonces gato no es el opuesto ya que 'no perro' no significa gato. 'No perro' puede ser gato, zapato o simplemente nada. La oposición, a diferencia de la contrariedad, sí que se basa en la generalización. Una oposición requiere dos términos, blanco y negro, por ejemplo, y un unificador, en este caso el color (restringido entre el blanco y el negro). El unificador tiene como casos todos los grises intermedios entre el blanco y el negro, además de los extremos. Ahora sí que podemos hablar de oposición o de diferencia máxima, que es la que se da entre los extremos de la escala. De hecho, si generalizamos el estar sano y enfermo a través del unificador salud, podemos hacer una graduación con escalas intermedias y afirmar que entre estar sano y enfermo se da una diferencia máxima. Plotino, al no distinguir la contrariedad de la oposición, pierde a esta última, al menos a nivel conceptual.

En otro texto, Plotino habla de la determinación y de la indeterminación:

"Al dirigir, pues, su mirada a aquél, la Inteligencia estaba indeterminada; pero una vez que lo vió, quedó determinada sin que aquél tuviera determinación. Y es que en cuanto la Inteligencia ve algo uno, ya con eso se determina y recibe en sí misma determinación, límite y forma. La determinación está en la cosa conformada, mientras que el conformador era aforme. Mas la determinación no es extrínseca, como el contorno impuesto a una magnitud; era determinación de toda aquella, múltiple y aun infinita, como un destello emanado de semejante naturaleza. Y no era la vida de un ser concreto; de lo contrario, estaría determinada como vida de un ser individual. No obstante, estaba determinada; luego determinada como vida de un Ser unimúltiple (a su vez cada uno de los muchos

[164] Plotino, *Enéada* VI 3, 20, 5-35.

componentes estaba también determinado): determinada como múltiple a causa de la multiplicidad de la vida, pero determinada como una a causa de la determinación. ¿Qué significa, pues, «determinada como una»? Que es Inteligencia: la Inteligencia es una vida determinada Y ¿qué significa «determinada como múltiple»? Que es una multitud de Inteligencias. Todo es, pues, Inteligencias: de un lado, la Inteligencia universal; de otro, las Inteligencias particulares"[165].

Aquí se habla de determinación como lo que tiene forma y límite. Para Plotino, la Inteligencia se encuentra en un primer estado (justo después del ser creado) de indeterminación y solo en un segundo momento alcanza un nuevo estado, diferente del anterior caracterizado por la determinación. El paso de un estado al otro tiene lugar al ver la Inteligencia al Uno. El Uno no tiene forma alguna pero, de algún modo, le impone la determinación a la Inteligencia. En la teoría del conocimiento aquí propuesta, el primer acto de conocer es la abstracción que no se puede ejercer sobre el vacío. La abstracción requiere el material sensible para poder ser ejercido. No se abstrae de lo aforme. Al principio dice Plotino que la Inteligencia está indeterminada, y solo después de la visión, determinada. Realmente, hemos de decir que antes de conocer la inteligencia no se encuentra indeterminada, sino simplemente sin ser ejercitada en acto, es decir sin conocer o en potencia. La indeterminación aparece precisamente al generalizar. Un perro como tal está totalmente determinado por su forma, pero al generalizarlo como animal, animal sí que es indeterminado ya que puede ser tanto caso de perro como de gato. La indeterminación es algo propio de la generalización o de la semejanza, como la abstracción es propia de la determinación o de la diferencia. En la última parte del texto, Plotino habla sobre la unidad y multiplicidad de la Inteligencia. Ahí se plantea que el conocimiento de lo inteligible por las Inteligencias particulares se sucede por su comunicación con la Inteligencia Universal. Este texto contradice el anterior en el que se afirmaba el conocimiento por medio de la abstracción o la separación. Realmente, la abstracción parece haberla tomado de Aristóteles pero con apenas peso en su sistema filosófico, mientras que lo expuesto en este texto es de procedencia platónica y más acorde con todo el desarrollo sistemático de Plotino.

En otra ocasión Plotino plantea el origen de la unidad del alma. "En segundo lugar, el alma, aun el alma una y aun cuando no conste de partes, es múltiple, porque en el alma hay muchísimas potencias -la de razonar, la de apetecer, la de percibir-, ligadas como por un vínculo, por la unidad. La conclusión es que el alma, por ser ella misma una, imparte a otros la unidad; pero ella misma recibe de otro la unidad"[166]. Realmente, en la generalización, ¿dónde se encuentra la causa de su unidad? En el unificador o en el objeto general. ¿Qué es el unificador? Es la intencionalidad de

[165] Plotino, *Enéada* VI 7, 17, 15-30.
[166] Plotino, *Enéada* VI 9, 1, 35 – 2, 1.

semejanza con la que la inteligencia compara. En la intencionalidad no existe la multiplicidad. Por eso Plotino da tantas vueltas para compatibilizar la unidad y la multiplicidad. La intencionalidad de la negación es una, sin multiplicarse ni dividirse. Es, al compararse con los otros objetos, cuando sale a la luz la multiplicidad. Recordemos que esta multiplicidad ya se puso de manifiesto en el hábito abstractivo, al poner de relieve la alteridad en el abstracto o la iluminación de que hay más de un único abstracto.

3.1 El uso positivo de la negación

Ya hemos visto que el uso común de la negación es indeterminado y no es, por tanto, una operación de conocer. Negar casa o mesa no aporta un conocimiento determinado. Sin embargo, ¿la negación es un acto de conocer? En caso positivo, ¿qué es lo que se conoce? Con Platón ya apareció un caso de conocimiento positivo a través de la negación. Fue con la cuestión del no-ser. Platón, después de una dura investigación en la que tuvo que poner entre paréntesis la tesis parmenídea, llegó a la conclusión de que el no-ser tiene una determinación positiva que es el de la diferencia. Con Plotino vamos a mostrar dos casos donde se utiliza la negación para alcanzar el conocimiento de dos objetos muy distintos que se encuentran en las antípodas de su propio sistema: la materia y el Uno.

3.1.1 La materia

La materia en Plotino es una noción que tiene una clara dependencia de Aristóteles, pero con un sesgo particular en la que han influido sus raíces platónicas. Para Plotino, la materia es la base de lo sensible, lo mínimo de la realidad:

> "Así pues, en cuanto no es ninguno de éstos que existen sobre la materia y éstos son seres, la materia será no-ser. Y por el aspecto de algo informe que presenta, ciertamente no será forma. Pues tampoco puede contarse en el número de los inteligibles. Luego también en este orden será no-ser. Luego, siendo no-ser en ambos órdenes, será no-ser de varios modos. Si, pues, la materia ha huido, por una parte, de la naturaleza de los Seres verdaderamente reales y no puede, por otra, llegar a ser ni siquiera del orden de los falsamente llamados seres por no ser siquiera vislumbre de razón, como lo son éstos, ¿en qué orden del ser puede ser apresada? Y si no puede ser apresada en ningún orden del ser, ¿qué puede ser en acto? (...).
>
> La materia será, pues, esto: no-ser; no en el sentido de distinto del Ser, como el Movimiento: éste va, efectivamente, montado sobre el Ser, como quien procede de él y está en él; la materia, en cambio, ha sido como expulsada y totalmente separada y no es capaz de cambiarse a sí misma, sino que lo que era desde el principio -y era no-ser-, eso sigue siendo por siempre. (...).

Refrenada, pues, por ambas clases de seres, no puede pertenecer en acto a ninguna de las dos, y ha quedado confinada a ser exclusivamente en potencia, un fantasma tenue y borroso incapaz de ser conformado. En acto es, por tanto, un fantasma y, por tanto, en acto es una falsedad, y esto es lo mismo que «la verdadera falsedad», esto es, «realmente no-ser». (...).

(...) Luego puesto que hay que conservar la materia indestructible, hay que conservarla como materia. Luego hay que decir que la materia no es, al parecer, más que en potencia, para que no sea lo que es. Si no, que se refuten estos argumentos"[167].

Plotino recoge el tema del no-ser platónico y lo identifica con la materia. Por una parte, niega que la materia sea los seres sensibles y, por otra, tampoco es una forma inteligible. Por tanto, es doblemente no-ser. También le niega el Movimiento que solo tiene lugar sobre el ser, lo cual la convierte en aquella realidad que no puede salir de su estado (en este caso, de miserable pobreza). Esto le permite deducir a Plotino que la materia tiene como rasgos positivos su carácter fantasmal, que no dice mucho, pero sobre todo potencial, incapaz de tener forma. En otro texto en el que se alude a Aristóteles de forma indirecta:

"Y la fórmula tan criticada so pretexto de que se llama a la materia «lugar» de formas no expresa afección alguna en ella, sino que apunta a un comportamiento distinto. ¿Y en qué consiste este comportamiento? En que como esta naturaleza de que hablamos no debe ser ninguno de los Seres, sino que debe haberse evadido toda ella de la Esencia de los Seres y debe ser totalmente «otra» -aquéllos son, en efecto, Razones y Razones realmente reales-, por eso, gracias a esa alteridad, custodia la incolumidad que le ha tocado custodiar: la de sí misma; de donde se sigue necesariamente que la materia no sólo no es receptiva de los Seres, sino que además, caso de que exista alguna copia de esos Seres, tampoco participa en ésta con objeto de apropiársela"[168].

Aquí se observa una crítica a la materia aristotélica en cuanto que la materia no puede ser el lugar de las formas ya que es incompatible con ellas y tiende a expulsarlas de sí. Por tanto, la actividad de la materia se reduce a reflejar las formas sin que estas pasen, en ningún momento, a encontrarse en la materia. Esto refuerza el carácter potencial de la materia o su incompetencia total para llegar a ser en acto.

El uso de la negación para alcanzar la noción de la materia es bastante claro. "- Y lo totalmente desprovisto de forma, ¿cómo? - Abstrayendo de toda forma, decimos que aquello en lo que no están presentes las formas es materia, no sin que antes nosotros mismos hayamos tomado informidad dentro de nosotros en el proceso de abstracción de toda forma, so pena de no lograr una visión de la materia. Y por eso es

[167] Plotino, *Enéadas I, II*, Gredos, Madrid 1982, II *5*, 4, *5* - *5*, 36.
[168] Plotino, *Enéada* III 6, 13, 15–30.

ésta una inteligencia distinta -una ininteligencia-, porque tuvo la audacia de ver lo que no es su propio objeto"[169]. O este otro:

> "-No. Lo indeterminado consiste en una cierta afirmación y es como para el ojo la tiniebla, que es materia invisible de todo color. Pues así también el alma, tras abstraer de cuantas determinaciones hay a modo de luz sobre los sensibles, no pudiendo ya determinar lo que queda, aseméjase a la visión en tinieblas, porque entonces se identifica de algún modo con lo que en cierto modo ve.
>
> -¿Entonces, ve?
>
> -Pues ve una como carencia de figura y una como carencia de color, algo como carente de luz, pero carente, además, de magnitud. De no ver así, ya estaría dándole forma.
>
> -¿No es eso lo mismo que experimenta el alma cuando no piensa nada? -¡Oh, no! Cuando no piensa nada, no dice nada; mejor dicho, no experimenta nada. En cambio, cuando piensa la materia, sufre una experiencia análoga a la impronta de lo informe"[170].

En ambos textos se le niega a la materia la forma y la determinación. Plotino lo compara a la visión de la tiniebla, diferente al no-ver. La tiniebla, cuando es vista por el ojo, tiene su propia representación, el no-ver, sin embargo, no da lugar a ningún tipo de representación. Hay otro texto en el cual se niega a la materia la entidad:

> "Pero es preciso volver a la materia subyacente o bien a las cosas que se dice que existen sobre la materia, por las cuales se conocerá tanto el no-ser de la materia como su impasibilidad. Pues bien, la materia es incorpórea, puesto que el cuerpo es posterior y compuesto y ella misma, junto con otra cosa, forma un cuerpo; porque así es como ha obtenido el mismo calificativo que el Ente: por su incorporalidad, puesto que los dos, tanto el Ente como la materia, son distintos de los cuerpos. Pero como la materia no es ni alma, ni inteligencia, ni vida, ni forma, ni razón, ni límite -pues es ilimitación -ni potencia -porque ¿qué efecto produce?-, sino que cayó fuera de todas esas cosas rebasándolas, tampoco puede recibir con justeza la denominación de «ente», sino que lo razonable sería llamarla «no-ente», empero no al modo como el Movimiento es no-Ente y el Reposo es no-Ente, sino verdaderamente no-ente, simulacro y apariencia de masa, anhelo de subsistencia e inestablemente estable; es de suyo invisible: elude a quien trata de verlo y asoma cuando uno no lo mira, mas se oculta para quien lo mira fijamente; aparenta llevar siempre sobre sí los contrarios: pequeño y grande, menos y más, deficiente y sobrante, y es un simulacro no permanente pero incapaz, por otra parte, de huir"[171].

[169] Plotino, *Enéada* I 8, 9, 10-20.
[170] Plotino, *Enéada* II 4, 10, 10-25.
[171] Plotino, *Enéada* III 6, 7, 1–20.

Llama la atención la negación, incluso, de la corporeidad. Plotino niega que la materia sea corpórea porque la corporeidad es el reflejo de las formas en la materia. La materia no tiene suficiente consistencia y las formas inteligibles, desnudas, no son corporales. Además, caracteriza a la materia como la sede de los contrarios. Es precisamente esa permanente inestabilidad de la materia la que le permite acoger la contradicción. Plotino no niega el principio de no contradicción aristotélico porque la materia no refleja los contrarios de forma simultánea. Su inestabilidad es de tal magnitud que no le es permitido ser plasmada, ni siquiera, con una sola forma:

> "Ahora bien, las cosas particulares toman magnitud porque se dilatan en virtud de la potencia de las imágenes que se reflejan y se hacen sitio, mas se dilatan en todas direcciones sin violencia porque el universo existe por la materia. Cada imagen determina una dilatación proporcional a su potencia, y esta potencia la posee como propia, pero la recibe de allá. La causa de la aparente magnitud de la materia estriba en el reflejamiento de la Magnitud, y ésa es la magnitud reflejada, la magnitud de aquí. Mas la materia, sobre la cual la magnitud se ve obligada a coextenderse, se brinda a ello toda a la vez y en todas partes. Esto se debe a que es materia y materia de algo determinado, pero no algo determinado. Ahora bien, lo que por sí mismo carece de quididad, es capaz de convertirse aun en lo contrario en virtud de una nueva causa; y, sin embargo, una vez convertido en lo contrario, tampoco es esa cosa contraria. Porque si no, se estabilizaría"[172].

Plotino realiza un gran esfuerzo para obtener una caracterización positiva de la materia. Aquí lo define como impronta de lo informe. Pero pensamos que el rasgo que define a la materia de forma más positiva, de acuerdo a Plotino, es su carácter potencial. Hay un texto arriba citado en el que Plotino niega que sea potencia, pero es una clara referencia al sentido de la potencia como facultad. Desde luego Plotino niega que la materia sea una facultad o algo similar. La materia es potencia con referencia al estar en potencia o acto. Y, aunque ciertamente, la potencia tiene así (como potencia) un cierto carácter negativo, sin embargo, también se puede admitir en la potencia el sentido positivo de poder ser. La materia es el continuo 'poder llegar a ser' del cual no sale porque nunca llega a ser en acto. Esta última descripción nos parece positiva, y es lo que estamos tratando de destacar como un rendimiento positivo de la negación con la que Plotino busca caracterizar la materia.

3.1.2 El Uno

Justo en el lado opuesto de la materia se encuentra el Uno. Como la materia, el Uno es de muy difícil definición porque no admite una visión directa y requiere de una cierta deducción. "Porque lo múltiple no sale de lo múltiple, sino esto que es

[172] Plotino, *Enéada* III 6, 17, 25–18, 1.

múltiple de lo no múltiple. Porque si ello mismo fuera múltiple, no sería principio; el principio lo sería otro, anterior a aquello. Es preciso, por tanto, finalizar en el que es realmente Uno y exento de toda multiplicidad y de tal o cual tipo de simplicidad, si es realmente simple"[173]. Lo primero que se niega del Uno es la multiplicidad. Plotino ve incompatible que el principio sea múltiple porque exige algo más unitario que dé razón de esa multiplicidad. Esta unidad del Uno tiene tal carácter que no concede espacio al ser:

> "Ahora bien, estas cosas son los Seres y el Ser; luego aquél está más allá del ser. Y es que la expresión «más allá del Ser» no expresa un «esto» -pues no es positiva-, sino que comporta meramente la noción de «no esto». (...).
>
> Empero nosotros nos quedamos perplejos con dolores de parto sin saber qué decir, y hablamos de lo inefable y lo denominamos queriendo dárnoslo a entender, como podemos, a nosotros mismos. Pero bien puede ser que aun el nombre de «Uno» comporte negación de multiplicidad"[174].

Plotino le niega el Ser al Uno y sugiere la descripción 'no-esto' por ser imposible ser designado por medio de un 'esto'. De manera semejante Plotino desnuda al Uno de belleza, gloria, etc.:

> "Aunque no es posible encontrar no ya qué predicar de él, sino ni siquiera qué decir acerca de él con propiedad. Porque todo, por bello y augusto que sea, es posterior a aquél, pues él mismo es principio de todo ello; aunque en otro sentido no es principio.
>
> Despojándole, pues, de todo, aun del albedrío y de la autonomía como posterior a él –pues implica actividad dirigida a otro e implica que actúa desembarazadamente y que, existiendo ya otros, actúa en ellos sin estorbos-, es preciso que no lo relacionemos en absoluto con nada, pues él es lo que es aun anteriormente a ellos. En efecto, de él negamos aun el «es» luego también cualquier tipo de relación con los seres. Tampoco admitimos en él lo de «conforme a su naturaleza», pues aun esto es posterior, y de aplicarse aun a los Seres inteligibles, será porque provienen de otro, (...)"[175].

Del Uno no se puede decir que sea bello ni libre porque la belleza y la libertad están principiadas por el Uno, quien se encuentra más allá de todos estos rasgos. Es tal la negación de cualidades del Uno que no admite que se predique nada de Él, lo cual lleva a Plotino a preguntarse cuál pueda ser su esencia:

> "- Pero esto no venido a la existencia ¿qué es?
>
> - Aquí es donde hay que callarse y desistir, y estando con la mente desconcertada, dejar de seguir indagando. Porque ¿qué podría uno indagar si no hay un

[173] Plotino, *Enéada* V 3, 16, 10-15.
[174] Plotino, *Enéada* V 5, 6, 5-30.
[175] Plotino, *Enéada* VI 8, 8, 5-20.

término ulterior adonde proseguir, puesto que toda indagación se dirige a un principio y se detiene en un principio? Pero además de esto, es menester pensar que toda indagación tiene por objeto o la quididad, o la cualidad, o el por qué o la existencia. Ahora bien, la existencia, en el sentido en que decimos que aquél existe, la deducimos de las cosas posteriores a él. Buscar el porqué, es buscar otro principio; pero del Principio universal no hay principio. Buscar la cualidad es buscar qué advino accidentalmente a quien nada advino accidentalmente. Y la indagación de la esencia pone más a las claras que no debemos indagar nada acerca de él –limitándonos a captarlo a él solo, ni nos es posible-, percatándonos de ello por el hecho mismo de que no sería legítimo aplicarle atributo alguno"[176].

Plotino niega cualquier tipo de atributo al Uno por el motivo contrario al que se lo negaba a la materia. Si para la materia cualquier atributo le queda grande y no es capaz de admitirlo, ahora para el Uno todos los atributos son insuficientes por ir acompañados inexorablemente de la multiplicidad. Incluso la esencia o la existencia hacen referencia necesariamente a algo anterior al Uno, que lo convertiría en un principio derivado incompatible con su carácter primero. Por ello, nos parece que el carácter positivo más adecuado para el Uno es el de "más allá", en el sentido de principio principial u origen del resto de realidad. Nuevamente detectamos un rendimiento positivo a la negación que Plotino ejerce continuamente sobre el Uno.

Si ahora nos preguntamos cuál es el rendimiento positivo de la negación según mi propuesta, podemos decir que la negación niega la diferencia del abstracto y se obtiene como intencionalidad positiva la semejanza. La negación anula el valor de la diferencia, pero no la elimina completamente ya que en la negación se mantiene una parte de las notas de las imágenes (de los abstractos). La negación apunta solo a esa parte de las notas, las cuales pueden ser, posteriormente, vistas nuevamente como diferencia. Por ello, la generalización puede trasmutar la (intencionalidad de) semejanza en (intencionalidad de) diferencia, a partir de la cual se pueden obtener nuevos objetos generales. Vemos que, a partir de la negación se obtienen conocimientos positivos distintos de los abstractos, que son los objetos generales. No se admite, por tanto, el uso de la negación que hace Plotino por el cual las cualidades simplemente desaparecen o quedan completamente al margen, tanto para la noción de la materia como para la del Uno. El uso metafísico de la negación es abusivo. A base de reflexionar no podemos llegar a nada real fuera de la mente.

3.2 El número y la generalización

Plotino dedica al número, uno de los tratados de las *Enéadas*, en concreto el tratado 6 de la *Enéada VI*. El tema de los números tuvo su importancia en la filosofía

[176] Plotino, *Enéada* VI 8, 11, 1-15.

griega desde el momento en el que los pitagóricos los convirtieron en fundamento de su sistema. Plotino recoge esta materia a través de Platón, el cual ya se había planteado la preeminencia de las formas o de los números. Con Plotino nos introducimos en la relación que tienen las ideas generales y los números.

Comenzamos mostrando la importancia que tienen los números en el pensamiento filosófico de Plotino:

> "Tras la Inteligencia viene ya el Ser, y aquí es donde está el Número, valiéndose del cual el Ser genera los Seres moviéndose según el Número, dando a los Números prioridad sobre la existencia de los Seres, del mismo modo que el Uno del Ser conecta al Ser mismo con el Primero, mientras que los Números ya no conectan a los demás Seres con el Primero. Basta, en efecto, que el Ser esté en conexión con él. Mas el Ser, al hacerse Número, conecta a los Seres consigo mismo, pues no se divide en cuanto uno; su unidad permanente; pero al dividirse según su propia naturaleza en cuantos Seres quiere, ve en cuántos se divide, y así es como los engendra según el Número, que, por lo tanto, estaba en él, ya que el Ser se divide por las potencias del Número y engendra una cantidad de Seres igual a la del Número"[177].

La cuestión de los números está ligada directamente a la multiplicidad. Para Plotino, se trata de una cuestión metafísica porque su investigación está en la misma tradición del uno parmenídeo y de la multiplicidad heraclítea que recoge de Platón. Dentro de la conexión que hay entre lo Uno y lo Múltiple, el número aparece como un intermediario o causa de la multiplicidad. Se puede decir que cuando el Uno-Ser deja de mirar al Uno y mira hacia el exterior pierde su condición de Uno y se origina la unidad, pero una unidad que ya conlleva dentro de sí la multiplicidad.

En otros textos, encontramos otro planteamiento diferente al metafísico. "(...) y que el número se origina cuando el alma cuenta, esto es, cuando pasa revista a las cosas y dice: «uno», «otro», dando por cierto que, mientras concibe algo idéntico y no como distinto y subsiguiente, lo llama uno"[178]. Este es un planteamiento del número más próximo a nuestra concepción natural. El número está ligado al contar, a tener una lista de la que se pasa revista y en la que se relatan los casos. Al final añade un matiz que es importante en nuestro trabajo: la necesidad de que haya una identidad; yo prefiero usar el término semejanza, que aporta una unidad necesaria para poder contar y, por tanto, para que el número pueda aparecer. Es necesario, tanto una cierta semejanza o comunidad, como una diferencia para poder contar aunque las diferencias sean prácticamente eliminadas. Si tenemos una manzana y una pera, ciertamente

[177] Plotino, *Enéada* VI 6, 15, 20-35.
[178] Plotino, *Enéada* VI 6, 4, 15-20.

tenemos el uno pero no podemos progresar hacia el dos. Si generalizamos la manzana y la pera en fruta entonces ya podemos decir que tenemos el uno y el dos como frutas.

No obstante, el número no es un objeto general:

> "-Sin embargo, no es así como nosotros concebimos el diez, sino que, agrupando cosas separadas, decimos «diez».
>
> -Sí, es verdad que en este caso decimos «diez», pero cuando de una multiplicidad resulta un conjunto uno, decimos «decena» como allá [en el caso de la Díada]"[179].

El número diez no son diez cosas sino la agrupación de todas las cosas. El número es como una cierta compactación de la multiplicidad. Ver que el unificador fruta no incluye el número, pero es anterior a ello y necesario. No hay número desde manzana y pera, aunque sí desde fruta. Sin embargo, para obtener el número hay que dar un paso más: comprimir el unificador en los casos dando lugar, exclusivamente, a cada uno de los números. Realmente, el número diez no son diez cosas. El diez alude a la multiplicidad, pero en sí no lo es. Es importante notar que de esta manera obtenemos una explicación del número que no es dependiente de la cantidad, como era tradicionalmente usual en la filosofía y todavía es bastante aceptado en la actualidad.

Respecto al planteamiento metafísico de Plotino, en el cual el número es anterior a la multiplicidad, hay que rectificarlo. Desde la teoría de la generalización, el número no tiene un carácter metafísico, y además la multiplicidad es previa al número. Es más, hay multiplicidades que no tienen por qué dar lugar al número, como, por ejemplo, la multiplicidad que se da en el interior del abstracto. El abstracto es uno, pero con un contenido, su diferencia, complejo y plural. Sin embargo, no sería fácil decir qué es numerable dentro del abstracto como diferencia. Tengamos en cuenta que la diferencia abstractiva no son los accidentes; en el abstracto todavía no ha tenido lugar la disociación sujeto accidentes. La multiplicidad es previa a que aparezca el número, pero también es anterior al número que haya una unificación de esa multiplicidad. Una multiplicidad disgregada no es numerable; solo es numerable cuando los reunimos en una cierta comunidad.

Hay un último texto acerca del número. "Por otra parte, tanto la belleza como la justicia son algo, creo yo, carente de magnitud. Luego también lo será el acto de inteligirlas. Así que, cuando advengan, el alma las recibirá con algo indiviso de sí misma, y residirán en ella como en algo indiviso"[180]. Se trata de la imposibilidad de contar o de numerar lo no sensible como es la belleza o la justicia. Si el número depende de los objetos generales, estos a su vez, dependen del conocimiento sensible externo o interno. Las realidades que no tienen un soporte físico, como se ve claramente en la

[179] Plotino, *Enéada* VI 6, 5, 10-20.
[180] Plotino, *Enéada* IV 7, 8, 20-30.

justicia, no pueden ser numeradas. Esto conlleva que, en estas realidades, también hay que negar en ellos la cantidad porque la cantidad es contable, lo cual es precisamente el cuanto. El número no depende de la cantidad, pero la cantidad sí que depende del número. Esto implica, entre otras cosas, que no caben comparaciones del tipo mayor o menor en las realidades en las que el número todavía no ha hecho su aparición o no puede hacerlo. Se puede hablar de más justicia si hacemos referencia a casos particulares de justicia en los que hay una referencia explícita a algo sensible. Pero si nos atenemos a la noción de justicia y esta no se apoya en nada sensible, estrictamente no se puede hablar de más o menos justicia. Sería complicado encontrar siquiera la multiplicidad.

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 he tratado de interpretarlos a la luz de la teoría de la generalización. Aquí 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 los objetos general animal y vegetal porque los contiene a ambos. Esta extensión está ligada a 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 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 esta cuestión, 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 mantengo 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 sostengo 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 defiendo 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 claro la exploración del lenguaje, reconocer los diversos sentidos de las palabras o frases para encontrar las definiciones correctas de las realidades. Para mí, el uso de la generalización en los filósofos griegos es muy patente, y creo 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 (Aristóteles) 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 desarrollar los objetos generales. 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 dada 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 (o las diferencias añadidas al género). 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 me 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.

10. En la ética de Aristóteles, también he encontrado un uso de la generalización. Parece que el buen obrar está conectado con poseer reglas de conducta que iluminen nuestro entendimiento en la realización de actos particulares. Por otra parte, los objetos generales están ligados a la posibilidad, como vimos en el apartado de la posibilidad en Aristóteles. Las posibilidades, a la hora de elegir, son caminos particulares dentro de una situación general que pueden ser recorridos por medio de la elección. Por ejemplo, si tengo un cierto dinero, se me abre la posibilidad de comprar diferentes objetos. Dentro de la acción general de comprar, la elección se debate entre diversos casos particulares por los que me puedo inclinar. Otra cosa es el valor ético que pueda tener la acción de comprar tal objeto. La valoración ética es una cuestión que está totalmente al margen de la generalización quien, lo único que hace, es presentar posibilidades. Por tanto, se observa una presencia de la generalización en el obrar humano, neutra, pero que muchas veces tiene un valor importante o dramático para el ser humano como, por ejemplo, cuando todas las posibilidades que se nos abren por delante suponen un desafío ético porque todas las hayamos valorado éticamente desfavorables, o porque llevarlas a cabo pueda encontrar una fuerte resistencia social o personal.

11. En Plotino aparece la cuestión del uso positivo de la negación. De acuerdo a esta teoría de la generalización, ya dijimos que la operación niega la diferencia del abstracto. Polo dice que el hábito abstractivo niega la suficiencia del abstracto, tanto respecto a lo físicamente real como a la capacidad del pensamiento[181]. Esta negación

[181] "La operación de negar es aquel tipo de operación prosecutiva según el cual se declara la insuficiencia del abstracto respecto de la capacidad intelectual: la inteligencia no es saturada por sus operaciones abstractivas". Polo, *CTC III*, 1, 74.

de la diferencia tiene un rendimiento positivo directo que es la semejanza, y que es lo que da lugar a los objetos generales. Por tanto, la negación es el acto de conocer mientras que el objeto general es simplemente el objeto de la negación. Ver que, mientras es fácil poner ejemplos de objetos generales como animal, sin embargo no es posible poner un ejemplo del acto de negar. Esto es así porque la operación queda oculta (sin ser conocida) con el único fin de destacar enteramente su objeto. Solo podemos mentarlo en su aparecer en la comparación (Polo suele designarlo como pugna), en la que el objeto se va formando. En esta operación, ya lo he dicho, la formación del acto no es automática por requerir esa comparación o pugna, a diferencia de la abstracción que se ejerce de forma directa sin que notemos la más mínima resistencia o dificultad al ejercerlo.

12. Otro asunto es el número y su relación con la generalización. La tesis defendida en este trabajo es que, por una parte, el objeto general no es el número y, por otra, que el número es dependiente de la generalización. El número parece plural pero sin embargo es unitario. El número diez no son diez cosas ni un conjunto de diez cosas. El número tiene que ver con la multiplicidad en cuanto que es su origen. El número procede de la multiplicidad de la generalización, pero en cuanto que es compactada (la multiplicidad) y vuelve a recuperar la unidad. No es correcto pensar el número como una pluralidad sino como dependiente de una pluralidad de la cual procede. No se debe decir que el seis contiene al cinco, aunque se pueda afirmar que seis perros contienen cinco perros. Los números no son elementos de un conjunto ni tampoco un conjunto o una reunión de algo. Seis no es cinco porque simplemente son dos números diferentes aunque se detecte una relación entre ambos. La generalización ayuda a establecer el estatuto del número sobre el que ha habido un importante debate en el siglo pasado en torno a la teoría de conjuntos que ha afectado a la definición matemática de los diversos números (naturales, enteros, racionales, etc.).

13. Una última cuestión que quiero resaltar ha sido la aparición de unificaciones diferentes a la generalización. Ya había apuntado que la abstracción es una unificación, pero su valor temático apenas ha sido usado en lo que hemos analizado de los filósofos estudiados. Sin embargo, la generalización ha ido saliendo a través de muchos textos. Ha sido con Aristóteles, al hablar de la relación del sujeto con el accidente y, en el movimiento, al ver la relación del sujeto con sus diversos estados, que se han presentado unas unificaciones que no encajaban completamente con la generalización. Esta distinción ha sido posible desde la caracterización de la negación como semejanza y no encontrarla tanto en la unificación sujeto-accidente como en la unificación sujeto-estados[182]. Me ha parecido importante para detectar que no todas las unificaciones son

[182] Recuerdo que en relación al movimiento obtuvimos dos tipos de unificación. Una que llamábamos unificación conceptual que pivota sobre la sustancia y una segunda unificación

generalizantes y que hace falta encontrar un criterio suficientemente nítido que permita distinguir las diversas unificaciones. En mi caso, el análisis de las unificaciones judicativa y conceptual ha sido somero, lo suficiente para mostrar las diferencias de los tres unificadores. En este trabajo no podemos hacer un análisis más pormenorizado de la unificación judicativa y conceptual porque requeriría un estudio más extenso de las operaciones del concepto y del juicio que nos apartaría demasiado del objetivo de esta investigación.

generalizante que se basa en la semejanza de las determinaciones que no se modifican durante el movimiento, y sobre la que valoramos el sustrato de lo que permanece.

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 investigación.

Este capítulo comienza por el Pseudo Dionisio Areopagita donde se va a mostrar su planteamiento dialéctico. Después vamos a presentar la cuestión de los universales que tuvo un papel relevante en la filosofía medieval. Dado que los universales es un tema amplio, nos vamos a centrar en Boecio quien dispara la controversia en su *Comentario a la Isagoge de Porfirio*.

En la Escolástica entramos a través de San Anselmo importante, para mí, por el argumento ontológico, que trata de probar la existencia de Dios. Después presento las aportaciones de los grandes pensadores medievales Santo Tomás, Duns Escoto y Guillermo de Ockham.

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 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[1]. Con este autor conectamos de forma directa con el Uno de Plotino que consideramos en el capítulo 3.

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, como he mostrado anteriormente, 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[2]. 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.

Comenzamos con un texto que refleja la influencia de los neoplatónicos en el Pseudo Dionisio: "Y el Uno inescrutable queda incomprensible a todo razonamiento. Tampoco el Bien inefable se puede expresar con palabra alguna. La Unidad es causa de unión de toda unidad, ser supraesencial, inteligencia ininteligible, palabra inefable, falta de razón, irreflexión, sin nombre, que no corresponde a nada de lo que existe y que sin embargo es la causa del ser en todo, es incluso el mismo no ser, porque está más allá de todo ser y como si se mostrara a sí misma con su sabiduría y señorío"[3]. Aquí vemos que los rasgos que definen a Dios son el Uno y el Bien en perfecta continuidad con Plotino y Platón, y que una cuestión importante es la unidad. El Uno es la causa de toda unidad, es decir, de la unidad de toda multiplicidad. En esta misma dirección tenemos este otro texto: "Por cuanto Dios es supraesencialmente Ser, y da el ser a los seres y produce todas las esencias, se dice que ese Uno que es se multiplica al crear Él muchos seres, sin que Él sufra menoscabo, y que permanece Uno en esa multiplicación, y unido en tal irradiación, y completo en la distinción, por estar de forma eminente por encima de todos los seres, y por su interés de unificar todo, y por la efusión que en nada le mengua de las no aminoradas participaciones de Él"[4]. El Pseudo Dionisio plantea una conexión-desconexión de Dios con el mundo al nivel de

[1] Cfr. Copleston, *Historia de la Filosofía*, Ariel, Barcelona 2011, II, 9.

[2] Es visible el peso de la influencia de Parménides por la que no se puede predicar nada sobre el Uno porque, dicho predicado, introduciría la multiplicidad rompiendo la perfecta unidad del Uno.

[3] Pseudo Dionisio Areopagita, *Los nombres de Dios*, OC, Madrid, BAC 2007, 1, 1. En adelante, Dionisio, *Los nombres de Dios*.

[4] Dionisio, *Los nombres de Dios*, 2, 11.

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 a 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 en este otro texto "Lo hermoso y la hermosura no se pueden separar en la causa que todo lo unifica. En todo ser, efectivamente, distinguimos esto en participaciones y en cosas que participan; así decimos que es hermoso lo que participa de la belleza, y llamamos hermosura a la participación de la causa que es origen de la belleza en todas las cosas hermosas (...)"[5], en el cual aparece el tema de la participación que ya utilizara Platón para realizar la unión de las ideas generales. Añado otro texto donde el Pseudo Dionisio propone unos ejemplos que refuerzan mi interpretación:

> "Y es Uno porque es todo de forma única debido a su única Unidad trascendental y por ser la Causa de la indisoluble unidad de todas las cosas. Efectivamente no existe ningún ser que no participe del Uno, sino que al igual que todo número participa de la unidad y decimos un par, una decena, una mitad, un tercio, un décimo, así también todas las cosas y una parte de todas ellas participa del uno. Y por existir el Uno existen todas las cosas. Y el Uno que es causa de todas las cosas no es El una de tantas, sino que es anterior a toda unidad y multitud y define a toda unidad y multitud.
>
> Tampoco, evidentemente, puede existir multitud sin que de alguna forma no participe de la unidad, sino que lo que es múltiple en sus partes es uno por el todo, lo que es mucho en los accidentes es uno por el sujeto, lo que es múltiple por el número o potencia es uno por su forma, lo que es múltiple por las especies es uno por el género y lo que es múltiple en sus procesos es uno por el principio, y no existe ningún ser que de alguna forma no participe de la Unidad de aquel que contiene de antemano y de forma singular todas las cosas y en su totalidad, incluso las cosas opuestas, en una unión perfecta y única"[6].

Al principio se dice aquí 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, que es un indicio de la generalización, pues hemos visto, en Plotino, que es posible plantear los números desde las ideas generales. Por otra parte, en el segundo párrafo el Pseudo Dionisio pone diferentes ejemplos de unidad de lo múltiple en el mundo cuya causa de la unidad es producida por el Uno. Adverti-

[5] Dionisio, *Los nombres de Dios*, 4, 7.
[6] Dionisio, *Los nombres de Dios*, 13, 2.

mos 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, pensamos que es conveniente una distinción suficientemente clara de la distribución-unidad propia del juicio (sujeto-accidentes) de la que se obtiene en la generalización, que ayude a evitar las confusiones.

Centrándonos en el conocimiento de Dios, El Pseudo Dionisio propone la vía afirmativa y la negativa.

> "Los teólogos, conocedores de esto, la celebran como sin nombre o como con todo nombre.
>
> SIN NOMBRE, por una parte, así cuando dicen que la misma Divinidad en una de las visiones místicas de su manifestación simbólica reprendió al que decía: «¿Cuál es tu nombre?». Y añadió, como queriendo privarle de todo conocimiento del nombre de la Divinidad: «¿Para qué preguntas mi nombre?». Y también esto «es admirable» (Gén 32,29; Ex 3,13; Jue 13,17). ¿Acaso no es realmente este nombre admirable, «el nombre sobre todo nombre» (Flp 2,9), el Sin Nombre, el fundamento de todo lo que tiene nombre, ya en este siglo, ya en el venidero? (Ef 11,21).
>
> EL DE MUCHOS NOMBRES, por otra parte, cuando presentan a la Divinidad diciendo: «Yo soy el que Es» (Ex 3,14; Ap 1,4-8; cf. DN V), la Vida (Jn 1,4; 5,26; 11,25; 14,6; cf. DN VI), la Luz (Jn 1,4.9; 8,12; 9,5; 1 Jn 1,5; cf. DN IV, 4-6),..."[7].

En este texto ya quedan reflejadas las dos vías: la afirmativa y la negativa. La vía afirmativa va a ser desarrollada en *Los nombres de Dios* mientras que la vía negativa la expone en la *Teología Mística*. En los textos que he propuesto sobre el Pseudo Dionisio ya han aparecido los nombres 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. "Creo que esto es lo más apropiado para referirse a Dios, porque, como nos enseña la secreta y sagrada tradición, certificamos que Dios no es como ninguno de los seres, desconocemos, sin embargo, su indeterminación supraesencial, incomprensible e inefable. Si verdaderamente las negaciones son apropiadas para referirse a Dios, en cambio las afirmaciones positivas son inadecuadas al misterio de lo inefable, para lo invisible está mucho mejor hacerlo valiéndose de figuras desemejantes"[8]. Es clara la preferencia del

[7] Dionisio, *Los nombres de Dios*, 1, 6.
[8] Pseudo Dionisio Areopagita, *La Jerarquía Celeste*, OC, Madrid, BAC 2007, 2, 3.

Pseudo Dionisio por la vía negativa frente la afirmativa, ya que son más acertadas las negaciones que las afirmaciones. En la vía negativa va a negar en Dios cualquier parecido sensible y también inteligible o inmaterial[9]. 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[10]. 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"[11]. 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 propongo, la negación, sin 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.

Aunque no me parece que la negación en el Pseudo Dionisio tenga un avance significativo frente a Plotino, sin embargo he querido incluirlo 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). En Plotino, la oposición de su planteamiento dialéctico no es tan neto porque le niega al Uno cualquier cualidad positiva, mientras que, en el Pseudo Dionisio, tenemos primero una afirmación de un objeto que va a ser negado, en un segundo paso, para obtener 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

[9] Cfr. Pseudo Dionisio Areopagita, *La Teología mística*, OC, Madrid, BAC 2007, 4 y 5. En adelante, Dionisio, *La Teología mística*.
[10] Cfr. Dionisio, *La Teología mística*, 3.
[11] Dionisio, *La Teología mística*, 1, 2.

discípulo de Plotino que editó las *Enéadas* y que 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[12]. Los géneros generalísimos son los géneros supremos que Porfirio identifica con las diez categorías de Aristóteles[13]. Destacar que este no considera el ser como el género supremo porque no acepta su reparto en las categorías[14]. Porfirio rechaza que el ser pueda ser múltiple y 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 intermedios 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 un texto de 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"[15]. 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 darle solución. En la primera parte del comentario, Boecio niega que los géneros y las especies puedan tener subsistencia: "[25] Por lo

[12] Cfr. Porfirio, *Isagoge*, Anthropologia Editorial, Barcelona 2003, III, 4, 13. En adelante, Porfirio, *Isagoge*.
[13] Cfr. Porfirio, *Isagoge*, III, 7, 17-18.
[14] Cfr. Porfirio, *Isagoge*, III, 7, 18.
[15] Porfirio, *Isagoge*, I, 2, 3.

tanto, puesto que ni el género ni la especie existen, (...)"[16]. La razón de esta negación se basa en la unidad propia de las sustancias que no se da en los géneros ni en las especies: "[13] En efecto, todo aquello que es común a muchos al mismo tiempo no puede ser uno, ya que lo que es común es de muchos; máxime cuando una y la misma cosa existe toda ella en muchos al mismo tiempo: por muchas que sean las especies, en efecto, en todas existe un solo género, no porque las especies singulares tomen (como si dijéramos) partes de este, sino porque cada una posee todo el género al mismo tiempo. De modo que, puesto todo el género en muchos singulares al mismo tiempo, no puede ser uno; pues tampoco puede ser que, estando todo él al mismo tiempo en muchos, sea uno en número en sí mismo. En ese caso, el género no podrá ser algo único, (...)"[17]. 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 el texto no se habla explícitamente de separabilidad, pero se sobrentiende al decir que está el género, al mismo tiempo, en muchos singulares diferentes).

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 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 la propongo: "[12] Por lo cual, cuando se piensan los géneros y las especies, se deduce su semejanza a partir de los singulares en que se encuentran; como [sucede con] la semejanza de la humanidad a partir de los hombres singulares y disímiles entre sí, la cual semejanza, pensada por el alma y observada con verdad, se convierte en especie; a su vez, considerada la semejanza de estas especies distintas, que no puede estar en las especies mismas o en sus individuos, se representa el género"[18]. Para Boecio, la semejanza es algo que está en la

[16] Boecio, S., *Comentario segundo a la Isagoge de Porfirio I.10-11*, Porrúa ediciones, Buenos Aires 2007, I.10, 25. En adelante, Boecio, *Comentario segundo a la Isagoge*.
[17] Boecio, *Comentario segundo a la Isagoge*, I.10, 13.
[18] Boecio, *Comentario segundo a la Isagoge*, I.11, 12.

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:

> "[13] Y así es que éstas están en los singulares, pero se piensan como universales.
>
> [14] Y no debe creerse que la especie es sino un pensamiento reunido a partir de la semejanza sustancial de los individuos disímiles por el número, y el género un pensamiento reunido a partir de la semejanza de las especies.
>
> [15] Pero esta semejanza, cuando está en los singulares, se hace sensible; cuando está en los universales, se hace inteligible; del mismo modo, cuando es sensible, permanece en los singulares; cuando es entendida, se hace universal.
>
> [16] Por lo tanto, subsisten en relación con los sensibles, pero son entendidos fuera de los cuerpos"[19].

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[20].

Boecio, al final del comentario, propone una comparación entre las posturas de Platón y de Aristóteles respecto al estatuto metafísico de los géneros y de las especies que no considera oportuno discernir en ese comentario y, añade, que la solución dada por el mismo Boecio no tiene por qué coincidir con su propia posición. En este trabajo no estamos interesados en discernir cuál fue la verdadera posición de Boecio porque se saldría de los límites de esta investigación. A mí me interesan estos textos, tal como nos los ha dejado Boecio, ya que, aparte de su conexión con mi investigación, son los que han tenido una gran influencia en la filosofía, especialmente en la medieval.

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

[19] Boecio, *Comentario segundo a la Isagoge*, I.11, 13-16.

[20] "No: el universal es estrictamente en lo real en tanto que múltiple y no cabe multiplicidad real sin universalidad. El concepto compromete a admitir, no sólo que el universal tenga fundamento *in re*, sino que lo real no es múltiple al margen del universal". Polo, *CTC III*, Intr., 7, 66.

en la división al estilo platónico. Se trata, junto con la *Isagoge*, de otro tratado sistemático sobre la generalidad. En este trabajo no he considerado oportuno presentarlo de forma explícita porque no aportan a la generalización cuestiones importantes que no hayan sido vistas 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 (...)"[21]. 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"[22]. 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"[23]. 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 puede ser. Existe, pues, sin género de

[21] Polo, *CTC III*, 4, 3, 150.
[22] San Anselmo, *Proslogion*, Editorial Tecnos, Madrid 1998, 2, 101, 11. En adelante, San Anselmo, *Proslogion*.
[23] San Anselmo, *Proslogion*, 2, 101, 12.

duda, algo mayor que lo cual no cabe pensar nada, y esto tanto en la inteligencia como en la realidad"[24].

El resto de la obra lo dedica a desarrollar el contenido de esa idea máxima. Hay otro texto en el que aparecen enlazadas la idea de lo máximo pensable y la existencia: "¿Qué eres tú pues, Señor Dios, que no podemos pensar nada mayor que tú? ¿Qué eres sino la sumidad de todo, único existente por sí mismo, que hizo todo lo otro de la nada? Todo lo que no sea esto es menos de lo que puede pensarse, y no puede pensarse de ti. Porque ¿qué bien podría faltar al sumo bien por el que todo bien existe? Así pues, tú eres justo, veraz, feliz, y todo lo que es mejor ser que no ser; ya que sin duda es mejor ser justo que no serlo, y ser feliz que no serlo"[25]. Aquí insiste Anselmo en la unión de lo pensado y la existencia, y ya no solamente del máximo pensable sino también de objetos pensables como la justicia, la verdad y la felicidad. Podemos decir con San Anselmo que es mejor un objeto pensado que se corresponde con su existencia a un objeto meramente pensado.

En este argumento hay dos cuestiones a destacar.

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 es 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

[24] San Anselmo, *Proslogion*, 2, 101-102, 12.
[25] San Anselmo, *Proslogion*, 5, 104, 17.

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: *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"[26]. 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[27], 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[28].

[26] Polo, *CTC II*, 9, 2, 168.

[27] Desde el punto de vista poliano, los términos universal y general no son equivalentes y se conocen en operaciones diferentes: lo general en la negación y lo universal en el concepto. Sin embargo, en la filosofía griega, medieval y también en la moderna se utiliza el término universal en un sentido que es más próximo al de general en cuanto a su carácter abarcante. "El concepto no es cuestión de articulación ni de generalidad, sino de universalidad: no es lo mismo idea general que concepto universal. Para fijar la terminología y evitar equívocos, la palabra idea se vincula a la generalidad y el concepto a la universalidad. No hay ideas universales, sino generales. No hay conceptos generales, sino universales". Polo, *CTC III*, Intr., 7, 63.

[28] No quiero insistir más en estos aspectos que nos alejarían excesivamente de nuestra investigación. Polo desarrolla los hábitos personales en su antropología, contenido en *Antropología trascendental, Tomo I, La persona humana*, y *Antropología trascendental, Tomo II, La esencia de la persona humana* publicados por EUNSA en sus OC en un solo volumen (OC 15, Pamplona 2016, 1ª edición conjunta). En adelante, Polo, *Antropología trascendental*. Por otra

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"[29]. Polo denuncia en San Anselmo que el máximo posible lo piensa desde la negación. En este caso, la negación es aplicada al pensar de forma generalizada, y tiene como consecuencia una saturación de la inteligencia en cuanto que ya no puede progresar más[30]. 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[31]. ¿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"[32]. 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

parte, Polo admite la jerarquía en las operaciones cognoscitivas y lo propone de manera axiomática. Esto se puede ver en el tomo I del *CTC*.

[29] Polo, *CTC III*, 7, 1, 230.

[30] Esta imposibilidad de progresar en la inteligencia es una de las bases de la concepción finita de la filosofía que pretende lograr una explicación completa de la realidad

[31] El máximo pensable sería como el acto inverso al hábito abstractivo que abre el espacio a los objetos generales desde los abstractos, es decir, cerraría la capacidad de generalizar.

[32] Polo, *CTC III*, 4, 3, 151, nota 13.

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 podrían no ser unificables en otra idea superior.

3.2 El pensamiento y la existencia

Otra cuestión es la relación del pensamiento y la existencia. Polo comenta:

> "En lo que respecta al argumento *a simultaneo*, hay que decir lo siguiente: el descubrimiento de Anselmo es sumamente problemático. Porque si el máximo pensable es máximo (pensable), pero no puede ser sólo (máximo) pensable, ¿qué es lo que le añade el ser real al máximo pensable? En rigor, no le añade, en cuanto que pensable, nada, puesto que, en caso contrario, la hipótesis del máximo pensable se destruiría. Es decir, cabe darle la vuelta al argumento *a simultáneo*: ¿qué significa para el máximo pensable estar en la realidad? Nada pensable que se pueda añadir al máximo pensable, ya que, si se añade, la contradicción que lleva pensar que el máximo pensable no puede estar sólo en la mente (tiene que estar también en la realidad) aparece *a priori* (si atribuimos al *estar* en la realidad algún valor pensable, el máximo pensable desaparece de la mente)"[33].

Polo analiza las consecuencias que tienen lugar desde el argumento anselmiano. El máximo pensable incluye la necesidad de su propia existencia, pero su existencia real está al margen de la idea, y la inteligencia no puede conocerla ya que, en este caso, se añadiría al máximo pensable, siendo superior a sí mismo en contra de la hipótesis de partida. Vemos que aparece la cuestión del tercer hombre que comentamos inicialmente con Platón en el que tiene lugar una regresión al infinito. El objeto y el ser pensado apuntan al ser no pensado. Pero si este ser puede ser nuevamente pensado entonces se dispara el proceso al infinito.

Para evitar este defecto, el ser real de lo máximo pensable debe ser ajeno al pensamiento, es decir, una especie de barrera que no permita al pensamiento ir más allá y que, por tanto, lo detiene.

> "Otro argumento frente a la hipótesis de San Anselmo, es que desde ella no se podría seguir pensando. La imposibilidad de seguir pensando tiene que ser consagrada con una declaración, a saber, la declaración de que el último pensable es realmente empírico, o existente *en sí* fuera de la mente. Esa es justamente la conclusión del argumento *a simultáneo*. Si hay como objeto el máximo pensable, el paso siguiente no puede ser un pensar. Por eso, el máximo no puede estar sólo en la mente: tiene que estar en la realidad. Es evidente que el paso se ha dado: es el argumento *a simultaneo* mismo. Pero ese paso alude a la realidad, lo cual es incoherente: equivale a poner un objeto fuera de la operación.

[33] Polo, *CTC III*, 4, 3, 150-151.

Empirificar una noción es conculcar el axioma A; consagrar con un criterio de empiricidad la imposibilidad de pensar algo más, es una incongruencia que afecta al propio argumento desde cualquier punto de vista, en especial, a su propio carácter de argumento, pues el argumento es pensable, o no es argumento alguno"[34].

El argumento ontológico abre una nueva consideración acerca del ser, donde el ser está en frente del pensamiento, sin que el pensamiento pueda asir al ser, y constituyendo el ser un límite para el pensar. Para Polo, de este argumento precipita el valor factual del ser, su empiricidad, lo que puedes constatar como tal pero sin adentrarte en ello.

"(...) el ser del máximo pensable es nulo desde el punto de vista de la pensabilidad del máximo; es decir, es un puro *factum*. Al jugar con el máximo pensable en relación al ser, el ser precipita como impensable.

En rigor, esto es lo que hay que decir de la aventura heurística de Anselmo de Canterbury: lo que ha descubierto es el valor factual, posicional del ser; el ser del máximo pensable en cuanto añadido al máximo pensable no es sino el hecho de que está realmente puesto; no puede ser otra cosa, según el argumento"[35].

La empiricidad o el carácter fáctico del ser, del argumento ontológico, está ligado tanto a su posicionamiento, el ser es puesto necesariamente por el pensamiento conforme a un desarrollo lógico, como a su carácter terminal que supone un muro infranqueable para el pensamiento. Podemos decir que el papel de este ser es muy pobre y, sin embargo, se le aplica al mismo Dios. Aquí por el momento, quiero, sobre todo, señalar la relación de las ideas generales con el ser empírico o la facticidad.

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

4.1 Cuestiones preliminares

Empezamos mostrando algunos textos de Santo Tomás donde se observa el uso de la generalización en cuestiones que ya han sido presentadas en esta investigación para ver cómo enlaza con la tradición filosófica anterior.

[34] Polo, *CTC II*, 9, 2, 169.
[35] Polo, *CTC III*, 4, 3, 151.

Una cuestión que ya hemos visto con Platón es la totalidad: "Un entendimiento, cuanto más tenaz y más claro es conociendo, más cosas puede comprender por medio de una sola; como toda virtud es más una cuanto más fuerte. Ahora bien, el entendimiento divino es infinito en eficacia o perfección; puede, por lo tanto, mediante una cosa que es su esencia, conocer los infinitos"[36]. Observamos en Santo Tomás que comparte con los filósofos griegos la búsqueda de la totalidad, y 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). En otro texto: "15. De este modo, por consiguiente, el género significa indeterminadamente todo lo que está en la especie, no significa, en efecto, sólo la materia. También semejantemente la diferencia significa el todo y no significa sólo la forma; y también la definición significa el todo, y también la especie. Pero de diverso modo; porque el género significa el todo como una cierta denominación, que determina lo que es material en la cosa sin la determinación de la propia forma, por eso el género se toma de la materia, aunque no sea materia; (...)"[37]. 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. Este texto muestra el carácter totalizante de los objetos generales que extiende también a la diferencia y a la definición.

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"[38]. Santo Tomás toma de Boecio esta afirmación y acepta plenamente el principio de pluralidad que Platón descubrió en la existencia del no ser. Poco después añade: "(...), que la alteridad es el principio de la pluralidad; entendiendo por alteridad la diferencia por la que una cosa se distingue de otra"[39], donde se conecta la alteridad con la diferencia como hicimos en el análisis del no-ser en Platón.

[36] Sto. Tomás, *C. G. I.*, I, 69, 271.

[37] Santo Tomás, *El ente y la esencia*, EUNSA, Pamplona 2011[3], 2, 15, 274-275. En adelante, Sto. Tomás, *El ente y la esencia*.

[38] Santo Tomás, *Exposición del De Trinitate de Boecio*, EUNSA, Pamplona 1987, C. 1, p. 123. En adelante, Sto. Tomás, *De Trinitate*. La citación de esta obra es compleja. Normalmente, si no añado nada, se pondrá primero la cuestión, después el artículo y la parte dentro del artículo y, finalmente, la página. Para los textos que se encuentran fuera de las cuestiones, utilizo C. (Capítulo) y p. (página). En su caso, la numeración añadida es según la edición Marietti.

[39] Sto. Tomás, *De Trinitate*, 1, 13, 127. Lo vuelve a repetir poco después, en 1, 15, 128.

Aquí Santo Tomás distingue la 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 dice:

> "Sin embargo, alguien puede decir que el fin último de la sustancia intelectual consiste ciertamente en entender un objeto inteligible óptimo, pero el inteligible de esta o de aquella sustancia intelectual no es el inteligible absoluto, porque cuanto más perfecta es una sustancia, tanto más perfecto es su inteligible óptimo. Por lo cual, la suprema sustancia intelectual creada tiene posiblemente por óptimo inteligible lo que es óptimo en absoluto; y por ello su felicidad consistirá en entender a Dios; mientras que otra sustancia intelectual inferior tendrá que entender un inteligible inferior, que es, no obstante, lo óptimo de cuanto ella entiende. Y sobre todo, parece que el entendimiento humano, dada su debilidad, no ha de poder entender el objeto inteligible óptimo absoluto; porque, en relación con él es *como el ojo de la lechuza respecto al sol*"[40].

Santo Tomás aborda la cuestión de lo máximo[41] 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[42].

[40] Santo Tomás, *Suma contra los gentiles II: Libros 3º y 4º*, BAC, Madrid 1968², III, 25, 146-147. En adelante, Sto. Tomás, *C. G. II.*

[41] El término latino utilizado por Santo Tomás para designar máximo es *optimus*.

[42] Cfr. Santo Tomás, (1993). *Suma teológica I-II*, BAC, Madrid 1993², 1-5. En adelante, Sto. Tomás, *S. Th. I-II.*

El uso de la generalización, por parte de Santo Tomás, me parece claro en algunas de sus nociones. También he encontrado algunos textos donde se aprecia una cierta comprensión similar a la que propongo. Por ejemplo, "25. En efecto, la naturaleza humana tiene en el entendimiento un ser abstraído de todos los elementos individuantes, y por esto tiene una noción uniforme para todos los individuos que existen fuera del alma, en cuanto igualmente es la semejanza de todos y que conduce al conocimiento de todos, en cuanto son hombres. Y porque tiene tal relación con todos los individuos, el entendimiento descubre la noción de especie y se la atribuye; por eso, dice el Comentador, en *De anima* (I), que el entendimiento es el que produce la universalidad en las cosas; y esto también lo dice Avicena en su *Metaphysica*"[43]. Al principio de este texto dice que el entendimiento abstrae de los elementos individuantes. De alguna manera, se empieza a ver la dependencia de los objetos generales respecto de los individuos (desde mi posición, los abstractos). Sin embargo, este tipo de consideraciones no es frecuente y no he percibido que tenga mucho peso en sus planteamientos.

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, en el que sigue 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"[44]. Se entiende que animal es más universal que hombre y caballo. Por mi parte, identifico 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"[45]. La abstracción del universal es la esencia de Sócrates y de Platón, no del individuo

[43] Sto. Tomás, *El ente y la esencia*, 3, 25, 280-281.
[44] Sto. Tomás, *S. Th. I*, 85, 3, ad 2, 779.
[45] Sto. Tomás, *De Trinitate*, 5, 3, co, 220.

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"[46]. Nuevamente se conecta el universal con el género y la especie, los cuales, para nosotros, son objetos generales[47].

4.1.2 La distinción realidad-pensamiento

En Santo Tomás encontramos unos textos en los que afirma la distinción de la realidad y del pensamiento: "Lo que es común a muchos seres es algo que no está fuera de ellos sino conceptualmente. *Animal*, por ejemplo, es algo que no existe fuera de Sócrates, Platón y otros animales, sino en el entendimiento que aprehende la forma de animal despojada de todas las notas individuantes y especificantes; el hombre es quien verdaderamente es animal; de lo contrario se seguiría que en Sócrates y Platón habría muchos animales, es decir, el mismo animal común, y el hombre común, y el mismo Platón"[48]. Aquí enlazamos con los objetos generales que he identificado con los universales. El carácter mental de los objetos generales (animal) es innegable en Santo Tomás del mismo modo que lo afirmo en este trabajo. Lo común (o la semejanza) solo puede residir en el concepto (la mente). Para mí, a diferencia de Santo Tomás, los objetos generales se obtienen desde los abstractos, no desde los seres concretos con sus notas individuantes. Santo Tomás rechaza la sustantivación de los universales porque daría lugar a una proliferación inacabable de entes siguiendo la postura de Aristóteles frente a Platón.

Pero Santo Tomás trata de dar un mayor alcance a la distinción del pensamiento y de la realidad:

> "17. A LO DECIMOSÉPTIMO debe decirse que el género y la diferencia pueden ser tomados de dos modos: de un modo en cuanto a su consideración *real*, tal como son considerados por el metafísico y el físico, y así es necesario que el género y la diferencia se funden sobre diversas naturalezas. Por cuanto a

[46] Sto. Tomás, *El ente y la esencia*, 3, 21, 279. También añadimos este otro texto que dice un poco más adelante: "(...); porque la universalidad de aquella forma no es según este ser que tiene en el entendimiento, sino según que se refiere a las cosas como una semejanza de las cosas; (...)". Sto. Tomás, *El ente y la esencia*, 3, 25, 281.

[47] Polo dice explícitamente que el género es un objeto general: "El género aristotélico es, sin duda, una idea general, pero no lo suficientemente indeterminada para ser una regla". Polo, *CTC III*, 8, 1, 254.

[48] Sto. Tomás, *C. G. I*, I, 26, 168.

> este modo, nada impide decir que las sustancias espirituales carecen de género y diferencia, y que son sólo formas y especies simples. De otro modo en cuanto a una consideración *lógica*, y así no es necesario que el género y la diferencia se funden sobre diversas naturalezas, sino sobre una sola naturaleza en la cual se considera algo que es propio y algo que es común. Por cuanto a este modo, nada impide suponer que las sustancias espirituales poseen género y diferencias"[49].

Santo Tomás distingue una intencionalidad real de otra intencionalidad lógica. La intencionalidad lógica tiene un estatuto mental que lo distingue de la realidad: a lo mental se dedican los lógicos que solo atienden a aspectos formales, mientras que lo real es materia de los físicos y los metafísicos que estudian la realidad en su totalidad, como por ejemplo los físicos atienden a todas las causas incluida, por supuesto, la forma, pero también la materia, el agente y el fin. Estos dos planos no son simétricos y el plano lógico tiene una flexibilidad que el plano real no admite, pero tienen como nexo el objeto que puede ser considerado tanto existente como conocido. Esto complica las interpretaciones de los textos de Santo Tomás y saber en qué nivel se está moviendo realmente. Otro texto donde Santo Tomás expone esta misma idea, pero de una forma más perfilada: "Hay que tener en cuenta, sin embargo, que las realidades materiales de las que se toma el género tienen en sí mismas materia y forma, y por esto el lógico considera el género sólo bajo el aspecto formal, y sus definiciones se llaman formales. Pero el físico considera el género bajo los dos aspectos de la realidad material. Puede suceder, por tanto, que algunos rasgos que no pertenecen al mismo género desde el punto de vista físico, sí pertenezcan desde el punto de vista lógico"[50]. Y poco después añade un ejemplo para clarificar lo que está diciendo. Haciendo una comparación entre tres entes tan distintos (por su materia) como una piedra, el sol y los ángeles, dice: "Por esta razón, cuando el lógico encuentra en esos tres entes aquello de lo que tomaba el género, los coloca en el mismo género de la substancia. En cambio, el físico y el metafísico, que consideran todos los principios de las cosas, viendo que no coinciden en la materia, dicen que pertenecen a distinto género, (...)"[51]. Es decir, el lógico tiene una libertad mayor para unificar, que el físico y el metafísico no se pueden permitir. Esta mayor libertad que posee el lógico es la que procede de la generalización que puede ser realizada sin las ataduras de la realidad. Sin embargo, el físico o el metafísico, si quieren asegurar que no se separan de la realidad, y no se salen de su campo, tienen que ceñirse a una generalización muy determinada que es la que da lugar al género y a las especies próximas de los seres individuales. Desde nuestra teoría de la generalización denunciamos este hipotético carácter físico del género y de las especies que venimos exponiendo desde el anterior capítulo: el género

[49] Sto. Tomás, *Sobre el alma*, 7, ad 17, 89.
[50] Sto. Tomás, *De Trinitate*, 4, 2, co, 171.
[51] Sto. Tomás, *De Trinitate*, 4, 2, co, 171.

y las especies son objetos generales y no tienen un estatuto físico. El planteamiento tomista, para no perder el suelo con la realidad, necesita asegurar que el género y la especie coincidan con lo real pero, a cambio, se hace rígido por dar lugar a esta especie de soldadura de lo pensado con lo real. Para mí, los objetos generales siempre se obtienen desde abstractos, cuyo estatuto también es mental, no físico, que es lo que permite esa flexibilidad en la generalización que Santo Tomás solo concede a los lógicos.

4.1.3 El uso de la negación

En este apartado presento textos donde Santo Tomás hace un uso explícito de la negación. No he encontrado muchos textos, pero me parece conveniente reflejar el uso que hace de la negación ya que puede ser un aspecto menos conocido de su filosofía.

Trayendo de nuevo el tema de la distinción y de la alteridad:

> "Se ha demostrado que Dios conoce la distinción de las cosas. Pero en la razón de distinción hay negación, pues los seres son distintos cuando el uno no es el otro. Por esto, los primeros que se distinguen entre sí incluyen una negación mutua, que hace que en ellos las proposiciones negativas sean inmediatas, como, por ejemplo, *ninguna cantidad es sustancia*. Dios, por lo tanto, conoce la negación. Ahora bien, la privación es una cierta negación en un sujeto determinado; conoce, pues, la privación. Y, por consiguiente, el mal, que no es otra cosa que la privación de una perfección debida"[52].

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 como buena la solución de Platón. En el texto, además, se puede entrever el sentido trivial de la negación que vimos en el capítulo 2, que se apoyaba en el hábito abstractivo, esa elevación sobre el abstracto que permite su negación[53]. 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 otro texto en el que se abunda sobre la negación: "Por tanto, hay que encontrar otra causa de la pluralidad o división de las cosas primeras y simples. Estas se dividen por sí mismas, pero no es posible que un ente en cuanto tal se distinga de

[52] Sto. Tomás, *C. G. I*, I, 71, 278.
[53] Ver el apartado 2.1 sobre el hábito abstractivo.

otro, pues lo único distinto del ente es el no-ente. Por tanto, este ente sólo se distingue de aquel, 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"[54]. 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.

Otro texto donde se incide en la diferencia entre la negación y la privación:

> "Para probarlo, hay que tener presente que la negación ni añade algo al sujeto ni tampoco lo determina. Por eso es aplicable tanto al ser como al no ser; *como el que no ve, el que no está sentado*. La privación, por su parte, no añade nada al sujeto, pero lo determina; ya que se trata de una negación en el sujeto, como se dice en IV *Metaphys*. Ejemplo: *Ciego* no se dice más que del nacido para poder ver.
>
> En cambio, lo contrario pone algo y determina al sujeto. Ejemplo: *Negro* es una especie de color"[55].

Santo Tomás 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 de 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[56] sin afectar ni determinar a la sustancia, y lo contrario hay que reconducirlo a los accidentes que determinan a la sustancia sin transformarlo.

Sobre otra cuestión diferente como es el conocimiento de las sustancias separadas, Santo Tomás dice:

> "Por estas razones, no se puede decir que tengamos un conocimiento confuso de las substancias inmateriales por medio del género o de los accidentes exteriores, sino que, en lugar del conocimiento del género, tenemos un conocimiento por negación: así sabemos, por ejemplo, que estas substancias son inmateriales, que no tienen figura, etc. Y cuantas más negaciones conozcamos de ellas

[54] Sto. Tomás, *De Trinitate*, 4, 1, co, 162-163.
[55] Sto. Tomás, *S. Th. I*, 17, 4, co, 236.
[56] Hay un texto de Santo Tomás donde también lo afirma explícitamente: "3. *A la tercera hay que decir*: Lo que no es ente en la naturaleza real se toma como ente en la razón; por eso las negaciones y privaciones se llaman entes de razón". Sto. Tomás, *S. Th. I-II*, 8, 1, ad 3, 119.

menos confuso será su conocimiento, porque mediante las negaciones sucesivas se contrae y determina la negación anterior, igual que el género remoto por las diferencias"[57].

Ante la imposibilidad de imponer a las sustancias separadas la clasificación de género y especie que las defina, Santo Tomás utiliza la negación como el medio para conocerlas. El interés de esta cita es que la 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'. 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.

Terminamos con dos textos en los 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"[58]. 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 he 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.

El segundo texto que propongo dice:

> "Pero a esto se puede responder, partiendo de lo ya dicho, que en la definición de sustancia no entra el *ente* considerado *por sí*. En efecto, por el mismo hecho de llamarse ente, no puede ser género, puesto que ya hemos probado que el *ente* no tiene razón de género. E igualmente, ni siquiera por considerarse en *sí mismo* porque esta noción, en realidad, no implica más que una simple negación. Se dice, en efecto, ente por sí, para indicar que no está en otro, lo que no es más que pura negación, la cual no puede constituir la razón de género, porque entonces el género diría no lo que es el ser, sino lo que no es"[59].

[57] Sto. Tomás, *De Trinitate*, 6, 4, co, 262.
[58] Santo Tomás *De veritate, cuestión I: Acerca de la verdad*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile 1996², 1, co, 52.
[59] Sto. Tomás, *C. G. I*, I, 25, 166.

Dejando de lado la cuestión entre el ente y el género, me llama la atención la consideración negativa del 'sí mismo'. Para ello, Santo Tomás invoca la cuestión de la alteridad que acabamos de ver. Sin embargo, para mí, mismidad y alteridad son dos términos opuestos. La mismidad no es un efecto de la negación. Santo Tomás propone la unidad de la mismidad y la alteridad de forma análoga a como la unidad es un efecto de la negación. Para mí, la mismidad es previa a la negación y, de hecho, la negación es un retorno a la mismidad que fue fracturada por la pluralidad de abstractos.

En los dos últimos textos se pone de relieve el entreveramiento de las cuestiones metafísicas y de las operaciones mentales, entre ellas la negación. En el capítulo 2 vimos que la mismidad es una nota del objeto pensado[60] (del pensamiento): el ente pensado es lo mismo en cuanto que pensado. Ahí también consideramos que el ser de los primeros filósofos se funda en la constancia o mismidad del pensamiento. Estas posturas aparecen de nuevo en Santo Tomás donde liga la unidad con la negación por medio de la alteridad, y relaciona la mismidad con la negación dentro de un marco metafísico.

4.2 Las operaciones de conocer en Santo Tomás

En Santo Tomás encontramos un esbozo de teoría del conocimiento que abarca tanto lo sensible como lo intelectual. Santo Tomás suele tratar lo filosófico junto con lo teológico, pero también tiene algunos desarrollos más sistemáticos de temas que está investigando. En su *Exposición al De Trinitate de Boecio* estudia una serie de cuestiones acerca del conocimiento humano para averiguar hasta qué punto es capaz de conocer las cosas divinas. En la cuestiones 5 y 6 analiza las diferentes ciencias especulativas y los métodos propios de cada una. En este punto, Santo Tomás sigue la misma doctrina de Boecio, de quien toma esta división de las ciencias.

> "Tres son las partes especulativas: la filosofía natural se ocupa de cosas con movimiento, no abstractas y no separables, pues considera las formas de los cuerpos inmersas en la materia, que no pueden separarse realmente de ellos. Estos cuerpos están en movimiento -por ejemplo: la tierra es atraída hacia abajo; el fuego, hacia arriba-, pues la forma unida a la materia posee movimiento. La matemática considera los objetos sin movimiento y no abstractos, pues especula sobre las formas de los cuerpos prescindiendo de la materia y, por tanto, del movimiento. Estas formas, como existen en materia, no pueden separarse de los

[60] Ver el apartado 2.1 sobre el hábito abstractivo.

cuerpos. La teología considera realidades sin movimiento, abstraídas y separables, pues la substancia de Dios carece de materia y movimiento"[61].

Lo primero que afirma es que hay tres tipos de ciencias especulativas: la filosofía natural o la física, las matemáticas y la teología o metafísica en cuanto se refiere a lo primero en el ser. Aquí, el criterio de distinción de las ciencias es el tipo de realidad estudiada: para la filosofía natural, el objeto tiene movimiento y es material; para las matemáticas, el objeto es inmaterial y sin movimiento pero está ligado a los cuerpos; para la teología, el objeto es inmaterial y no ligado a ningún cuerpo. Vemos, por tanto, que el criterio para distinguir los actos de conocimiento es el objeto[62] pero en tanto que es real[63]. Para Santo Tomás, la distinción de los actos de conocer lo marca la realidad. Esta es una diferencia importante con respecto a la teoría del conocimiento que propongo donde el estatuto de los objetos conocidos es siempre mental.

Para el conocimiento de estas ciencias o tipos de objetos, Santo Tomás propone unas determinadas operaciones que toma de Aristóteles:

> "Para entender esta cuestión conviene saber de qué modos el entendimiento, por medio de su operación, puede abstraer. Como demuestra el Filósofo en el *De anima*, el entendimiento realiza dos operaciones: una que se llama «inteligencia de lo indivisible», por la que se conoce lo que cada cosa es; y otra, que compone y divide, formando una enunciación afirmativa o negativa. Estas dos operaciones responden a otras tantas realidades en las cosas.
>
> La primera operación mira a la naturaleza misma de la cosa, según la cual la cosa entendida tiene un determinado grado entre los entes, ya sea una cosa completa, como lo es el todo, ya sea incompleta, como una parte o un accidente.

[61] Sto. Tomás, *De Trinitate*, C. 2, p. 189. El texto es de Boecio, recogido por Santo Tomás quien lo acepta plenamente como se comprueba en la cuestión 5 que expone a continuación.

[62] Santo Tomás, en los textos del proemio del Capítulo 2, no utiliza el término *obiectum*, donde la traducción pone objeto, sino, a veces, *res*, y otras muchas, pronombres como *quibus*, *his*, etc., e incluso el término *forma*. Cfr. Santo Tomás, *Corpus Thomisticum*, *De trinitate*, Pars 3, Prooemium.

[63] Santo Tomás llega a decir que las ciencias se dividen según sus objetos especulables. "Y por esta razón, las ciencias especulativas se han de dividir por las diferencias de sus objetos especulables en cuanto especulables". Sto. Tomás, *De Trinitate*, 5, 1, co, 198. Esto lo rectifico diciendo que son los actos cognoscitivos los que se distinguen por sus objetos pensados. Señalamos que en el texto se puede advertir el carácter mental de los objetos conocidos. Respecto al término 'objeto', no aparece en el texto latino del *Corpus Thomisticum*, pero en ese mismo párrafo es usado por Santo Tomás, al menos, tres veces. Más adelante, Santo Tomás dice: "Por lo tanto, las ciencias especulativas se distinguen según el grado de separación de la materia y del movimiento". Sto. Tomás, *De Trinitate*, 5, 1, co, 199. La separación de la materia y el movimiento se convierte en el criterio discriminador de los objetos conocidos, mientras que en mi caso es lo conocido como tal, el objeto, el que determina la distinción de los actos de conocer.

La segunda operación mira al ser mismo (*ipsum esse*) de la cosa, el cual o bien resulta de la agrupación de los principios de la cosa, en el caso de las compuestas, o bien acompaña a la misma naturaleza simple de la cosa, en el caso de las substancias simples"[64].

De partida, Santo Tomás reconoce dos operaciones con las que conocemos la realidad. La primera operación es la 'inteligencia de lo indivisible' con la que se conoce la naturaleza de las cosas, lo cual incluye el todo, una parte del todo o un accidente. La segunda operación que nombra como la 'que compone y divide', mira al 'mismo ser' de las cosas a las cuales acompaña siempre que sean reales. De aquí, ya se puede entrever que la segunda operación es la que se va a corresponder a la metafísica.

Santo Tomás renombra estas operaciones según el modo en el que funcionan: "El entendimiento distingue una cosa de otra de un modo diverso, según las distintas operaciones; ya que, según la operación que compone y divide, distinguen una cosa de otra precisamente porque conoce que la una existe sin la otra. Pero en la operación que comprende lo que cada cosa es, distingue una realidad de otra cuando entiende qué es esto, sin considerar nada de alguna otra realidad, ya esté unida, ya separada. De ahí que esta distinción no reciba propiamente el nombre de separación, sino sólo la primera. Esta distinción se llama propiamente abstracción, pero sólo cuando aquellas cosas, de las cuales la una se entiende sin la otra, se dan simultáneamente en la realidad"[65]. La primera operación separa lo que está unido en la realidad y reconoce su existencia independientemente de aquello a lo que está unido. Por ello recibe el nombre de separación. La segunda operación entiende lo que una cosa es, es decir, su naturaleza y, por ello, recibe el nombre de abstracción.

Pero con estas dos operaciones solo podríamos considerar dos ciencias en vez de las tres que se proponen. Santo Tomás, además de estas dos operaciones, distingue, dentro de la abstracción, dos modos diferentes: "Como, propiamente hablando, no pueden haber abstracción más que de aquellas cosas que están unidas en la realidad, según los modos de unión ya mencionados (la unión del todo con la parte, y de la forma con la materia), habrá dos tipos de abstracción: una por la que la forma se abstrae de la materia, y otra por la que el todo se abstrae de sus partes"[66]. La abstracción se ejerce según los modos en los cuales están unidas esas realidades separables. La unión puede ser según la materia y la forma y, también, según las partes y el todo. Un poco después, Santo Tomás desarrolla con más amplitud estos dos modos de abstraer:

[64] Sto. Tomás, *De Trinitate*, 5, 3, co, 216-217.
[65] Sto. Tomás, *De Trinitate*, 5, 3, co, 218-219.
[66] Sto. Tomás, *De Trinitate*, 5, 3, co, 219.

"Se dan, pues, dos abstracciones en el entendimiento: una que corresponde a la unión de la forma y la materia, o del accidente y el sujeto; ésta es la abstracción de la forma de la materia sensible. La otra, que corresponde a la unión del todo y la parte, es la abstracción del universal a partir del particular, y se llama abstracción del todo: en él se considera absolutamente una naturaleza según su noción esencial, sin todas las partes que no pertenecen a la especie, sino que son accidentales. Sin embargo, no existen las abstracciones contrarias a éstas, por medio de las cuales la parte se abstraería del todo, o la materia de la forma, ya que la parte, o bien no puede ser abstraída del todo por el entendimiento, si es una parte de la materia en cuya definición se incluye el todo; o bien puede existir sin el todo, si es una parte de la especie, como la línea puede existir sin el triángulo, o la letra sin la sílaba, o el elemento químico sin el compuesto. En aquellas realidades que pueden existir separadas, se da más bien una separación que una abstracción"[67].

El primer modo de abstracción es el que se corresponde con la forma y la materia y que, por este motivo, vamos a llamar formal. Esta abstracción también se corresponde con el sujeto y con el accidente. La segunda abstracción, que voy a denominar total, es la que tiene lugar cuando conocemos, de una parte, el todo. Santo Tomás añade que no hay abstracciones inversas, por ejemplo, que no se puede abstraer una parte del todo. Para Santo Tomás, no caben más modos de abstracción porque existen tantos modos como tipos de unión hay en la naturaleza: "Como, propiamente hablando, no pueden haber abstracción más que de aquellas cosas que están unidas en la realidad, según los modos de unión ya mencionados (la unión del todo con la parte, y de la forma con la materia), habrá dos tipos de abstracción: una por la que la forma se abstrae de la materia, y otra por la que el todo se abstrae de sus partes"[68].

De todo esto que hemos visto, Santo Tomás concluye:

"En conclusión, en la operación del entendimiento hay que hacer una triple distinción:

- Una, según la operación que compone y divide, que se llama propiamente separación (*separatio*), y que corresponde a la ciencia divina o metafísica.

- Otra, según la operación que forma los conceptos (*quiditates*) de las cosas, que es la abstracción (*abstractio*) de la forma de la materia sensible; ésta corresponde a la matemática.

- Y la tercera, también según la abstracción (*abstractio*), abstrae el universal del particular; ésta corresponde también a la física, y es común a todas las

[67] Sto. Tomás, *De Trinitate*, 5, 3, co, 220-221.
[68] Sto. Tomás, *De Trinitate*, 5, 3, co, 219.

ciencias, ya que en toda ciencia se prescinde de lo que es accidental (*per accidens*), y se considera lo que es esencial (*per se*)"[69].

Por tanto, Santo Tomás considera tres operaciones de conocer que se corresponden con las tres ciencias especulativas: la separación es la operación propia de la metafísica o ciencia divina; la abstracción formal es la operación de la matemática y la abstracción total es la operación de la física. Veamos con más detalle cada una de estas operaciones.

Comencemos por la separación que es la operación metafísica. Según Santo Tomás, las ciencias se conocen por sus principios[70]. En la metafísica, estos principios tienen que ser muy perfectos. "Como se demuestra en la *Metaphysica*, lo que es principio de ser para todos los entes, debe ser máximamente ente. Por eso, tales principios deben ser perfectísimos y, por tanto, deben ser máximamente acto, sin nada o casi nada de potencia, ya que el acto es anterior y más perfecto que la potencia, como se demuestra en la *Metaphysica*. Por lo tanto, esos principios tienen que existir sin materia, que está en potencia, y sin movimiento, que es acto del existente en potencia. Y esas son las cosas divinas, pues, como se dicen en la *Metaphysica*, «si hay algo divino, existirá en una naturaleza totalmente inmaterial e inmóvil»"[71]. Lo más perfecto es lo máximamente acto y lo que apenas tiene potencia, y Santo Tomás añade que la naturaleza divina es inmaterial e inmóvil.

Hablando de las realidades consideradas por la teología o la ciencia divina, también dice:

"Ambas versan sobre realidades que -en cuanto al ser- están separadas de la materia y del movimiento, pero de modo diverso. Algo puede estar separado -en cuanto al ser- de la materia y del movimiento de dos modos distintos: de una manera, cuando pertenece a la esencia de la cosa, que se llama separada, el no poder existir de ningún modo en materia y con movimiento; en este sentido se dice que Dios y los ángeles están separados de la materia y del movimiento. De otra manera, cuando no pertenece a la esencia de la cosa el existir con materia y movimiento, aunque algunas veces se den en materia y con movimiento. De este segundo modo, están separados de la materia y del movimiento el ente, la substancia, la potencia y el acto; ya que no dependen en su ser de la materia y del movimiento, como dependían los objetos matemáticos, que nunca pueden existir sin materia, aunque puedan entenderse sin la materia sensible"[72].

[69] Sto. Tomás, *De Trinitate*, 5, 3, co, 221-222. Los términos latinos *separatio* y *abstractio* han sido añadidos por mí, tomados del *Corpus Thomisticum*.
[70] Cfr. Sto. Tomás, *De Trinitate*, 5, 4, co, 229.
[71] Sto. Tomás, *De Trinitate*, 5, 4, co, 230.
[72] Sto. Tomás, *De Trinitate*, 5, 4, co, 232.

La cuestión clave en la consideración metafísica de la realidad es la separación, tanto de las sustancias inmateriales como de las realidades que pueden estar unidas a la materia. "En conclusión, la teología filosófica tiene como objeto lo separado conforme al segundo modo y estudia lo separado según el primer modo"[73]. De aquí que, como decía Santo Tomás en el texto conclusivo sobre las operaciones de conocer, la operación de la 'composición y de la división', le conviene con más propiedad el nombre de 'separación'. Esta operación de la separación es posteriormente relacionada por el propio Santo Tomás con la negación. "Por estas razones, no se puede decir que tengamos un conocimiento confuso de las substancias inmateriales por medio del género o de los accidentes exteriores, sino que, en lugar del conocimiento del género, tenemos un conocimiento por negación: así sabemos, por ejemplo, que estas substancias son inmateriales, que no tienen figura, etc. Y cuantas más negaciones conozcamos de ellas menos confuso será su conocimiento, porque mediante las negaciones sucesivas se contrae y determina la negación anterior, igual que el género remoto por las diferencias"[74]. Esta relación de la negación y de la separación es explícitamente identificada en un texto de sus correcciones autógrafas: "La primera es según la operación del intelecto por la que compone y divide. De este modo, que el intelecto abstraiga no es más que esto: que esto no está en esto"[75].

Comprobamos que en Santo Tomás hay un uso metafísico de la negación. Este uso de la negación está en continuidad con la teología negativa del Pseudo Dionisio, quien es citado en numerosas ocasiones en el *De Trinitate*[76]. El resultado positivo de esta negación es, entre otros, que 'Dios es inmaterial e inmóvil', aunque no sea aplicado exclusivamente a las realidades inmateriales. Respecto a la sustancia, Santo Tomás dice: "Pero la substancia, que es la materia inteligible de la cantidad, puede darse sin ella. De ahí que considerar la substancia sin la cantidad pertenece más al orden de la separación que al de la abstracción"[77]. Desde este texto, parece que la consideración de la sustancia al margen de la cantidad (accidentes) es más propio de la metafísica que de otra ciencia. Por mi parte, no creo que sea correcto este uso de la negación en la metafísica que, desde luego, no pretende dar lugar a objetos generales. La metafísica tiene su propio método que da lugar a descripciones positivas, incluso, refiriéndose a Dios.

Respecto a la abstracción formal, ya he dicho que se trata de la operación cognoscitiva que le corresponde a la matemática. De esta operación ya han salido dos

[73] Sto. Tomás, *De Trinitate*, 5, 4, co, 232.
[74] Sto. Tomás, *De Trinitate*, 6, 4, co, 262.
[75] Sto. Tomás, *De Trinitate*, Apéndice, 5, 3, co, 277.
[76] Cfr. Sto. Tomás, *De Trinitate*, Exposición del Proemio, 4, 65; 1, 1, arg 5, 71; 1, 2, co, 81; 1, 3, ad 4, 83; 2, 3, ad 5, 117; 2, 4, sc 2, 120, entre otros.
[77] Sto. Tomás, *De Trinitate*, 5, 3, co, 221.

rasgos que conviene no olvidar: por una parte, es la operación que 'forma las quididades de las cosas'[78], es decir, de alguna manera tiene que ver con la esencia o, al menos, con la quididad. Por otro lado, se corresponde con la unión del accidente y el sujeto. Estos dos aspectos no encajan juntos muy bien desde el planteamiento que propongo en esta obra, donde la esencia corre por el lado de la generalización y los accidentes por el de la vía racional. Respecto a la relación con los accidentes, Santo Tomás dice de la forma que se abstrae de la materia: "Más bien se está hablando de esa forma accidental, como la cantidad y la figura, de la cual ciertamente el intelecto no puede abstraer la materia sensible, ya que las cualidades sensibles no pueden entenderse sin concebir previamente la cantidad, como es evidente en el caso de la superficie y el color; ni tampoco puede concebirse que algo está dotado de movimiento, si se concibe sin cantidad"[79]. O este otro, "El matemático, en efecto, no considera el cuerpo, que pertenece al género de la substancia, en cuanto compuesto de materia y forma, sino en cuanto pertenece al género de la cantidad y está constituido por tres dimensiones; y por eso, se relaciona con el cuerpo -que pertenece al género de la substancia y que tiene como parte la materia física- como el accidente con el sujeto"[80]. Parece claro el carácter accidental de la cantidad que está en la base de la matemática, y Santo Tomás insiste en el carácter material de la matemática: "(...), como dependían los objetos matemáticos, que nunca pueden existir sin materia, aunque puedan entenderse sin la materia sensible"[81]. Otro texto donde expresa este carácter accidental: "No hay inconveniente en que un accidente inhiera siempre en su sujeto; como, por ejemplo, la figura en el cielo, ya que es imposible que el cuerpo celeste exista sin su figura. En efecto, la figura y todos los demás accidentes se derivan de la substancia como de su causa, y por eso, el sujeto se relaciona con los accidentes no sólo como potencia pasiva, sino también, en cierto modo, como potencia activa. Por esta razón, algunos accidentes permanecen siempre en sus sujetos naturalmente". En este caso, se trata de la figura, como accidente, la cual sitúo más en la cualidad que en la cantidad. Pero este carácter accidental de la abstracción, no le impide a Santo Tomás, conectarlo con lo esencial: "En efecto, las demostraciones matemáticas, puesto que sólo demuestran por la causa formal, únicamente tienen en cuenta lo que pertenece a la esencia de la cosa; de tal modo que no se demuestra algo de una cosa a partir de otra, sino sólo por la propia definición de aquella cosa. Y aunque se demuestre algo del círculo a partir del triángulo, o al revés, esto no se hace sino, en virtud de que en el círculo está potencialmente contenido el triángulo y viceversa"[82]. En este caso, la causa formal, en vez de

[78] Ver Sto. Tomás, *De Trinitate*, 5, 3, co, 222, texto de la nota 69.
[79] Sto. Tomás, *De Trinitate*, 5, 3, co, 221.
[80] Sto. Tomás, *De Trinitate*, 5, 3, ad 2, 223.
[81] Sto. Tomás, *De Trinitate*, 5, 4, co, 232.
[82] Sto. Tomás, *De Trinitate*, 6, 1, co, 243.

conectar con los accidentes, lo hace con la esencia y con la definición que está en la base de las demostraciones. Aquí, Santo Tomás trae a consideración las realidades del círculo y del triángulo, las cuales son objetos más propios de la imaginación.

En la matemática hay, desde mi punto de vista, alguna dificultad con lo que Santo Tomás propone. Para empezar, Santo Tomás liga los objetos matemáticos con los cuerpos sensibles. Desde la teoría del conocimiento que defiendo, en las matemáticas hemos de distinguir la geometría y la aritmética. La aritmética se basa en el número que, como ya he comentado en Plotino[83], es una operación dependiente de la generalización, pero que requiere de la vía racional, en concreto del concepto. Por otro lado, la geometría, que era la parte más avanzada de la matemática en tiempos de Santo Tomás, se basa en la imaginación. Las nociones de círculo, triángulo, etc., se apoyan en la imaginación aunque se requiera un conocimiento sensible externo que permita el desarrollo de la imaginación hasta que pueda ser capaz de generarlas sin necesidad de imágenes externas[84]. Por tanto, pienso que la imaginación (la geometría) no está conectada necesariamente a los cuerpos (imágenes sensibles externas) en cuanto que es posible una actividad autónoma de la imaginación en la que se basa, precisamente, la ciencia de la geometría. Santo Tomás, sin embargo, no liga la abstracción formal a la matemática solo por la geometría sino también por la aritmética[85]: "El matemático, en efecto, no considera el cuerpo, que pertenece al género de la substancia, en cuanto compuesto de materia y forma, sino en cuanto pertenece al género de la cantidad y está constituido por tres dimensiones; y por eso, se relaciona con el cuerpo -que pertenece al género de la substancia y que tiene como parte la materia física- como el accidente con el sujeto"[86]. Para Santo Tomás, el conocimiento de los accidentes, los

[83] Cfr. Capítulo 3, apartado 3.2.

[84] Santo Tomás reconoce este uso más activo de la imaginación: "En cambio, los conocimientos propios de la matemática, como la línea, la figura, el número, etc. son objeto de los sentidos y están sometidos a la imaginación". Sto. Tomás, *De Trinitate*, 6, 1, co, 246. Este sometimiento, en su caso, es parcial porque la consideración de estos objetos está unida a los cuerpos exteriores.

[85] He observado que, en Santo Tomás, hay una cierta confusión de la geometría con la aritmética: "Por todo eso, aun abstraída la cantidad de la materia sensible, el intelecto la puede imaginar en su diversidad numérica dentro de la misma especie; por ejemplo, muchos triángulos equiláteros y muchas líneas rectas iguales". Sto. Tomás, *De Trinitate*, 5, 3, ad 3, 223. Mientras que la cantidad hace referencia al número y a la aritmética, los triángulos y las líneas se refieren a la geometría y a la imaginación. O este otro texto: "- las puramente matemáticas, que estudian las cantidades de modo absoluto. Como, por ejemplo, la geometría, que estudia la magnitud; y la aritmética, el número; (...)". Sto. Tomás, *De Trinitate*, 5, 3, ad 6, 225. La magnitud es también parte de la aritmética. Cabe hablar de magnitud en geometría pero solo a nivel de igualdad o desigualdad; toda magnitud numérica requiere del número. Con Descartes, se empieza a conectar la geometría con la aritmética.

[86] Sto. Tomás, *De Trinitate*, 5, 3, ad 2, 223.

cuales son una parte del sujeto, se da en la abstracción formal, y la cantidad, entre ellos, es la base de la matemática.

Por último está la abstracción total que se corresponde con la física. Esta operación, como ya hemos visto, se caracteriza por 'abstraer el universal del particular, prescindir de lo accidental y considerar lo esencial'[87]. La consideración de lo accidental distingue claramente la abstracción total de la abstracción formal pero, en lo que se refiere a la esencia, las dos operaciones tienen cierta relación, aunque parece que la abstracción total tenga una mayor conexión. Santo Tomás comenta acerca de esta relación: "La forma puede abstraerse de la materia cuando la noción de su esencia no depende de tal materia"[88]. La abstracción formal conoce aquello que está unido a la materia pero que, sin embargo, no forma parte de la esencia. Podemos decir que la conexión de la abstracción formal con la esencia es ligera, puesto que la materia en la que inhiere no participa de la esencia. Por ejemplo, no podemos decir que la figura de un gato forme parte de la esencia de gato. Esta relación con la esencia queda también reflejada en este otro texto: "Pero el dedo, el pie, la mano y otras partes semejantes, no se incluyen en la noción de hombre; por tanto, la noción esencial de hombre no depende de ellos, y puede sin ellos entenderse: tenga pies o no, habrá hombre, mientras se de la unión del alma racional y del cuerpo constituido por los elementos propios de esa composición que la forma humana requiere"[89] y, poco después, añade: "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"[90]. Creo que podemos afirmar que la abstracción formal tiene que ver con la esencia de los individuos, mientras que la abstracción total se refiere a la esencia de la especie o del género. Con todo lo que llevamos dicho, pienso que la abstracción total de Santo Tomás se corresponde, mayormente, con la generalización que propongo. Esto me choca, de primeras, porque es la operación que designa para la física y, según mis presupuestos, la generalización no es la operación más acorde con la física cuando esta es entendida como una física causal, no matemática, que Santo Tomás considera como una ciencia intermedia en esta misma obra[91]. Otro punto acerca de la abstracción total es el método de la física, el cual es la razón[92]. El método de una ciencia es racional por tres motivos: "*Primero*,

[87] Cfr. Sto. Tomás, *De Trinitate*, 5, 3, co, 222, texto de la nota 69.
[88] Sto. Tomás, *De Trinitate*, 5, 3, co, 219.
[89] Sto. Tomás, *De Trinitate*, 5, 3, co, 220.
[90] Sto. Tomás, *De Trinitate*, 5, 3, co, 220.
[91] Cfr. Sto. Tomás, *De Trinitate*, 5, 3, ad 5-8, 224-226.
[92] "Por lo que se acaba de exponer, se entiende que el método racional se atribuye a las ciencias naturales, no porque sólo les convenga a ellas, sino porque les corresponde principalmente". Sto. Tomás, *De Trinitate*, 6, 1, co primera cuestión, 244.

por los principios en que se basa, es decir, cuando se demuestra algo a partir de concepciones de la razón como los géneros, las especies, los opuestos y las intenciones que estudian los lógicos"[93]. Según este razonamiento, el método racional es propio de la lógica, como afirma más tarde: "En lógica estos dos modos de investigar se denominan proceso racional. Y como dice el Comentador en la *Physica*, la lógica, también llamada ciencia racional, utiliza estos modos en las ciencias demostrativas"[94]. Por los motivos primero y segundo, el método racional es el que conviene a la lógica[95]. El tercer motivo es el que permite afirmar que la razón es el método propio de la física. "*Tercero*, un proceso es racional en función de la potencia racional, es decir, en cuanto que sigue el modo propio de conocer del alma racional; en este sentido, el proceso racional es propio de la ciencia natural"[96]. La razón que soporta esta afirmación es que la física va pasando de una cosa a otra. "2) Porque es propio de la razón pasar de una cosa a otra. Esto sucede sobre todo en la ciencia natural, en la que se pasa del conocimiento de una cosa al conocimiento de otra; como, por ejemplo, del efecto a la causa"[97]. En el otro lado está la matemática que procede en sus demostraciones al interno de la esencia de una sola cosa[98]. Desde el método racional, también detecto un cierto peso de la generalización sobre la física que procede de la posición previa de la lógica respecto de la física aunque, con más precisión, esta influencia de la generalización alcanza a todas las ciencias ya que es el método de todas ellas.

Otro punto sobre la abstracción total es su referencia respecto al movimiento. En el artículo 2 de la cuestión 5, Santo Tomás se pregunta si el objeto de la filosofía natural es el ente móvil y material[99]. Por una parte es consciente del carácter puramente mental de la ciencia. "Las nociones consideradas por las ciencias que tratan de las cosas, son estudiadas como si no estuvieran afectadas del movimiento. Y, por lo tanto, se debe prescindir también de todo aquello por lo que compete el movimiento al ente

[93] Sto. Tomás, *De Trinitate*, 6, 1, co primera cuestión, 241.
[94] Sto. Tomás, *De Trinitate*, 6, 1, co primera cuestión, 242.
[95] Es más, por el primer motivo, el método racional no es solo propio de la lógica, sino también de la metafísica. Cfr. Sto. Tomás, *De Trinitate*, 6, 1, co primera cuestión, 241-242. También podemos añadir que, para Santo Tomás, la lógica es la ciencia base de todas las demás ciencias: "Por esta razón, la primera ciencia que se debe estudiar es la lógica, pero no porque sea la más fácil, pues reviste la máxima dificultad, ya que trata de las segundas intenciones; sino porque las demás ciencias dependen de ella, en cuanto que enseña el método de todas las demás; y hay que aprender antes el método de la ciencia que la ciencia misma, como se afirma en la *Metaphysica*". Sto. Tomás, *De Trinitate*, 6, 1, ad 3 segunda cuestión, 247.
[96] Sto. Tomás, *De Trinitate*, 6, 1, co primera cuestión, 243.
[97] Sto. Tomás, *De Trinitate*, 6, 1, co primera cuestión, 243.
[98] Cfr. Sto. Tomás, *De Trinitate*, 6, 1, co primera cuestión, 243.
[99] Cfr. Sto. Tomás, *De Trinitate*, 5, 2, 207.

móvil"[100]. La pregunta inmediata es cómo puede la filosofía natural, como ciencia, tener como objeto el ente móvil. Esto lo resuelve Santo Tomás por medio de la comparación. "Las nociones así abstraídas se pueden considerar de dos maneras: en sí mismas, y entonces se prescinde de la materia individual y del movimiento; de este modo no tienen más ser que el que poseen en el entendimiento. Por otra parte, también se pueden considerar comparándolas con las cosas de las que son nociones, las cuales existen, ciertamente con materia y movimiento. De este modo, son los principios del conocimiento de tales cosas, ya que todo ente se conoce por su forma"[101]. En este texto se puede ver que Santo Tomás resuelve la heterogeneidad de las nociones de la ciencia y del movimiento físico real de los entes a través de la comparación. Esta comparación es un asomarse del pensamiento a lo exterior físico (no mental), con lo que no se mezcla, pero lo cual conoce. No nos detenemos más en este aspecto de la filosofía de Santo Tomás que es recogido por Murillo para mostrar el carácter real de la filosofía tomista[102].

Con lo visto hasta ahora podría parecer que ya hemos tratado suficientemente las operaciones de conocer, al menos, desde la perspectiva del *De Trinitate* pero, sin embargo, hay una última cuestión que también ha merecido nuestra atención, la cual es, concretamente, el juicio. La cuestión se inicia debatiendo la inutilidad de la imaginación en la metafísica[103]. Santo Tomás, en su respuesta, introduce una interesante distinción: "En todo conocimiento hay que considerar dos cosas: el principio y el término. El principio está en la aprehensión, y el término en el juicio; pues en él, efectivamente, el conocimiento llega a su perfección última"[104]. Este es un giro, para mí inesperado, porque es un asunto de gran trascendencia que aparece una vez que ya ha resuelto las operaciones de las ciencias y queda, como tal, un tanto oculto. ¿Es el juicio una operación cognoscitiva en Santo Tomás? Parece que sí puesto que es con lo que el conocimiento llega a su perfección pero, entonces, ¿por qué no lo expone al principio cuando presenta las operaciones del conocimiento? Es una pregunta difícil de resolver[105]. En cualquier caso, lo importante en la respuesta es que el conocimiento tiene un principio y un término. El principio del conocimiento es la sensibilidad.

[100] Sto. Tomás, *De Trinitate*, 5, 2, co, 211.
[101] Sto. Tomás, *De Trinitate*, 5, 2, co, 211.
[102] Cfr. Murillo, J. I., *Operación, hábito y reflexión*, EUNSA, Pamplona 1998, especialmente el capítulo 2. En adelante, Murillo, *Operación, hábito y reflexión*.
[103] Cfr. Sto. Tomás, *De Trinitate*, 6, 2, 251.
[104] Sto. Tomás, *De Trinitate*, 6, 2, co, 254.
[105] Mi parecer es que ya lo tenía previamente pensado y se puede encontrar un rastro en las cuestiones anteriores aunque, tal vez, no lo tuviera totalmente madurado. Por otra parte, es evidente que esta operación, el juicio, rompe con las tres operaciones con las que se conocen las ciencias, núcleo del *De Trinitate*, razón por la que puede ser comprendida como una operación complementaria a las otras.

"Todo nuestro conocimiento se inicia en los sentidos, porque a partir de la aprehensión sensible se origina la de la imaginación, que según demuestra el Filósofo es «un movimiento que se hace a partir de los sentidos», a su vez, a partir del fantasma se origina en nosotros la aprehensión intelectual, puesto que, como se prueba en el *De anima*, las imágenes son como objetos del alma intelectual"[106]. Aunque este inicio es sensible, implica el conocimiento intelectual que le sigue a través de las operaciones que hemos presentado anteriormente. Este inicio sensible tiene lugar, incluso, en el conocimiento de Dios. "Dionisio, en el *De divinis nominibus*, afirma que éstos son los modos de conocer las realidades divinas a partir de lo sensible"[107]. El asunto es, entonces, ¿cómo se puede conocer a Dios por medio de los sentidos cuando Dios es inmaterial? Esto lo resuelve Santo Tomás con el término del conocimiento. "Por tanto, al estudiar las realidades divinas, podemos utilizar los sentidos y la imaginación como principios de nuestro conocimiento, pero no como término, de manera que juzgásemos que las realidades divinas son como las que aprehenden los sentidos o la imaginación"[108]. Aunque el principio del conocimiento sea necesariamente sensible, el término del mismo no tiene por qué ser sensible, como es el caso de las realidades divinas. De hecho, es el término, lo que marca la heterogeneidad del conocimiento de la realidad. "Sin embargo, el término del conocimiento no es siempre uniforme: a veces está en los sentidos, a veces en la imaginación, y a veces sólo en el entendimiento"[109]. De esta manera, "Y por tanto, como se demuestra en el *De caelo et mundo*, el conocimiento de la ciencia natural debe terminar en los sentidos, es decir, tenemos que juzgar sobre las cosas naturales tal como nos las presentan los sentidos; (...)". Vemos que el término de la ciencia natural es la sensibilidad externa y quien descuida el conocimiento sensible, se equivoca en esta ciencia. Otra cosa es lo que pasa en la matemática: "Hay otras realidades, en cambio, cuyo juicio no depende de lo que se percibe por los sentidos, pues aunque existan en materia sensible, en su definición se prescinde de ella. El mejor juicio que puede hacerse de cualquier cosa es el que se basa en la noción expresada por la definición. Pero en la noción definida no se hace abstracción de toda materia, sino sólo de la sensible, y además, incluso prescindiendo de las condiciones sensibles, permanece todavía algo imaginable; por tanto, es necesario que en tales realidades el juicio se formule según lo que muestra la imaginación: esto es lo que sucede en la matemática"[110]. La matemática es la ciencia cuyo conocimiento acaba en la imaginación, es decir, un sentido interno. Por último están las realidades que son superiores a la materia. "Además, hay otras realidades que superan

[106] Sto. Tomás, *De Trinitate*, 6, 2, co, 254.
[107] Sto. Tomás, *De Trinitate*, 6, 2, co, 256.
[108] Sto. Tomás, *De Trinitate*, 6, 2, co, 256.
[109] Sto. Tomás, *De Trinitate*, 6, 2, co, 254.
[110] Sto. Tomás, *De Trinitate*, 6, 2, co, 255.

no solo lo que cae bajo los sentidos, sino también lo que cae bajo la imaginación, como aquellas que no dependen de ningún modo de la materia: ni según el ser ni según la razón; y por esto, los juicios acerca de ellas no deben terminar en la imaginación ni en el sentido"[111]. Vemos que, efectivamente, el conocimiento metafísico es el que no acaba en los sentidos ni en la imaginación. Santo Tomás, describe este último término de forma negativa, pero ¿sobre qué finaliza? En principio solo nos queda el intelecto, aunque es difícil precisar cómo pueda ser esta terminación.

Por tanto, en Santo Tomás, hay otra operación, el juicio, que funciona en un triple modo dependiendo de la operación intelectual desde la que se comience. Esta operación explicaría la composición de las proposiciones. De estas proposiciones solo he encontrado un ejemplo en el *De Trinitate*: "Por tanto, es preciso que en esta ciencia el conocimiento judicativo termine en la imaginación, y no en los sentidos, pues el juicio matemático supera la aprehensión sensible. De ahí que no sea lo mismo un juicio sobre la línea matemática que el que se hace sobre una línea sensible; así por ejemplo, el juicio «la línea recta toca a la esfera sólo en un punto», conviene a la línea recta separada de la materia y no a la línea que se encuentra en ella, como se dice en el *De anima*"[112]. Para mí, esta composición imaginativa es próxima al juicio, aunque no se corresponde con el juicio de la vía racional. Mi diferencia con Santo Tomás, en este punto, es que solo admito una modalidad del juicio, no la triple modalidad. Esta concepción del juicio en Santo Tomás, más que con el juicio, tiene que ver con las compensaciones, noción que desarrollaremos en Ockham en el capítulo 5. En Santo Tomás, el juicio, por su carácter terminativo, también puede ser considerado como un complemento necesario de las abstracciones y de la separación. En este caso no sería reconocido como una nueva operación del conocimiento, sino como una segunda fase dentro del acto cognoscitivo. También señalo que el juicio, tal como lo acabo de exponer, no es la operación metafísica de la separación, composición y división, como sugiere en una nota el traductor del *De Trinitate*[113].

4.3 El ser

En Santo Tomás, el tema del ser tiene su peculiar desarrollo que lo distingue de Aristóteles. Se trata del acto de ser. Aristóteles no niega el ser pero su planteamiento metafísico se detiene en la sustancia sin hacer incidencia en el ser. Santo Tomás continúa el tema de la sustancia para distinguir más específicamente el acto de ser. Por ejemplo, "Lo primero que entra en la concepción del entendimiento es el ser, porque algo es cognoscible en cuanto que está en acto, como se dice en el IX *Metaphys*. Por

[111] Sto. Tomás, *De Trinitate*, 6, 2, co, 255.
[112] Sto. Tomás, *De Trinitate*, 6, 2, co, 255.
[113] Cfr. Sto. Tomás, *De Trinitate*, 5, 3, co, 216, nota 497.

eso el ser es el objeto propio del entendimiento y así es lo primero inteligible, como el sonido es lo primero audible. Así, pues, conceptualmente el ser es anterior al bien"[114]. O este otro: "La división la entendemos primariamente como negación del ser, pues lo *primero* que concebimos es el ser. *Después* distinguimos un ser de otro ser y, así, en un *segundo momento*, conceptualizamos la división; *luego*, la unidad; *por último*, lo múltiple"[115]. Se tratan de afirmaciones claras en las que se acepta un conocimiento inequívoco y primero del ser (o del ente)[116]. Este planteamiento del ser queda fuera del alcance de la generalización: por una parte, la generalización no es una operación primera, sino que tiene lugar después de la abstracción y, por otra, no hay ninguna semejanza en la que uno se pueda apoyar para realizar la comparación. Polo elogia este descubrimiento como un paso de primera categoría para la metafísica.

Pero encuentro otros textos de Santo Tomás con un enfoque algo distinto:

> "Sin embargo, también es posible que el proceso racional se haga entre cosas distintas sólo según la razón, esto sucede cuando se demuestra según las causas intrínsecas, ya sea componiendo, cuando se procede de las formas más universales a las más particulares; o resolviendo, cuando el proceso es inverso, ya que lo más universal es más simple. Las realidades más universales son los aspectos comunes a todos los entes; y por tanto, el último término de los procesos resolutivos de esta vía es la consideración del ente y de lo que pertenece al ente

[114] Sto. Tomás, *S. Th. I*, 5, 3, co, 129.

[115] Sto. Tomás, *S. Th. I*, 11, 2, ad 4, 162-163. Aquí también comprobamos que para Santo Tomás la negación es la división. Esta división es la operación de la separación que hemos analizado en el anterior apartado en la que vemos nuevamente su conexión directa con el ser. Es interesante esta equiparación de negación y división porque es más habitual en Santo Tomás el término división que el de negación y sería una señal de un uso sistemático de la negación. Por otro lado, me llama la atención el carácter dialéctico de este texto.

[116] También encontramos otros textos como: "Ahora bien, como el entendimiento es una potencia, tiene también un objeto natural, mediante el cual alcanza naturalmente y por sí mismo el conocimiento. Pero hace falta que en este objeto esté comprendido todo lo que abarca el entendimiento, como en el color se incluyen todos los colores visibles. Y tal objeto no es otro que el ser. Por lo tanto, nuestro entendimiento conoce naturalmente el ser; y del mismo modo todas las otras cosas bajo la razón de ser, y en este conocimiento se funda la noción de los primeros principios, como el de que *no se puede al mismo tiempo afirmar y negar lo mismo* y otros semejantes". Sto. Tomás, *C. G. I*, II, 83, 681. O este otro: "(...) es imposible que medie alguna disposición accidental entre el alma y el cuerpo o entre cualquier forma sustancial y su materia. El porqué de esto radica en que, como la materia está en potencia para todos los actos, en un cierto orden, es necesario que lo primero que concebimos en la materia sea el acto absolutamente primero. Entre todos los actos el primero es el ser. Por eso, resulta imposible concebir que la materia sea caliente o extensa antes de que exista en acto. Pero el ser en acto lo es por la forma sustancial, que da el ser absolutamente, según dijimos (a.4)". Sto. Tomás, *S. Th. I*, 76, 6, co, 696.

en cuanto tal. Ahora bien, estas realidades -las substancias separadas y lo común a todos los entes-, son objeto de la metafísica, como ya se ha dicho. Por lo tanto, es evidente que su consideración es la más intelectual y también que proporciona principios a todas las demás ciencias, en cuanto que la consideración intelectual es principio de la racional, y por esa razón se llama filosofía primera"[117].

Para salvaguardar la extensión de la validez de los primeros principios de la metafísica a todo el resto de la realidad, Santo Tomás dice que 'las realidades más universales son los aspectos comunes a todos los entes'. Ya hemos visto como, para Santo Tomás, lo universal es lo general. Las realidades más universales son, por tanto, las más generales que se identifican con los aspectos comunes de los entes. Lo común es una unificación conforme a la semejanza. Dentro del tema del ser, se deslizan consideraciones reflexivas que comprometen el hallazgo del ser. En otro texto también encontramos: "Cualquiera que conozca una naturaleza determinada, conoce por sí los accidentes de dicha naturaleza. Ahora bien, los accidentes propios del ser en cuanto ser son *la unidad* y *la multitud*, como se prueba en el libro IV de la *Metafísica*"[118]. Tal vez el ser implique una unidad y una multiplicidad, pero estos no pueden ser accidentes del ser, ya que del ser no se predica salvo que se pueda equiparar a la sustancia. En cualquier caso, ya no podemos decir que las cuestiones de la unidad y multiplicidad sean temas estrictamente metafísicos porque aparecen en la generalización y en la abstracción que son cuestiones gnoseológicas. Si estos temas no se precisan más, es muy difícil no caer en la ambigüedad porque carecemos de criterios para distinguir en que campo estamos jugando (el metafísico o el gnoseológico).

Pero todavía encuentro más aspectos en los que se puede distinguir un uso de la generalización en el tema del ser:

> "Todavía puede sacarse otra razón de las mismas palabras de Aristóteles. En el libro segundo de los *Metafísicos* demuestra que aquellas cosas que son verdaderas en grado sumo tienen, a la vez, el ser en grado sumo. Mas en el libro IV de la misma obra prueba que hay algo verdadero en grado sumo, por el hecho de que, si vemos que entre dos cosas falsas una lo es más que la otra, será necesario que una de ellas sea más verdadera que la otra, según su aproximación a lo que es esencialmente y en sumo grado verdadero. De lo que se deduce, en última instancia, que se da *algo que es ser en sumo grado*, que llamamos Dios"[119].

Se trata de una demostración de la existencia de Dios que utiliza los grados del ser para alcanzar su objetivo. Esta graduación del ser se apoya en una generalización. Para poder decir que tenemos diferentes grados de ser primero hemos de unificarlos en algo común, en este caso el ser, para luego poder establecer la seriación. En esta

[117] Sto. Tomás, *De Trinitate*, 6, 1, co 3ª cuestión, 249-250.
[118] Sto. Tomás, *C. G. I*, I, 50, 224.
[119] Sto. Tomás, *C. G. I*, I, 13, 133.

graduación se inserta una jerarquía por la que Dios es el ser en grado sumo. Esta jerarquía, me parece, se ha introducido según un criterio externo al ser. La generalización ve semejanzas, igualdades, homogeneiza, pero no hace valoraciones ni jerarquiza los casos que dependen del objeto general.

Acabamos de ver cómo Santo Tomás utiliza la graduación en el ser para la demostración de la existencia de Dios. Sin embargo, hay otro texto en el que encontramos una posición que parece contraria:

> "El ser formal se divide en ser substancial y accidental. Pero el Ser divino no es el ser de la substancia ni tampoco del accidente, como se probó. Luego es imposible que Dios sea el ser por el que cada cosa se constituye formalmente.
>
> Las cosas no se distinguen entre sí por lo que tienen de ser, pues en esto convienen todas. Luego, si las cosas se diferencian entre sí, es preciso o que el ser tal se especifique por algunas diferencias añadidas, de modo que a la diversidad de cosas corresponda un ser específicamente diverso, o que las cosas se diferencien porque el ser se comunique a naturalezas específicamente diversas. Lo primero es imposible, porque al ente nada se le puede añadir conforme añadimos la diferencia al género, como se dijo. Luego sólo resta que las cosas se diferencien porque tienen diversas naturalezas, mediante las cuales reciben el ser diversamente"[120].

Ahora afirma que las cosas no se distinguen por el ser sino por la naturaleza asociada a ese ser. Si las cosas no se distinguen por el ser ¿de dónde proceden las diferencias que distinguen los grados del ser en la demostración de la existencia de Dios? Por el ser no. Este texto me parece más coherente que el que admite los grados del ser. La pregunta es muy simple ¿cómo se distingue un ser de otro? No tenemos notas de ningún ser para poder hacer una comparación. Lo razonable es distinguir los entes por su naturaleza que es la parte sensible de los entes.

En otro texto volvemos a encontrar la posición inicial:

> "En efecto, la perfección de cualquier cosa es proporcionada al ser de la misma: ninguna perfección le vendría, por ejemplo, al hombre por su sabiduría si no fuera sabio por ella, y así de los otros seres. Por consiguiente, en una cosa, el modo de su grado en el ser marca el modo de su perfección: porque se dice que una cosa es más o menos perfecta, según que su ser sea determinado a un modo especial de mayor o menor perfección. Si, por lo tanto, hay un ser a quien pertenezca toda la virtualidad del ser, no puede carecer de perfección alguna que exista en los demás"[121].

[120] Sto. Tomás, *C. G. I*, I, 26, 167.
[121] Sto. Tomás, *C. G. I*, I, 28, 173-174.

El ser vuelve a ser considerado desde los grados a los que se asocia la perfección[122]. ¿De qué manera podemos conocer la perfección de un ser? Me parece complicado juzgar la perfección de un ser pero es más asequible valorar la perfección de una naturaleza[123]. Con estos ejemplos, quiero mostrar la dificultad que existe para precisar la postura de Santo Tomás sobre algunos puntos: los ejemplos están tomados del mismo libro, la *Suma contra gentiles* y contienen posiciones que me parecen algo contradictorias.

Antes leímos en un texto acerca de los grados del ser: "El ser formal se divide en ser substancial y accidental"[124]. Aquí tenemos una clasificación del ser que sugiere el uso de la generalización aunque, realmente, no se refiera tanto a una clasificación del ser como de la forma:

> "Para demostrarlo, hay que tener presente que la forma sustancial se distingue de la accidental en que ésta no da el ser en absoluto, sino tal ser. Ejemplo: El calor no hace que su sujeto sea ser en absoluto, sino ser caliente.
>
> De este modo, cuando sobreviene una forma accidental, no se dice que algo es formado o generado absolutamente, sino que se habla de haber recibido tal modalidad. Igualmente, cuando la pierde, no decimos que algo se corrompa totalmente, sino hasta cierto punto. En cambio, la forma sustancial da el ser en

[122] Más textos en los que viene implicada la graduación: Sto. Tomás, *S. Th. I*, 2, 3, co, 112, donde se demuestra la existencia de Dios en base a una jerarquía (graduación) de valores. En Sto. Tomás, *Sobre el alma*, 9, co, 112, hay una jerarquización de los compuestos materiales en la que une el ser con la materia.

[123] Otro texto donde se utiliza la forma para distinguir los entes: "Pero en los actos de las formas hay una graduación. Pues la materia prima está en potencia, en primer lugar con respecto a la forma elemental. Y bajo la forma elemental se encuentra en potencia para la del cuerpo compuesto, pues éste tiene como materia los elementos. Y bajo la forma del compuesto, para el alma vegetativa, porque el alma de tal cuerpo es también un acto. Además, el alma vegetativa está en potencia para la sensitiva, y ésta para la intelectiva. Lo cual puede verse en el proceso de la generación: en la generación, lo primero en vivir es el feto, que vive la vida vegetal, después la animal y, por último, la vida humana. Y tras esta forma no hay otra posterior ni más digna en el mundo de la generación y de la corrupción. Así, pues, el último fin de la generación de todo es el alma humana, y a ella tiende la materia como a su última forma. En resumen: las cosas elementales existen para las compuestas; éstas, para los vivientes; y, entre éstos, las plantas para los animales, y éstos, para el hombre. En consecuencia, el hombre es el fin de toda la generación". Sto. Tomás, *C. G. II*, III, 22, 134. Este planteamiento me parece más coherente.

[124] Sto. Tomás, *C. G. I*, I, 26, 167. O también este otro texto: "Lo que puede ser, se dice *ser en potencia*. Lo que ya es, se dice *ser en acto*. Pero el ser es doble, a saber: el ser esencial o sustancial de la cosa, como el ser hombre -y éste es el ser en sentido absoluto-; y el otro es el ser accidental, como el ser un hombre blanco -y éste es el ser en sentido relativo". Santo Tomás *Los principios de la naturaleza*, EUNSA, Pamplona 2005, 1, 1. En adelante, Sto. Tomás, *Los principios de la naturaleza*.

absoluto. De este modo, al aparecer, hablamos de generación absoluta de un ser"[125].

Lo que realmente se distingue es la forma: en sustancial y accidental. Pero la forma está ligada al ser, ya que el ser viene dado por la forma[126]. La postura, con respecto al ser, queda más clara en este otro texto: "Se dice que existe propiamente aquello que tiene en sí mismo la existencia, como subsistiendo en su ser. Por eso, sólo las sustancias son llamadas seres en sentido propio y verdadero. El accidente, en cambio, no existe, sino que por él algo existe; y por eso se dice que es ser. Ejemplo: La blancura es ser en cuanto que por ella una cosa es blanca. Por eso se dice en VII *Metaphys.* que *el accidente más que ser es algo del ser*. Lo mismo puede decirse de todas las demás formas no subsistentes"[127]. Solo el ser sustancial es el ser en sentido propio, mientras que el ser accidental realmente no es, sino solo como 'algo' del ser. En cualquier caso, aunque aceptemos esta matización de Santo Tomás, debemos seguir manteniendo la distinción de la forma sustancial y la accidental. La razón de esta distinción, para Santo Tomás, es clara y se basa en la distinción de la generación-corrupción con el cambio accidental:

> "Toda corrupción es por separación de la forma de la materia; corrupción *simple*, por separación de la forma substancial, y corrupción parcial, por separación de la forma accidental. Porque, mientras permanece la forma, permanece también la cosa, ya que por la forma hácese la substancia recipiente propio de aquello que es ser. Pero donde no hay composición de forma y materia no puede haber separación de ambas, como tampoco corrupción. Ya se demostró que ninguna substancia intelectual está compuesta de materia y forma, luego ninguna substancia intelectual es corruptible"[128].

Al movimiento accidental le corresponde la forma accidental y la generación-corrupción a la forma sustancial. El problema es cómo unificar estas dos formas cuando una unificación es una reflexión y, por tanto, una distinción mental o lógica. Para mí, esta unificación es posible, pero a costa de perder el sentido real de la forma que, según Santo Tomás, es lo que da el ser al compuesto. También cabe no unificar y mantener una nueva composición donde el término 'forma' podría tener un sentido equívoco, pero entonces Santo Tomás debiera explicitar esta equivocidad.

[125] Sto. Tomás, *S. Th. I*, 76, 4, co, 692.
[126] "Quien da el ser da la unidad, pues la *unidad* está implicada en el *ser*. Luego, como todas las cosas reciben el ser de la forma, por la forma tendrán la unidad". Sto. Tomás, *C. G. I*, II, 58, 559. Un texto interesante en el que Santo Tomás compatibiliza el ser, la forma y la materia es Sto. Tomás, *Sobre el alma*, 6, co, pág. 72. Sobre la aportación del ser (al compuesto) como acto, ver Sto. Tomás, *S. Th. I*, 76, 7, co, 697.
[127] Sto. Tomás, *S. Th. I*, 90, 2, co, 813.
[128] Sto. Tomás, *C. G. I*, II, 55, 541-542.

Como balance respecto a la cuestión del ser, en Santo Tomás encuentro una firme advertencia del ser sin mezcla de reflexión, pero cuando quiere hacer uso del ser para una demostración o para una deducción, entonces aparecen los rasgos de la generalización. Probablemente sea algo inevitable ya que es una temática de tal dificultad que requiere utilizar todas las herramientas de las que se disponga.

4.4 La esencia

La esencia es otro tema importante para Santo Tomás en el cual se basa una importante distinción clásica en la filosofía como es la del ser-esencia. En el apartado anterior he puesto de relieve la distinción tomista del acto de ser de forma aislada. Ahora vamos a ver que su postura sobre la esencia es más compleja: "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 componen de por lo que y de lo que es, o de lo que es y de ser, como dice Boecio"[129]. 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"[130], en 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 identificaba la esencia con lo-que-es o con la quididad. Hay otro texto en el que apoya esta distinción en Avicena:

> "1. Porque un pequeño error al principio es al final grande, como afirma Aristóteles, en el primer libro *De coelo et mundo*, y el ente y la esencia son los conceptos que en primer lugar son concebidos por el entendimiento, como dice Avicena en el primer libro de su *Metaphysica*, por eso, para no errar por su ignorancia, es preciso decir, a fin de poner de manifiesto sus dificultades, qué se entiende por los términos de esencia y de ente, cómo se encuentran en las cosas, y cómo se relacionan con las intenciones lógicas, es decir, el género, la especie y la diferencia.
>
> 2. Y porque debemos recibir el conocimiento de lo simple de lo que es compuesto, y desde las cosas posteriores llegar a lo primero, para que,

[129] Sto. Tomás, *El ente y la esencia*, 4, 35, 286.
[130] Sto. Tomás, *Sobre el alma*, 6, co, 72.

comenzando por lo más fácil, sea el aprendizaje más adecuado; por ello hay que proceder de la significación del ente a la significación de la esencia."[131].

Este texto muestra que Santo Tomás distingue lo real (ser y esencia) de lo intencional lógico. De hecho, el objetivo de este tratado es hallar la conexión entre la intención lógica y el par ser-esencia[132]; esta conexión con la lógica se realiza por medio de los géneros, especies y diferencias (para mí, generalización y abstracción). En estos tres textos anteriores también quiero 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 un texto en el que Santo Tomás encuentra una razón para justificar la distinción ser-esencia:

"33. Tales substancias, por consiguiente, aunque sean sólo formas sin materia, sin embargo, no hay en ellas una simplicidad absoluta, de modo que sean acto puro, sino que tienen mezcla de potencia. Y esto es patente del modo siguiente. En efecto, todo lo que no pertenece al concepto de esencia, o de quiddidad, es lo que proviene de fuera y se compone con la esencia, porque ninguna esencia puede ser entendida sin lo que es parte suya. Ahora bien, toda esencia o quiddidad puede ser entendida sin que se entienda algo de su ser; puedo, en efecto, entender qué es el hombre o el fénix, y, sin embargo, ignorar si tiene ser en la naturaleza de las cosas. Por consiguiente, es patente que el ser es distinto de la esencia o quiddidad."[133].

Vemos que la justificación de Santo Tomás es reflexiva: la razón que da es negativa. La esencia puede ser real pero también meramente mental, por lo que la esencia debe ser distinta al ser. Aquí Santo Tomás no apela 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 varios significados:

"5. Y porque aquello por lo que la cosa se constituye en su propio género o especie es lo que se significa por medio de la definición, que indica lo que la cosa es, de ahí que el nombre de esencia haya sido cambiado por los filósofos en el término de quiddidad; y esto es lo que el Filósofo frecuentemente llama "el

[131] Sto. Tomás, *El ente y la esencia*, Proemio, 1-2, 265.

[132] "54. De este modo, por consiguiente, queda aclarado cómo es la esencia en las substancias y en los accidentes; y cómo es en las substancias compuestas y en las simples; y de qué manera en todas se encuentran las intenciones lógicas universales; exceptuado el Primer Principio, que tiene infinita simplicidad, al cual no conviene la noción de género o de especie, y, por consiguiente, ni la definición, por causa de su simplicidad; (...)". Sto. Tomás, *El ente y la esencia*, 6, 54, 296.

[133] Sto. Tomás, *El ente y la esencia*, 4, 33, 285.

ser aquello que era", esto es, aquello por lo cual una cosa ha de ser tal cosa. Se llama también forma, en cuanto por la forma se significa la certeza de cada cosa, como dice Avicena en *Metaphysica*, Esto mismo, también con otro nombre, se dice naturaleza, tomada según el primero de aquellos cuatro modos, que Boecio señala en *De persona et duabus naturis*, o sea, en cuanto se dice naturaleza de todo aquello que puede ser concebido de alguna manera por el entendimiento, pues una cosa no es inteligible si no por su definición y su esencia; y así, dice también el Filósofo, en *Metaphysica*, que toda substancia es naturaleza. Sin embargo, el nombre de naturaleza tomada de este modo parece significar la esencia de la cosa en cuanto tiene un orden a la operación propia de la cosa. Mientras que el nombre de quidditad se toma de aquello que se significa en la definición; pero se dice esencia en cuanto por ella y en ella el ente tiene ser"[134].

Relacionados con el término esencia encontramos un puñado de nociones importantes como son la de quidditad, forma, naturaleza y sustancia que, a su vez, también poseen varias definiciones. La dificultad comienza cuando se pretende relacionar la esencia con los elementos que 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. Del último texto quiero resaltar como, al final, identifica la quidditad con la esencia (conforme a los otros tres textos anteriores) pero añade que la quidditad es lo que se significa en la definición, con lo que confirma una conexión de la esencia con la lógica[135].

Poco después al último texto, Santo Tomás conecta nuevamente la esencia con la definición:

> "En efecto, es manifiesto que la sola materia no sea la esencia, porque la cosa es cognoscible por su esencia, y se ordena en género y especie, pero la materia ni es principio de conocimiento, ni por ella una cosa es asignada al género o a la especie, sino por aquello por lo que una cosa está en acto. Ni tampoco la sola forma de la substancia compuesta puede decirse esencia, aunque algunos intentan sostenerlo. En efecto, según todo lo dicho, es patente que la esencia es aquello que es significado por la definición de la cosa. La definición de las substancias naturales no sólo contienen la forma, sino también la materia, pues de otro modo no diferirían las definiciones naturales y las definiciones matemáticas"[136].

Ahora Santo Tomás 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,

[134] Sto. Tomás, *El ente y la esencia*, 1, 5, 267-268.
[135] En ese texto también dice que la esencia es real en orden a la operación.
[136] Sto. Tomás, *El ente y la esencia*, 2, 7, 271.

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. Hay otro texto en el que analiza que Dios coincide con su propia esencia:

> "Pero ha quedado ya demostrado que en Dios no hay composición. Dios, por tanto, es su propia esencia.
>
> Sólo está fuera de la esencia o quididad de un ser (*rei*) lo que no entra en su definición, pues la definición significa qué es una cosa. Pero únicamente los accidentes no entran en la definición de los seres. Los accidentes, por tanto, son lo único que está en el ser (*re*) fuera de su esencia. Ahora bien, como probaremos, en Dios no hay accidentes. Nada hay en El, por consiguiente, que no sea su esencia. Es, pues, su propia esencia"[137].

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[138]. 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. Vemos 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 puedan tener en los diferentes contextos.

En cuanto a la equiparación de la esencia y la definición he encontrado algunos textos donde se sugiere esta idea, como por ejemplo:

> "El nombre de *naturaleza* se usó en primer lugar para designar la generación de los que nacen. De ahí pasó a significar el principio de tal generación. Y luego se usó para el principio intrínseco del movimiento en el móvil. Y como tal principio es materia o forma, se llama también naturaleza la forma o la materia de la cosa natural que tiene en sí el principio del movimiento. Y como la forma y la materia constituyen la esencia de la cosa natural, el nombre de naturaleza se extendió a significar la esencia de cualquier cosa que exista en la naturaleza, de

[137] Sto. Tomás, *C. G. I*, I, 21, 155. Los términos latinos, añadidos por mí, son de la propia edición bilingüe.

[138] Aquí podríamos plantear la cuestión de si una operación es un accidente o no. También queremos destacar que Santo Tomás pone los accidentes directamente en el ser, dado que no pertenecen a la esencia.

suerte que se llama naturaleza de alguna cosa a *la esencia significada por la definición*, (...)"[139].

En la primera parte del texto se da varios sentidos de la naturaleza, todos ellos reales o físicos, conectados a la generación y al movimiento. En la segunda parte 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'. En este texto, no pienso que los términos 'materia y forma' se refieran a la sustancia sino al género y la especie de la definición o de la naturaleza, donde la materia viene dada por el género y la forma por la especie. 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 al final, hace una deducción lógica a partir del sentido real de la definición de naturaleza[140].

En relación con la materia, hay un texto en el que clarifica su sentido:

> "2. *A la segunda hay que decir:* Algunos pensaron que la especie del objeto natural es sólo la forma, y que la materia no es parte de la especie. Pero, según esto, la materia no entraría en la definición de las cosas naturales. Hay que tener presente dos tipos de materia, esto es, la común y la concreta o individual. Común, como la carne y los huesos; individual, como esta carne y estos huesos. El entendimiento abstrae la especie de la materia sensible individual, no de la materia sensible común"[141].

Para Santo Tomás, la especie es una parte de la definición, la cual (la definición) debe incluir lo material (en la definición de los individuos reales). Es por ello que Santo Tomás distingue una materia que denomina común, diferente de la materia de los individuos concretos. Esta materia común es la que pienso que ha usado en la cita anterior (y constituye la esencia de la cosas). Esta materia común es, para mí, un objeto general, lo cual añade más confusión en la cuestión del género y de la especie, pues para Santo Tomás la materia de la definición está en el género.

Presento ahora otro texto donde se desarrolla el tema de la definición de una manera más sistemática:

> "En las cosas materiales, con diversa especie dentro de un mismo género, se toma el género del principio material, y la diferencia específica del formal; por ejemplo, la naturaleza sensitiva, de la cual se toma la esencia de *animal*, es lo

[139] Sto. Tomás, *C. G. II*, IV, 35, 794.

[140] En este texto, debemos añadir que Santo Tomás describe cómo ha sido la comprensión de la noción de naturaleza en sus sucesivos pasos, no su propia opinión; no obstante, justo después dice Santo Tomás que utiliza para la naturaleza de Cristo el último sentido de esencia como definición. Para nosotros resulta un texto muy esclarecedor de todo lo que estamos exponiendo en este apartado.

[141] Sto. Tomás, *S. Th. I*, 85, 1, ad 2, 775.

material en el hombre respecto de la naturaleza intelectual, de la que se toma su diferencia específica, o sea, *racional*. Si, pues, las sustancias separadas no están compuestas de materia y forma, no se ve de dónde se tome en ellas el género y la especie.

Para ello es conveniente saber que las diversas especies de las cosas participan el ser por grados. Así en la primera división del ente se encuentra, lo perfecto, o sea, el ser sustancial en acto; y lo imperfecto, o sea, el ser accidental y en potencia. De esta suerte, pasando por cada uno de los seres, se advierte que una especie añade sobre la otra un grado de perfección: los animales sobre las plantas, los metazoos sobre los protozoos; y hasta en la misma cromática, lo más perfecto es lo más vecino al color blanco. Por lo cual, Aristóteles dice de las definiciones de las cosas que *son como números, en que la unidad añadida o sustraída los hace variar*. Pues, según esto, se dan las diversas especies de definición, añadiendo o quitando una diferencia"[142].

Aquí aparece un ejemplo más completo en el que las definiciones dependen del género y de las especies, y en donde se incluye la definición de animal por la naturaleza sensitiva la cual es, para mí, 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. En este texto, además hay una clara conexión de la definición (primer párrafo), como objeto general, con el ser y el ente (segundo párrafo) que, en principio, debieran ser lo real. Además, en el ser se incluye una graduación que, como ya vimos, es otro indicio de generalización. Vamos detectando más puntos donde se cruza lo pensado con lo real.

Respecto al conocimiento de las sustancias separadas, hay un texto donde se analiza la esencia de estas sustancias respecto de la forma:

"32. La esencia de la substancia compuesta y la esencia de la substancia simple difieren en cuanto la esencia de la substancia compuesta no es tan sólo forma, sino que comprende materia y forma; en cambio, la esencia de las substancias simples es sólo forma. Y de esto se derivan otras dos diferencias. Una, que la esencia de la substancia compuesta puede significarse como todo o como parte, lo que sucede por causa de la designación de la materia, como se ha dicho. Y por esto la esencia de una cosa compuesta no se predica de cualquier modo de la misma cosa compuesta; en efecto, no se puede decir que el hombre sea su quiddidad. En cambio, la esencia de una cosa simple, que es su forma, no puede significarse sino como un todo, puesto que nada hay en ella, aparte de la forma, que sea recipiente de la forma; y por esto, la esencia de la substancia simple se predica de ella de cualquier modo que se tome. Por eso afirma Avicena que "la

[142] Sto. Tomás, *C. G. I*, II, 95, 728-729.

quiddidad de la substancia simple es lo mismo que la substancia simple", puesto que no hay ninguna otra cosa que la reciba"[143].

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. Creo que este otro texto confirma lo que decimos:

> "Así es definida la naturaleza en II *Physic*. Y porque este principio es formal y material, tanto la materia como la forma son llamadas, generalmente (*communiter*), naturaleza. Y porque la forma complementa la esencia de cualquier cosa, generalmente la esencia de cualquier cosa, indicada en su definición, es llamada *naturaleza*. En este sentido se toma aquí naturaleza. Por eso, en el mismo libro Boecio dice: *Naturaleza es la diferencia específica que informa cada cosa*. Pues la diferencia específica es la que complementa la definición, siendo asumida por la forma (*forma rei*). De este modo resultó muy oportuno que en la definición de persona, que es lo singular de un género determinado, se utilizara el nombre de *naturaleza* más que el de *esencia*, que se toma de *ser*, que es lo más general (*communissimum*)"[144].

Para mí, la naturaleza (principio de operaciones) debiera ser un tema físico más que lógico. De hecho, Santo Tomás está citando la *Física* de Aristóteles. En este texto, además, observo una fuerte dependencia de Boecio, filósofo que ha tenido una fuerte atracción por las definiciones hasta el punto de que algunas de ellas perduran en los tiempos presentes. Esto tiene un peso lógico en cuestiones, en principio reales, como son la naturaleza y la persona.

Dado el interés de este tema, he propuesto numerosos textos que permiten comprobar la deriva 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[145] distinto al tratado en estos ejemplos, pero entonces este sentido real, ¿no tiene nada que ver con el sentido lógico de la esencia que acabamos de exponer? Por otra parte, insisto, que me ha parecido detectar en los anteriores textos un paso demasiado natural de lo lógico (general) a lo real (o viceversa), que yo denuncio como un paso inadvertido entre los planos lógico y real.

[143] Sto. Tomás, *El ente y la esencia*, 4, 32, 284.
[144] Sto. Tomás, *S. Th. I*, 29, 1, ad 4, 323. Los términos latinos han sido añadidos por mí tomados del texto latino del *Corpus Thomisticum*.
[145] El sentido de esencia en orden a la operación. Ver el texto citado anteriormente: Sto. Tomás, *El ente y la esencia*, 1, 5, 267-268 en la nota 134.

Con respecto a la esencia, hay otros textos en los que detecto un enfoque distinto que lo relaciona con los accidentes:

> "42. Y puesto que en estas substancias la quiddidad no es lo mismo que el ser, por esto son ordenables en el predicamento y se encuentra en ellas género, especie y diferencia, aunque sus diferencias propias estén ocultas para nosotros. Pues también en las cosas sensibles, las mismas diferencias esenciales son desconocidas para nosotros; por eso, se significan por las diferencias accidentales que se originan de las esenciales, como la causa se significa por su efecto; es así como bípedo se toma por la diferencia de hombre. Mas los accidentes propios de las substancias inmateriales son desconocidos para nosotros; por eso sus diferencias no pueden ser significadas por nosotros ni por sí, ni por diferencias accidentales"[146].

En este texto, es indudable que 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 aquí Santo Tomás hace un apunte que tiene para mí 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 (y que los originan), 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 este sentido Santo Tomás dice:

> "Solución. *Hay que decir*: Aun cuando lo universal y lo particular se encuentran en todos los géneros, sin embargo, el individuo se encuentra de modo especial en el género de la sustancia. Pues la sustancia se individualiza por sí misma, pero los accidentes se individualizan por el sujeto, que es la sustancia. Ejemplo: Esta blancura es tal blancura en cuanto que está en este sujeto. Por eso también las sustancias individuales tienen un nombre especial que no tienen otras: *hipóstasis* o *sustancias primeras*. Pero particular e individuo se encuentran de un modo mucho más específico y perfecto en las sustancias racionales que dominan sus actos, siendo no sólo movidas, como las demás, sino que también obran por sí mismas. Las acciones están en los singulares. Es así como, de entre todas las sustancias, los singulares de naturaleza racional tienen un nombre especial. Este nombre es *persona*. Por eso, en la definición de persona que se ofreció, entra la sustancia individual por significar lo singular en el género de la sustancia.

[146] Sto. Tomás, *El ente y la esencia*, 5, 42, 291.

Y se le añade naturaleza racional por significar lo singular en las sustancias racionales"[147].

Aquí tenemos un ejemplo de la profunda relación entre la sustancia y los accidentes que no está presente, en principio, entre la esencia y los accidentes[148]. Esto le hace añadir otro nombre para designar la sustancia que es hipóstasis. También es interesante resaltar como comienza hablando de lo universal y particular en los géneros, es decir, en el nivel de la definición, donde sitúa la sustancia y el individuo, para pasar a la hipóstasis o sustancia primera que me parece una noción más real que lógica. Aquí percibo algo de confusión entre lo particular, que es propio de la generalización, y el individuo que está más próximo a la sustancia. Añado que, además del sentido lógico en este texto, también es muy patente el sentido real en el ejemplo donde escribe 'esta blancura' y al hablar de la individualización de los accidentes por el sujeto. Son más lugares 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 texto en el que Santo Tomás explica los diversos sentidos que puede tener el término sustancia y aclara su relación con la esencia:

> "**Solución**. *Hay que decir*: Según el Filósofo en V *Metaphys.*, sustancia tiene dos acepciones. 1) *Una*, por la que *sustancia* es tomada como la *esencia de algo* (*quidditas rei*), y se la indica (*significat*) con la definición, y, así, decimos que la *definición expresa la sustancia de algo* (*definitio significat substantiam rei*). Esta sustancia los griegos la llaman *usía*, y que nosotros podemos traducir por esencia. 2) *Otra* acepción es la de sustancia como *sujeto o supuesto que subsiste en el género de la sustancia*. Esta acepción, en su sentido general (*communiter*), puede ser denominada con un nombre intencional. Es llamada *supuesto*. Hay también tres nombres con los que se expresa algo (*significantibus rem*) y que corresponden a la triple consideración que puede hacerse de la sustancia, a saber: *realidad natural, subsistencia e hipóstasis*. Pues por existir por sí mismo y no estar en otro es llamada *subsistencia*; pues decimos que subsiste lo que existe en sí mismo y no en otro. Por ser supuesto de alguna naturaleza común es llamada *realidad natural* (*res naturae*). Así, *este hombre* es una realidad natural humana (*res naturae humanae*). Por ser supuesto de los accidentes es llamada *hipóstasis o*

[147] Sto. Tomás, *S. Th. I*, 29, 1, co, 322.

[148] "Sólo está fuera de la esencia o quididad de un ser (*rei*) lo que no entra en su definición, pues la definición significa qué es una cosa. Pero únicamente los accidentes no entran en la definición de los seres. Los accidentes, por tanto, son lo único que está en el ser (*re*) fuera de su esencia". Sto. Tomás, *C. G. I*, I, 21, 155. Texto citado en la nota 137.

subsistencia. Estos tres nombres son comunes a todo género de sustancias. El nombre de persona sólo lo es en el género de las sustancias racionales"[149].

Aquí ya encontramos 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, lo cual confirma nuestro análisis anterior[150].

Volviendo a la relación entre la sustancia, esencia y accidentes: "6. 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"[151]. Este texto marca una principialidad de la 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, como se sugiere en este otro texto:

> "Debe decirse que, así como se colige a partir del libro VIII de la *Metafísica*, las diferencias substanciales, porque son no evidentes (*ignotae*), se manifiestan por las diferencias accidentales, y por ello muchas veces usamos las diferencias accidentales en lugar de las substanciales. Y de este modo el Filósofo dice aquí que lo cálido y frío son diferencias del fuego y de la tierra. Siendo lo cálido y lo frío pasiones propias de estos cuerpos, son efectos propios de las mismas formas substanciales; y por ello, como las otras causas inteligibles se dan a conocer por los efectos sensibles, así también por la perfección de lo cálido y la imperfección de lo frío, apreciamos que la forma substancial del fuego es más perfecta que la forma substancial de la tierra"[152].

Encuentro un paralelismo entre la esencia-accidentes de un texto anteriormente presentado[153] y la sustancia-accidentes de este último texto por el que, tanto la esencia

[149] Sto. Tomás, *S. Th. I*, 29, 2, co, 324-325. Los términos latinos han sido añadidos por mí tomados del texto latino del *Corpus Thomisticum*.

[150] También corrige una observación que hicimos antes: la consideración de la sustancia no es solo real, sino que también es lógica. Este carácter lógico es el que nosotros hacemos corresponder más con la esencia.

[151] Sto. Tomás, *El ente y la esencia*, 1, 6, 268.

[152] Santo Tomás, *Comentario a la generación y corrupción de Aristóteles*, Cuadernos de anuario filosófico, Pamplona 1996, I, 8, nota 13, 45.

[153] Cfr. Sto. Tomás, *El ente y la esencia*, 5, 42, 291. Texto de la nota 146.

como la sustancia son conocidas a través de los accidentes. Por eso no es de extrañar encontrar un texto en el que Santo Tomás afirma con claridad la distinción sustancia-ser, en vez de la clásica de esencia-ser:

> "No obedece a la misma razón la composición de materia y forma que la de sustancia y ser, aunque ambas consten de potencia y acto.
>
> En primer lugar, porque la materia no es la sustancia de la cosa, pues de ello se seguiría que todas las formas serían accidentes, como opinaban los antiguos naturalistas. Por el contrario, la materia es parte de la sustancia.
>
> En segundo lugar, porque el ser no es el acto propio de la materia, sino de la sustancia de todo. Su acto, pues, es el ser del que podemos decir que *es*. El ser no se dice sólo de la materia, sino del todo. Luego no puede decirse que la materia *es*, sino que la sustancia es lo que es.
>
> En tercer lugar, porque tampoco la forma es el ser, aunque entre ambos haya cierto orden; pues la forma, comparada con el ser, es como la *luz* comparada con la *iluminación* o la *blancura* con el hecho de *blanquear*.
>
> Además, porque el ser con respecto a la forma es como el acto. Por eso, en los compuestos de materia y forma, la forma es el principio de ser, porque es el complemento de la substancia, cuyo acto es el ser; así, la diafanidad es para el aire el principio de lucir, porque le hace sujeto propio de la luz.
>
> Luego en los compuestos de materia y forma, ni la materia ni la forma, separadamente, pueden significar lo que existe ni tampoco el ser. Sin embargo, puede decirse que la forma es aquello *por lo que es* una cosa, puesto que es el principio de ser; y la substancia toda, *lo que es*; y el ser, lo que hace que una sustancia se denomine *ente*.
>
> Pero en las substancias intelectuales, que no están compuestas de materia y forma, como ya se probó, y cuya forma es substancia subsistente, la forma es *lo que es*; y el ser, su acto; y *por lo que es*, la substancia intelectual.
>
> De ahí que en ellas hay sola composición de acto y potencia, o sea, de substancia y ser, llamada por algunos composición de *lo que es* y *ser* o de *lo que es* y *por lo que es*.
>
> Sin embargo, en las substancias compuestas de materia y forma hay una doble composición de acto y potencia: la primera, de la misma substancia, que está compuesta de materia y forma; la segunda, de la substancia ya compuesta y del ser, la cual puede también llamarse composición de *lo que es* y *ser* o de *lo que es* y *por lo que es*.
>
> Esto, pues, manifiesta que la composición de acto y potencia comprende más que la composición de materia y forma. Luego la materia y la forma dividen la substancia natural, mientras que la potencia y el acto dividen al ser común. Y por esto, cuanto se deriva de la división de potencia y acto, en cuanto tales, es común a las substancias materiales e inmateriales creadas, como *recibir* o *ser recibido*, *perfeccionar* o *ser perfeccionado*. Por el contrario, cuanto es propio de

la materia y de la forma, en cuanto tales, como *ser engendrado* y *corromperse* y otras cosas parecidas, esto es exclusivo de las substancias materiales y en modo alguno conviene a las substancias inmateriales creadas"[154].

Este largo texto es muy claro en sí mismo, y a la hora de hacer la distinción ser-sustancia. La distinción 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, proponemos un texto donde Santo Tomás hace la distinción clásica de los tres géneros de sustancias, que es donde pienso que la distinción ser-esencia encuentra su lugar natural:

"Se encuentra, pues, en las substancias, un triple modo de estar la esencia. Uno es el de Dios, cuya esencia es su mismo ser; y por esto se encuentran algunos filósofos, que dicen que Dios no tiene quiddidad o esencia, porque su esencia no es otra que su ser. (...).

41. De un segundo modo se encuentra la esencia en las substancias intelectuales creadas, en las cuales el ser es otro que su esencia, aunque la esencia sea sin materia. Por eso su ser no es absoluto, sino recibido; y, por esto, finito y limitado a la capacidad de la naturaleza receptora; pero su naturaleza o quiddidad es absoluta, no recibida en ninguna materia. (...).

45. De un tercer modo se encuentra la esencia en las substancias compuestas de materia y forma, en las cuales también el ser es recibido y finito, por tener el ser por otro; y además su naturaleza o quiddidad es recibida en una materia signada. Y, por esto, son también finitas superiormente e inferiormente; y, en ellas, por esta división de la materia signada, es posible la multiplicación de los individuos en una especie"[155].

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[156]; en las sustancias simples la composición ser-esencia viene dada por la forma que es la

[154] Sto. Tomás, *C. G. I*, II, 54, 539-541.
[155] Sto. Tomás, *El ente y la esencia*, 5, 38-45, 289-292.
[156] Es difícil aceptar que esta esencia divina sea algo pensado o lógico, porque eso significaría que el ser divino también es algo lógico.

que recibe el ser. Sin embargo, en las sustancias compuestas de materia y forma, la distinción ser-esencia se hace problemática (hay una esencia con materia y una quididad recibida en una materia signada) como estoy 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[157], 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. Esto lo intuye el propio Santo Tomás:

> "En tal compuesto, pues necesariamente hay una doble composición, a saber, de supuesto y de esencia, que necesariamente difieren en la realidad material. Dado que el individuo en las realidades materiales añade muchas cosas a la naturaleza de la especie, la cual abarca sólo a la esencia, la composición de la cosa entera y de su ser es distinta. En cambio, en las cosas inmateriales creadas solamente se encuentra otra composición, a saber, de la cosa y su ser. Por tanto, en estas cosas, la esencia no es algo que tiene ser por medio de algo que realmente difiera de sí misma, porque es idéntica la esencia y la cosa que es significada como teniendo el ser; por eso, la esencia en los seres inmateriales es uno sólo como el principio por el que algo se dice ser, sino como poseyendo el ser absoluto y no inherente. En cambio, en las sustancias compuestas y materiales, en las que la esencia realmente difiere del supuesto, la esencia no tiene el ser, sino como algo que es reducido al ser por medio del supuesto"[158].

[157] Santo Tomás dice en el texto de las citas 137 y 148, que los accidentes están en el ser, algo que tampoco deja de ser problemático porque se une lo físico accidental directamente al ser al margen de su esencia. Esto está en gran desacuerdo con la equiparación de la esencia y la sustancia que hemos mostrado antes.

[158] Santo Tomás, *Sobre la naturaleza de la materia y sus dimensiones indeterminadas*, Cuadernos de anuario filosófico, Pamplona 2000. Cuadernos de anuario filosófico, 8, 78.

Vemos al final de este texto 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 tan corriente escuchar. En cualquier caso, tanto en una distinción como en la otra, también he resaltado su insuficiencia al dejar los accidentes fuera del análisis.

Por otra parte, 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: "2. 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"[159], donde los universales los he 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).

Hay un último punto que quiero señalar, que ha ido apareciendo a lo largo de este apartado y que he encontrado explícitamente en un texto de Santo Tomás:

> "3. *A la tercera hay que decir*: La imagen del objeto (*similitudo rei*) es recibida en el entendimiento según el modo de ser del entendimiento y no según el modo del objeto (*rei*). Por eso, hay algo en el objeto (*ex parte rei*) que corresponde a la composición y división del entendimiento, aunque no está en el objeto (*in re*) del mismo modo que en el entendimiento. El objeto (*obiectum*) propio del entendimiento es la esencia (*quiddítas*) de la realidad material (*rei materialis*) que cae bajo el dominio de los sentidos y la imaginación. Ahora bien, en el objeto material (*in re materiale*) encontramos dos tipos de composición. 1) *El primero* es la de la forma con la materia. A este tipo corresponde la composición intelectiva, según la cual el todo universal se predica de sus partes, ya que el género se toma de la materia común; en cambio, la diferencia, que completa la especie, se toma de la forma. La singularidad se toma de la materia individual. 2) *El segundo* es el del accidente con el sujeto. A este tipo corresponde por parte del entendimiento la composición por la que el accidente es atribuido al sujeto, como cuando se dice *el hombre es blanco*. Sin embargo, hay diferencia entre la composición intelectiva y la del objeto (*rei*), pues los componentes objetivos (*in re*)

[159] Sto. Tomás, *Sobre el alma*, 1, ad 2, 12.

son diversos, mientras que la composición establecida por el entendimiento es signo de la identidad de los elementos que se agrupan o componen. El entendimiento no compone de manera que se afirme que el hombre sea la blancura, sino que el hombre es blanco, esto es, que tiene blancura, ya que uno mismo es el hombre y el sujeto de la blancura. Lo mismo puede decirse de la composición de forma y materia, ya que animal significa el ser de naturaleza sensitiva. Racional, el de naturaleza intelectiva. Hombre, el que las posee a ambas. Sócrates, el que a todo ello añade materia individual. Según esta razón de identidad, nuestro entendimiento compone una atribuyéndola a la otra"[160].

En este texto se habla 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. Este texto muestra claramente la división de la vía generalizante (género, especie) y de la vía racional (sustancia y accidentes)[161]. 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 planteamiento, 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

Vamos a analizar la definición de hombre, que es una definición 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. Las nociones de esencia y definición son muy próximas:

"**Solución**. *Hay que decir*: Dios es lo mismo que su esencia o naturaleza. Para entender esto hay que saber que en las cosas compuestas de materia y forma es necesario que se distingan la esencia o naturaleza y el supuesto. Porque la esencia o naturaleza comprehende todo lo que entra en la definición de la especie. Así, *humanidad* comprehende en sí misma lo que entra en la definición de hombre. Pues, decir *este hombre es hombre*, significa decir *humanidad*, esto es,

[160] Sto. Tomás, *S. Th. I*, 85, 5, ad 3, 782. Los términos latinos han sido añadidos por mí, tomados del texto latino del *Corpus Thomisticum*.

[161] Esta división se corresponde con las dos definiciones de sustancia que vimos anteriormente en este mismo apartado. Este texto va en la línea de la distinción de la abstracción formal y total que mostramos en el apartado de las operaciones de conocer en Santo Tomás.

aquello por lo que el hombre es hombre. Pero la materia individual, con todos los accidentes propios de su individuación, no entra en la definición de la especie; pues en la definición de hombre no entran esta carne o estos huesos, o esta blancura o esta negritud, etc. De donde se sigue que esa carne y esos huesos y otros accidentes que determinan una materia, no entran en la definición de humanidad. Y, sin embargo, sí entran en lo que es el hombre; de ahí que lo que es el hombre incluye algo que no incluye la humanidad. Por eso no es totalmente idéntico hombre y humanidad, sino que por humanidad hay que entender lo formal del hombre, pues los principios que la definen son el aspecto formal con relación a la materia que individualiza"[162].

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 mí, 'humanidad' y 'hombre' son objetos generales que no identifico 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 el texto presentado solo se habla de la definición de la especie que es la parte formal del compuesto.

Hay un texto en el que se puede detectar el carácter generalizante de la definición del hombre:

> "Queda, por consiguiente, que la noción de especie pertenezca a la naturaleza humana según aquel ser que tiene en el entendimiento.
>
> 25. En efecto, la naturaleza humana tiene en el entendimiento un ser abstraído de todos los elementos individuantes, y por esto tiene una noción uniforme para todos los individuos que existen fuera del alma, en cuanto igualmente es la semejanza de todos y que conduce al conocimiento de todos, en cuanto son hombres. Y porque tiene tal relación con todos los individuos, el entendimiento descubre la noción de especie y se la atribuye; por eso, dice el Comentador, en *De anima* (I), que el entendimiento es el que produce la universalidad en las cosas; y esto también lo dice Avicena en su *Metaphysica*"[163].

Santo Tomás sigue dando vueltas a la noción de la especie de hombre que ya salió en el anterior texto. Santo Tomás habla de la relación de la naturaleza humana con todos los individuos y adjetiva esta relación como uniforme. La naturaleza

[162] Sto. Tomás, *S. Th. I*, 3, 3, co, 116-117.
[163] Sto. Tomás, *El ente y la esencia*, 3, 24-25, 280-281.

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 uno de los textos donde Santo Tomás ve mejor la generalización: advierte que la noción se obtiene de los individuos (nosotros diríamos de los abstractos) y detecta la homogeneidad de los objetos generales y su posicionamiento en la mente.

Volviendo al tema de la materia, hay un texto:

> "Pero como la humanidad es la esencia del hombre, y la esencia es lo significado por la definición, y la definición de una cosa natural significa no sólo la forma, sino ésta y la materia, es necesario que la humanidad signifique algo compuesto de materia y forma, por ejemplo, el *hombre*. Sin embargo, de modo diferente. Porque *humanidad* significa los principios esenciales de la especie, tanto formales como materiales, prescindiendo de los individuales. Pues se dice humanidad en cuanto que alguien es hombre, y el hombre es alguien, no por sus principios individuales, sino sólo porque tiene los principios esenciales de la especie. Luego la humanidad sólo significa los principios esenciales de la especie y tiene, en consecuencia, significación de parte. Pero *hombre* significa en realidad los principios esenciales de la especie, sin excluir los individuales de su propia significación; pues se llama hombre a quien tiene humanidad, sin que ello excluya el que tenga otras cosas. Y, por esto, hombre tiene significación de todo, pues significa los principios esenciales de la especie en acto y los individuales en potencia. Sin embargo, *Sócrates* significa ambos en acto, tal como el género tiene la diferencia por la potencia y la especie por el acto. Por consiguiente, se ve que en la resurrección reaparece el mismo hombre numéricamente y la misma humanidad numéricamente, en virtud de la permanencia del alma racional y de la unidad de materia.
>
> Lo que se objeta en *tercer* lugar, que el ser no es uno porque no es continuo, se apoya en un falso fundamento. Pues es manifiesto que el ser de la materia y de la forma es uno solo, ya que la materia tiene el ser actual únicamente por la forma. Sin embargo, en esto se diferencia el alma racional de las demás formas. Porque el ser de las otras formas no se da sino en concreción con la materia, pues no rebasan la materia ni en el ser ni en el obrar. Por el contrario, consta que el alma racional rebasa la materia en el obrar, porque realiza alguna operación prescindiendo de todo órgano corpóreo, cual es la de entender. Luego su ser no se da únicamente en la concreción de la materia. Por lo tanto, su ser, que era el del compuesto, permanece en ella al corromperse el cuerpo, y, reparado

el cuerpo en la resurrección, vuelve a tener el mismo ser que permaneció en el alma"[164].

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. Por eso he querido señalar antes la adición de la materia individuante a la esencia para tener el hombre concreto. 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[165]. 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 significa 'los principios esenciales de la especie en acto y los individuales en potencia'. 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)[166]. 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 considera la especie como un objeto general que puede individualizarse en los casos concretos, algo que, para mí, no es muy acertado.

En el último párrafo se empieza a considerar una cuestión que 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. 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.

[164] Sto. Tomás, *C. G. II*, IV, 81, 949-950.

[165] Otro texto donde da vueltas a este asunto es Sto. Tomás, *Sobre el alma*, 11, co, 140. En este texto niega que la forma individual y la especie se dupliquen en el individuo. Por otra parte, esta doble consideración de la forma y la materia se corresponde a la doble abstracción (formal y total) de las operaciones de conocer de Santo Tomás. Este desdoblamiento es también muy explícito en Sto. Tomás, *El ente y la esencia*, 6, 46-47, 293.

[166] Otros dos textos donde Santo Tomás está tratando de encajar estas nociones: Sto. Tomás, *El ente y la esencia*, 2, 18, 276-277; y 20, 278.

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 independientes respecto del cuerpo. En el hombre la forma dispone de un sobrante formal[167] que la materia no alcanza.

Esta anomalía entre la forma y la materia es detectada por el propio Santo Tomás: "1. 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"[168]. 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 un segundo texto en el que dice: "18. 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 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"[169]. 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: "16. 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

[167] Sobrante formal es el término utilizado por Polo para indicar esta propiedad de la forma del hombre respecto a la materia y que utiliza en su teoría del conocimiento, específicamente para explicar el conocimiento sensible, como ya vimos en el capítulo 1.
[168] Sto. Tomás, *Sobre el alma*, 1, ad 1, 12.
[169] Sto. Tomás, *Sobre el alma*, 9, ad 18, 120.

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"[170]. 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 de las 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 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 que se admita 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 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[171], 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.

4.5 La voluntad

El tema de la generalización en la voluntad es algo que ya se nos presentó en el capítulo 3 al mostrar el uso de la generalización por parte de Aristóteles. Dada la influencia que tuvo Aristóteles en Santo Tomás, no es de extrañar encontrar rasgos de la generalización en la ética de Santo Tomás. Comenzamos con un texto en el que se conecta la voluntad con el entendimiento.

> "Se demuestra que el entendimiento posible no es acto de cuerpo alguno, pues conoce todas las formas sensibles de un modo universal. Luego ninguna potencia cuya operación pueda llegar al conocimiento universal de todas las

[170] Sto. Tomás, *Sobre el alma*, 7, ad 16, 88-89.
[171] En el caso del hombre, también se unificaría su esencia, lo cual hay que investigarlo por la línea de los hábitos.

formas sensibles podrá ser acto de cuerpo alguno. Tal es la voluntad, porque de todo lo que entendemos podemos tener voluntad, al menos de conocerlo. La universalidad del acto de la voluntad aparece en este ejemplo: *porque odiamos* —como dice Aristóteles en el libro de la *Retórica*— *universalmente a los ladrones genéricamente considerados, y, sin embargo, nos irritamos sólo contra los particulares*"[172].

Santo Tomás descubre en la voluntad un rasgo que es propio del entendimiento: su universalidad. La voluntad toma esta universalidad del entendimiento: todo lo cognoscible es un posible objeto de la voluntad. El ejemplo, tomado de Aristóteles, para mostrar la universalidad de la voluntad, es un objeto general: 'el odio a todos los ladrones de forma genérica' y, que luego, una pasión aplica a un caso particular de ladrones.

Otro texto en el que desarrolla un poco más su teoría de la voluntad:

> "La diferencia entre el conocimiento especulativo y el práctico es ésta: el conocimiento especulativo y todo cuanto supone se ejecuta en el ámbito de lo universal, mientras que lo correspondiente al conocimiento práctico se ejecuta en lo particular; pues el fin del especulativo es la verdad, la cual se limita primera y esencialmente en lo inmaterial y universal; mientras el fin del práctico es la operación, que versa sobre lo singular. Por eso el médico no cura al hombre genérico, sino al hombre concreto, pues éste es el fin de la ciencia médica. Ahora bien, nos consta que la providencia corresponde al conocimiento práctico, por ser ordenadora de las cosas al fin. Por lo tanto, si la providencia se extendiera a lo universal, sin llegar a lo singular, sería imperfectísima.
>
> El conocimiento especulativo se perfecciona mejor con lo universal que con lo particular, pues mejor se conoce lo universal que lo particular; por eso el conocimiento de los principios más universales es común a todos. Sin embargo, en la ciencia especulativa, el más perfecto es aquel que conoce lo universal y tiene a la vez un conocimiento propio de cada cosa; pues quien sólo conoce lo universal únicamente, conoce las cosas en potencia. Por esto el discípulo es llevado desde el conocimiento universal de los principios al particular de las conclusiones por el maestro, que conoce ambas cosas; igual como una cosa es pasada al acto por un ser en acto. Con mayor razón, pues, en la ciencia práctica, el más perfecto es aquel que dispone las cosas para obrar no sólo de modo universal, sino también atendiendo al caso concreto"[173].

Santo Tomás está delimitando la diferencia entre el conocimiento especulativo (teórico) y el práctico: al entendimiento le corresponde la verdad que es inmaterial y universal, mientras que a la voluntad le corresponde el paso a lo particular. De este

[172] Sto. Tomás, *C. G. I*, II, 60, 571-572.
[173] Sto. Tomás, *C. G. II*, III, 75, 304-305.

modo, la voluntad queda entre medias del objeto general, estando este objeto escindido entre el unificador (lo universal y propio del entendimiento) y los casos particulares (a los que se dirige la voluntad); así visto, la voluntad queda en el medio, partiéndolo, de un acto de conocer. El ejemplo de la medicina que propone corrobora esta idea, y todo el planteamiento último está basado en la diferencia entre el conocimiento universal y el particular, para mí, el objeto general y los casos particulares. Aquí, además comprobamos que considera lo universal por un lado y lo particular por otro lado, de tal modo que el conocimiento universal es insuficiente para las ciencias prácticas que requieren tanto de las ideas universales como de los casos particulares. Vemos nuevamente rota la intencionalidad del objeto general sobre los casos particulares, y, esta vez, es una escisión realizada desde dentro del saber teórico[174], pues el análisis lo realiza al margen de la voluntad. Esta división de lo universal le da una nota peculiar que es la potencialidad. Lo universal es potencial sobre lo particular al que, por tanto, le corresponde el acto. Esta caracterización de acto-potencia dentro del objeto general es fruto de la introducción de la voluntad en medio del acto. El análisis de acto-potencia lo utiliza Santo Tomás para distinguir el entendimiento agente del entendimiento posible, pero la introducción del acto-potencia dentro de un objeto del conocimiento es raro. Aristóteles es taxativo: el conocimiento es acto. Potencial es la potencia que puede pasar a acto o no. Admito que la voluntad tiene un fuerte carácter potencial porque se trata de una potencia y su llegar a estar en acto se realiza en más fases o actos que el entendimiento pero, para mí, este carácter potencial de la voluntad está contaminado en Santo Tomás por la generalización.

Otra influencia de la universalidad del conocimiento sobre la voluntad es en la consideración de los apetitos:

> "**Solución**. *Hay que decir*: La bondad de voluntad depende propiamente del objeto, como se dijo (a. 1.2). Pero el objeto de la voluntad le es presentado a ella por la razón, pues el bien entendido es el objeto de la voluntad que le es proporcionado; en cambio, el bien sensible o imaginario no es proporcionado a la voluntad, sino al apetito sensitivo, porque la voluntad puede tender al bien universal, que aprehende la razón, mientras que el apetito sensitivo sólo tiende a un bien particular, que aprehende la fuerza sensitiva. Por eso la bondad de la voluntad depende de la razón del mismo modo que depende del objeto"[175].

El objeto de la voluntad es, de nuevo, considerado en su universalidad que recibe del entendimiento. Pero, ahora, Santo Tomás contrapone lo particular que tiene su sede en lo sensible. Este esquema, de lo universal en el entendimiento y lo particular

[174] Con esto, tampoco quiero negar que tanto los objetos generales como los casos particulares puedan ser considerados al margen de la intencionalidad. Aquí no es posible un análisis desde lo aportado por Santo Tomás.

[175] Sto. Tomás, *S. Th. I-II*, 19, 3, co, 193.

en el conocimiento sensible, está presente en la teoría gnoseológica de Santo Tomás. De esta manera encaja Santo Tomás los apetitos sensibles dentro del obrar de la voluntad[176]. Aquí ya nos aparece la conexión de la voluntad con el fin o el bien. El bien es la atracción o motor de la voluntad. La consideración del objeto como atractivo es la consideración de la voluntad como una operación distinta a la intelectual que sencillamente se caracteriza como la posesión (intelectual) del objeto[177].

Por supuesto, el bien y el fin están estrechamente relacionados: "El bien particular se ordena al bien común como a su fin, porque el ser de la parte es por el ser del todo; por eso, *el bien del pueblo es más excelente que el bien de un solo hombre*. Pero el sumo bien, que es Dios, es el bien común, puesto que de Él depende el bien de todos; y el bien que hace buena a una cosa es un bien particular de la misma y de quienes le están subordinados"[178]. Santo Tomás clasifica el bien en común (universal o general) y en particular (aunque esta vez el bien particular no es el sensible, sino el que se corresponde a un individuo). Esto es una aplicación directa de la generalización en el interior de la voluntad. Tanto el bien común como los particulares son bienes y, por tanto, son objeto de la voluntad y no del entendimiento.

También quiero proponer otro texto donde se propone una coordinación entre el entendimiento y la voluntad, distinta a la que hemos ofrecido hasta ahora:

> "Es preciso que, en todos los agentes y motores ordenados, el fin del primer agente y motor sea el último de todos, como el fin del jefe del ejército es el último de quienes combaten a sus órdenes. Ahora bien, entre todas las partes del hombre, el entendimiento es el motor superior, pues el entendimiento mueve al apetito proponiéndole su objeto; el apetito intelectivo, que es la voluntad, mueve a los apetitos sensitivos, que son el irascible y el concupiscible (por eso no obedecemos a la concupiscencia sin mandato expreso de la voluntad); y el apetito sensitivo, una vez consiente la voluntad, mueve al cuerpo. Así, pues, el fin del entendimiento es a la vez el fin de todas las acciones humanas. *Mas el fin y el bien del entendimiento es la verdad*. En consecuencia, el último fin es la primera verdad. Luego el fin último y total del hombre, incluidas sus operaciones y deseos, es el conocer la verdad primera, que es Dios"[179].

Ahora el entendimiento es el que proporciona los objetos a la voluntad permitiendo que (la voluntad) desencadene todo el proceso voluntario que incluye la activación de los apetitos sensitivos y el movimiento del cuerpo. Esta posición primera del entendimiento da unidad a todo el obrar humano. Esto es lo que permite a Santo

[176] Trataremos del tema de la relación entre lo universal y lo sensible en el capítulo 5. Aquí solo apunto que Santo Tomás traslada este esquema intelectual al plano voluntario.
[177] Posesión de intencionalidad que apunta a lo físico conocido.
[178] Sto. Tomás, *C. G. II*, III, 17, 120.
[179] Sto. Tomás, *C. G. II*, III, 25, 149.

Tomás proponer a Dios como el motor y fin último del hombre (de la voluntad). Por otra parte, resalto que, en esta articulación de la voluntad con el entendimiento, no se ve la presencia de la generalización. La generalización tiene su influencia en la teoría voluntaria de Santo Tomás pero no la coloniza en toda su extensión.

Otro aspecto relacionado con la voluntad son las pasiones:

> "**Solución**. *Hay que decir*: Las pasiones que están en el irascible y en el concupiscible difieren en especie, pues teniendo las potencias diversas objetos diversos es necesario que las pasiones de potencias diversas se refieran a objetos diversos (1 q.77 a.3). Luego, con mayor razón, las pasiones de potencias diversas difieren en especie, porque se requiere mayor diferencia del objeto para diversificar la especie de las potencias que para diversificar la especie de las pasiones o de los actos. En efecto, así como en las cosas naturales la diversidad del género sigue a la diversidad de potencia de la materia, y la diversidad de especie a la diversidad de forma en la misma materia, así en los actos del alma, los que pertenecen a potencias diversas no sólo son diversos en especie, sino también en género; mientras los actos o pasiones que se refieren a diversos objetos especiales, comprendidos bajo un solo objeto común de una potencia única, difieren como especies de aquel género"[180].

Por un lado están las pasiones irascibles que son aquellas que mueven a la consecución del bien no inmediato, mientras que las pasiones concupiscibles son aquellas que se disparan ante la presencia inmediata de un bien. Pero el punto interesante es todo el análisis posterior que realiza para fundar su distinción, el cual se basa en las especies y los géneros. Las pasiones difieren en las especies porque las potencias (el entendimiento y la voluntad, por ejemplo) difieren según el género, que para Santo Tomás es de mayor rango. Este razonamiento convierte a la voluntad en un objeto general de las pasiones que, desde mi punto de vista, no me parece acertado: el esquema género-especie propio de la generalización es forzado en la teoría voluntaria. No tiene sentido identificar una potencia con un género. De una forma similar presento otro texto en el que Santo Tomás también razona desde la generalización:

> "**Solución**: *Hay que decir*: Una cosa se denomina general (*generale*) de dos modos. Uno, por predicación, como *animal* es general (*generale*) respecto de todos los animales. Otro, por causalidad, como el sol es la causa general (*generalis*) de todo lo que es engendrado aquí abajo, según Dionisio en el c.4 *De div. nom.* Pues así como el género contiene muchas diferencias en potencia en cuanto a la semejanza de la materia, así la causa agente contiene muchos efectos en cuanto a su potencia activa. Ahora bien, sucede que algún efecto es producido mediante el concurso de diversas causas, y como toda causa de alguna manera permanece en su efecto, puede decirse también, de un tercer modo, que el efecto

[180] Sto. Tomás, *S. Th. I-II*, 23, 1, co, 227.

producido por una multitud de causas implica una cierta generalidad (*generalitatem*), en cuanto que contiene de alguna manera en acto muchas causas.

Así, pues, la ira no es una pasión general (*generalis*) del primer modo, sino que forma parte de una división con otras pasiones, según se ha dicho anteriormente (q.23 a.4). E igualmente tampoco lo es del segundo modo, pues no es causa de otras pasiones, aunque el amor puede llamarse pasión general (*generalis passio*) en este sentido, como demuestra San Agustín en XIV *De civ. Dei*, porque el amor es la primera raíz de todas las pasiones, según se ha expuesto anteriormente (q.27 a.4). En cambio, la ira puede llamarse pasión general (*passio generalis*) del tercer modo, en cuanto es causada por el concurso de muchas pasiones"[181].

Aquí tenemos una referencia explícita a la generalización, tal como la vengo mostrando en este trabajo, incluido el ejemplo de animal respecto a los casos de animal. Me ha llamado la atención el uso del término general (*generalis*), que hasta ahora apenas había visto, en vez del término común (*communis*) que utiliza para nombrar la generalización. En este uso de la generalización no acepto, sin embargo, el ejemplo del sol que se encuentra en el orden de las causas. La causalidad hay que reconducirla a la vía racional. Esta confusión me parece patente en el primer párrafo, donde hay una distinción de la predicación general que se basa en una confusión de la generalización y de la causalidad, en la que acaba afirmando que el efecto de muchas causas implica una cierta generalidad. Este análisis lo lleva al amor, que lo denomina pasión general, por estar en la raíz de las pasiones (ser causa de todas las pasiones). Sin tratar de profundizar más en las distinciones de Santo Tomás, me parece un caso de confusión de la vía racional con la vía generalizante, en el que Santo Tomás pretende fundar la distinción del amor con respecto a la ira.

En relación al amor, también encuentro alguna otra conexión con la generalización:

"De este modo, pues, lo que se ama no sólo está en el entendimiento del amante, sino también en su voluntad, mas de distinta manera en uno y en otra. En efecto, en el entendimiento está según su semejanza específica; pero en la voluntad del que ama está como el término del movimiento en el principio motor proporcionado por la conveniencia y conformidad que guarda con él. Como el fuego, en cierto modo, está en el lugar superior por razón de su ligereza, según la cual está en conformidad y conveniencia con tal lugar; en cambio, el fuego producido está en el fuego que lo ha producido por la semejanza de su forma"[182].

[181] Sto. Tomás, *S. Th. I-II*, 46, 1, co, 357-358. Los términos latinos entre paréntesis, los he añadido tomados del *Corpus Thomisticum*.
[182] Sto. Tomás, *C. G. II*, IV, 19, 722-723.

El amor está, por tanto, en el entendimiento y en la voluntad, aunque de distinta manera: en el entendimiento según la naturaleza del universal, que ya hemos visto que es la semejanza, en la voluntad como término. Aquí aparece la intencionalidad del entendimiento (para mí, más específicamente, la de la generalización) y la intencionalidad de la voluntad que es lo otro en cuanto motor o atracción hacia dicho objeto. Esto hace que la semejanza tenga un papel importante en el amor: "**Solución**. *Hay que decir*: La semejanza es una cierta unidad, de donde lo que es semejante, en cuanto es uno, es deleitable, como se ha dicho anteriormente (q.27 a.3). Y ciertamente, si lo que es semejante no destruye el bien propio, sino que lo aumenta, es absolutamente deleitable, como el hombre al hombre y el joven al joven. Mas si es destructor del bien propio, entonces accidentalmente resulta fastidioso y aflictivo, no ciertamente en cuanto es semejante y uno, sino en cuanto destruye lo que es más uno"[183]. Ciertamente, la semejanza es la unidad del conector con los casos que relaciona pero, para Santo Tomás, la semejanza es la causa de la fruición cuando la semejanza se alinea con la del propio bien, mientras que causa la propia destrucción cuando se opone al propio bien. En otro texto es todavía más explícito:

> "**Solución**. *Hay que decir*: La semejanza, propiamente hablando, es causa del amor. Pero ha de considerarse que la semejanza entre varias cosas puede ser de dos modos. Uno, porque una y otra poseen en acto una misma forma, como dos seres dotados de blancura se dicen semejantes; otro, porque una cosa tiene en potencia y a manera de cierta inclinación a aquello que otra lo posee en acto, como si decimos que un cuerpo pesado existente fuera de su lugar tiene semejanza con un cuerpo pesado que está en su lugar. O también en cuanto la potencia tiene semejanza con el acto, puesto que en la misma potencia está en cierto modo el acto.
>
> El primer modo de semejanza, por tanto, causa el amor de amistad o benevolencia, pues por lo mismo que dos seres son semejantes, al tener, por así decirlo, una sola forma, son en alguna manera uno en aquella forma, como dos hombres son uno en la especie de humanidad y dos blancos en la blancura. Y por eso el afecto del uno tiende hacia el otro como hacia una misma cosa consigo, y quiere el bien para él como para sí mismo. Pero el segundo modo de semejanza produce el amor de concupiscencia o la amistad de lo útil o deleitable. Porque todo lo que existe en potencia, en cuanto tal, tiene el apetito de su acto, y si posee sensibilidad y conocimiento se deleita en su consecución"[184].

La semejanza es, por tanto, la causa del amor. Para mí, la semejanza da lugar al objeto general, sin que ello tenga porque dar lugar a una inclinación o pasión. En Santo Tomás, el paso del entendimiento a la voluntad es excesivamente directo

[183] Sto. Tomás, *S. Th. I-II*, 32, 7, co, 285.
[184] Sto. Tomás, *S. Th. I-II*, 27, 3, co, 250.

porque la propia semejanza del entendimiento es la misma causa del amor y, este (el amor) sigue necesariamente al conocimiento. Santo Tomás, además, clasifica el amor según la semejanza, añadiendo una nueva reflexión sobre la semejanza (es decir, una especie de reflexión completa de la semejanza sobre la semejanza). La primera forma de semejanza es la que depende de la forma, y es la semejanza tal como la hemos presentado en este trabajo, pero la segunda forma de semejanza es artificial, sin ser realmente ninguna semejanza (es simplemente una relación). Ciertamente el amor de amistad será distinto del amor de concupiscencia, pero las razones que aduce Santo Tomás no parecen sostener dicha distinción.

Otro tema donde también noto la presencia de la generalización es en la libertad:

> "Luego, para que de una aprehensión intelectual proceda un movimiento o acción cualquiera, es preciso que la concepción universal del entendimiento sea aplicada a lo particular. Mas el universal contiene en potencia muchos particulares, y, por tanto, la aplicación de la concepción intelectual puede ser a muchos y diversos casos particulares. Consiguientemente, el juicio práctico del entendimiento no está determinado a una cosa solamente. En consecuencia, todos los seres intelectuales tienen libre albedrío"[185].

En este texto, volvemos a la unión del entendimiento y de la voluntad, algo ya vimos al inicio de este apartado en el cual Santo Tomás dividió los objetos generales en lo universal, por una parte, y en los particulares, por otra. Santo Tomás descubre un nuevo rendimiento a esta partición porque en el hiato entre lo universal y lo particular tiene su sede la libertad. Este espacio no me parece suficientemente ancho para la libertad pero, en cualquier caso, es coherente con el posicionamiento de la voluntad entre lo universal y lo particular. Según este texto, vemos que, para Santo Tomás, la libertad es una propiedad de la voluntad. La voluntad tiene libertad porque el universal dispone (a la voluntad) una pluralidad de particulares entre los que se puede elegir. Este aspecto de la pluralidad de particulares matiza el excesivo intelectualismo del amor basado en la semejanza que vimos antes. Incluyendo los particulares en el obrar, el amor de la semejanza sería universal no concreto. La voluntad no tiene libertad en lo que ama, pues la causa es la semejanza, pero sí en los casos particulares en los que se concreta la libertad (del amor).

Hay un texto en el que se conecta la libertad con la posibilidad. Al tema de la posibilidad ya le dedicamos un apartado en Aristóteles:

> "**Solución**. *Hay que decir*: Como se dijo (a.4), nuestras elecciones se refieren siempre a nuestras acciones. Ahora bien, todo lo que nosotros hacemos nos es posible. Luego es necesario afirmar que la elección sólo es de cosas posibles.

[185] Sto. Tomás, *C. G. I*, II, 48, 527.

Así también la razón de elegir algo está en que conduce al fin. Pero nadie puede conseguir el fin mediante lo que es imposible. La prueba es que, cuando los hombres, al deliberar, llegan a algo que es imposible, desisten, por no poder avanzar más"[186].

Santo Tomás establece una conexión directa entre la elección y la posibilidad. Esta posibilidad es la visión de lo particular desde lo universal en la voluntad: lo particular como una opción de la libertad. Por ello, no posibilidad es equivalente a no libertad. Para la libertad, las opciones son posibilidades antes de tomar una decisión. Este texto va en la línea del posicionamiento de la voluntad y de la libertad en el medio del objeto general.

Ligado a la libertad, nos encontramos la moralidad. La moralidad es el juicio de un acto de la voluntad conforme a su bondad o maldad. Sobre la moralidad tenemos este texto: "**Solución**. *Hay que decir*: Igual que las especies de las cosas naturales se constituyen a partir de formas naturales, las especies de los actos morales se constituyen a partir de formas concebidas por la razón, como se desprende de lo dicho (a.5). Pero, porque la naturaleza está determinada a una única cosa y no es posible un proceso natural al infinito, es necesario llegar a una forma única, de la que se tome la diferencia específica, de modo que después de ella no pueda haber otra diferencia específica"[187]. Santo Tomás, antes de realizar una valoración moral de un acto de la voluntad, tiene que conocer la naturaleza de ese acto. Por ejemplo, no es lo mismo robar para poder comer que robar para vivir en la abundancia. Pues bien, la naturaleza de un acto moral, su especie, es la que procede de la razón. Al final, los actos morales son clasificados con el mismo criterio con el que se clasifican los objetos de la razón. Santo Tomás continúa su análisis intelectual para abordar la clasificación de los actos morales.

"**Solución**. *Hay que decir*: El objeto de un acto exterior puede relacionarse con el fin de dos modos: uno, como ordenado de por sí (*per se*) al fin; así luchar bien está ordenado de por sí a la victoria; el otro, por accidente; como tomar dinero ajeno se ordena por accidente a dar limosna. Ahora bien, como dice el Filósofo en el VII *Metaphys.*, es necesario que las diferencias que dividen un género y constituyen las especies de ese género, lo dividan de por sí. Pero si dividen por accidente, la división no procede rectamente; por ejemplo, si uno dice: *De los animales, uno racional y otro irracional, y de los animales irracionales, uno alado y otro no alado; pues alado y no alado* no son de por sí determinativos de lo que es irracional. Es necesario dividir así: *De los animales, uno que tiene pies y otro que no tiene pies; y de los que tienen pies, uno que tiene dos, otro que tiene cuatro, otro que tiene muchos,* pues éstas determinan de por sí la

[186] Sto. Tomás, *S. Th. I-II*, 13, 5, co, 151.
[187] Sto. Tomás, *S. Th. I-II*, 18, 10, co, 189.

diferencia primera. Por consiguiente, cuando el objeto no está de por sí ordenado a un fin, la diferencia específica que procede del objeto no es por sí determinativa de lo que procede del fin, sino al contrario. Por eso, una de estas especies no está en la otra, sino que el acto moral está en dos especies distintas. Por eso decimos que quien roba para cometer adulterio, comete dos malicias en su solo acto. Pero si el objeto se ordena de por sí al fin, una de estas diferencias es de por sí determinativa de la otra. Por eso una de estas especies estará contenida en la otra. Ahora bien, queda por determinar cuál en cuál. Pero verlo, primero hay que tener en cuenta que una diferencia es tanto más específica cuanto más particular es la forma de la que depende. En segundo lugar, que cuanto más universal es un agente, más universal es la forma que produce. En tercer lugar, que cuanto más remoto es un fin, más corresponde a un agente más universal: la victoria, por ejemplo, que es el último fin de un ejército, es el fin perseguido por el jefe máximo, mientras que ordenar una u otra sección es el fin que persigue uno de los jefes inferiores. Y de esto se sigue que la diferencia específica que procede del fin es más general, y que la diferencia que procede de un objeto ordenado de por sí a ese fin es específica respecto a él; pues la voluntad, cuyo objeto propio es el fin, es lo motivo universal de todas las potencias del alma, cuyos objetos son los de los actos particulares"[188].

En este texto, Santo Tomás está valorando la unidad del acto moral cuando ese acto tiene una pluralidad de finalidades: por ello clasifica primero el fin en propio y en accidental. Sobre el fin accidental, dice que no se ordena directamente al fin propio, por lo que pueden ser considerados como dos actos distintos. Pero en caso de que haya varios fines propios, si estos determinan al acto moral, entonces (estos fines) deben estar incluidos unos en otros, como las especies en los géneros o las subespecies en las especies, de tal manera que el fin más genérico (más general) es el que proporciona la unidad al acto moral. No insisto más, pero es claro el uso de la generalización en este análisis de la especificación del acto moral, igual que hemos visto en la voluntad y en la libertad.

Pasamos a otro campo, la ley, que tiene su peso en la ética tomista:

"**Solución**. *Hay que decir*: La ley es una regla y medida de nuestros actos según la cual uno es inducido a obrar o dejar de obrar; pues ley deriva de *ligar*; porque obliga en orden a la acción. Ahora bien, la regla y medida de nuestros actos es la razón, que, como ya vimos (q.1 a.1 ad 3), constituye el primer principio de los actos humanos, puesto que propio de la razón es ordenar al fin, y el fin es, según enseña el Filósofo, el primer principio en el orden operativo. Pero lo que es principio en un determinado género es regla y medida de ese género, como pasa con la unidad en el género de los números y con el movimiento

[188] Sto. Tomás, *S. Th. I-II*, 18, 7, co, 185-186.

primero en el género de los movimientos. Síguese, pues, que la ley es algo que pertenece a la razón"[189].

Santo Tomás propone la ley, desde la generalización, como una regla. La imaginación también puede funcionar como una regla, pero de una manera inferior muy diferente (según la extensión). Por ello, afirma que la regla de los actos es la razón e, incluso, que el principio del género es la regla y medida para ese género. Ya desde aquí, se puede vislumbrar el peso de la generalización en la doctrina sobre la ley. Abundando más en este aspecto:

> "2. *A la segunda hay que decir*: Así como en los actos exteriores podemos distinguir la operación y la obra, por ejemplo, la edificación y el edificio, así en las operaciones de la razón cabe distinguir también su acto, que consiste en entender y discurrir, y lo producido por este acto. Hablando de la razón especulativa, este producto es triple: primero, la definición; segundo, la enunciación; tercero, el silogismo o argumentación. Ahora bien, como la razón práctica emplea, a su vez, una especie de silogismo ordenado a la operación, según dijimos arriba (q.13 a.3; q.76 a.1; q.77 a.2 ad 4), siguiendo la doctrina del Filósofo en *Ethic.*, debemos encontrar en la misma razón práctica algo que sea respecto de la operación lo que en la razón especulativa son las proposiciones respecto de la conclusión. Y estas proposiciones universales de la razón práctica, ordenadas a la operación, son precisamente la ley, bien que sean consideradas en acto por la razón, bien que sólo se encuentren en ella de manera habitual"[190].

Resulta que, análogamente a como el entendimiento utiliza el silogismo para encadenar razonamientos, la razón práctica también discurre según una especie de silogismos. Santo Tomás identifica las proposiciones universales, utilizadas en los silogismos por la razón práctica, con la ley. La ley se interioriza en la razón práctica a través de los silogismos. Vemos que el paralelismo que encontramos en la ley práctica con el entendimiento procede de que Santo Tomás ha puesto el entendimiento teórico como modelo para entender la ley práctica.

Hablando, más específicamente, de la ley natural, Santo Tomás dice:

> "**Solución**. *Hay que decir*: Como ya vimos (a.2.3), pertenece a la ley natural todo aquello a lo cual el hombre se encuentra naturalmente inclinado, dentro de lo cual lo específico del hombre es que se sienta inclinado a obrar conforme a la razón. Ahora bien, según consta por I *Physic.*, es propio de la razón el proceder de lo común a lo particular. Aunque de diferente manera, según se trate de la razón especulativa o de la razón práctica. Porque la primera versa principalmente sobre cosas necesarias, que no pueden comportarse más que como lo hacen, y por eso tanto sus conclusiones particulares como sus principios comunes

[189] Sto. Tomás, *S. Th. I-II*, 90, 1, co, 704.
[190] Sto. Tomás, *S. Th. I-II*, 90, 1, ad 2, 704.

expresan verdades que no admiten excepción. La razón práctica, en cambio, se ocupa de cosas contingentes, cuales son las operaciones humanas, y por eso, aunque en sus principios comunes todavía se encuentra cierta necesidad, cuanto más se desciende a lo particular tanto más excepciones ocurren. Así, pues, en el orden especulativo, la verdad es la misma para todos, ya sea en los principios, ya en las conclusiones, por más que no sea conocida por todos la verdad de las conclusiones, sino sólo la de los principios llamados «concepciones comunes». Pero en el orden práctico, la verdad o rectitud práctica no es la misma en todos a nivel de conocimiento concreto o particular, sino sólo de conocimiento universal; y aun aquellos que coinciden en la norma práctica sobre lo concreto, no todos la conocen igualmente.

Por tanto, es manifiesto que, en lo tocante a los principios comunes de la razón, tanto especulativa como práctica, la verdad o rectitud es la misma en todos, e igualmente conocida por todos. Mas, si hablamos de las conclusiones particulares de la razón especulativa, la verdad es la misma para todos los hombres, pero no todos la conocen igualmente. (...).

Así, pues, se debe concluir que la ley natural, en cuanto a los primeros principios universales, es la misma para todos los hombres, tanto en el contenido como en el grado de conocimiento. Mas en cuanto a ciertos preceptos particulares, que son como conclusiones derivadas de los principios universales, también es la misma bajo ambos aspectos en la mayor parte de los casos; pero pueden ocurrir algunas excepciones, (...)"[191].

Santo Tomás comienza conectando la ley natural con la voluntad a través de la inclinación (el bien) y, acto seguido, hace una distinción entre la razón teórica y la razón práctica. La razón especulativa versa sobre lo universal y necesario, mientras que la razón práctica lo hace sobre lo particular y contingente. Podemos decir que la necesidad de lo universal en el conocimiento reside en que Santo Tomás no rompe los objetos generales, y lo universal está vinculado a lo particular de forma necesaria. Pero en la razón práctica la voluntad rompe el objeto general transformando la necesidad del universal en inclinación al bien y dejando los particulares en el estado de la contingencia. Para Santo Tomás, la ley natural se encuentra en el orden de lo universal, la cual es la misma para todos los hombres, mientras que en los preceptos particulares, aunque también coincidan para todos, sin embargo se abre, debido al carácter contingente de lo particular, el espacio de las excepciones.

Vemos que la generalización tiene un gran peso en la ley. Propongo otros dos textos que lo corroboran:

[191] Sto. Tomás, *S. Th. I-II*, 94, 4, co, 735.

"**En cambio** está lo que dice el Jurisconsulto: *Las leyes deben establecerse en función de lo que sucede generalmente, no de lo que puede acontecer en un caso particular*.

Solución. *Hay que decir*: Todo aquello que existe como medio ordenado a un fin debe ser proporcionado a ese fin. Mas el fin de la ley es el bien común, puesto que, como dice San Isidoro en II *Etymol.*, *la ley se escribe no para provecho privado, sino para la común utilidad de los ciudadanos*"[192].

La legislación es establecida según lo general porque su bondad reside en que beneficie a los más posibles. En principio, es razonable que una ley no sea buena si aprovecha a pocos y perjudica a muchos, y parece conveniente legislar para la mayoría. Otro texto donde se afirma esta misma idea: "Ahora bien, sucede con frecuencia que cumplir una norma es provechoso para el bien común en la generalidad de los casos, mientras que en un caso particular es sumamente nocivo. Pero como el legislador no puede atender a todos los casos singulares, formula la ley de acuerdo con lo que acontece de ordinario, mirando a lo que es mejor para la utilidad común. En consecuencia, si surge un caso en que esta ley es dañosa para el bien común, no se debe cumplir"[193]. La ley que tendemos a considerar justa es aquella que se formula para al bien común, y el bien común es necesariamente general, pero ¿esto convierte automáticamente la ley en justa? Actualmente, por ejemplo, es bastante aceptado legislar a favor de las minorías para evitar que estas se encuentren desamparadas frente a los grupos de más poder.

Respecto a la ley, quiero hacer una observación. Santo Tomás distingue varios tipos de ley, al menos la ley natural y la ley humana. La ley natural es una ley divina que opera en todos los hombres en su interioridad. Por otra parte, para Santo Tomás, la ley natural es una ley universal y homogénea en la que caben excepciones. Me parece que este carácter general de la ley natural es discutible si esta ley reside en la interioridad y lo general depende de lo sensible. Ley y generalización chocan entre sí en el caso de que la ley sea algo interior, subjetivo o personal. De hecho, me parece extraño que siendo la ley natural una ley divina, contenga excepciones como si Dios no pudiese prever todos los casos. Creo que estas excepciones señalan la insuficiencia de una ley natural que contiene una fuerte dosis de generalización en su base. Desde mi posición, se debiera rectificar la comprensión de la ley natural en un marco más amplio que el de la generalización y que tenga en cuenta otros aspectos de la antropología.

Otro panorama muy diferente es el de la ley humana que, hoy en día, solemos denominar como derecho. La ley humana es necesariamente positiva porque debe

[192] Sto. Tomás, *S. Th. I-II*, 96, 1, sc y co, 747.
[193] Sto. Tomás, *S. Th. I-II*, 96, 6, co, 753.

ser comunicada a quienes deben cumplirla y debe atenerse a los actos externos. La ley humana puede versar sobre los actos internos del hombre, pero estos quedan siempre al margen de cualquier tipo de control. Este carácter externo de la ley y su carácter general de favorecer el bien común, es lo que lleva a que el derecho se apoye fundamentalmente en la generalización. La ley tiene que apoyarse en lo sensible, al igual que la generalización, y en lo que es común. Este carácter generalizante del derecho es lo que impide que se adapte correctamente a los individuos. Lo general suele dejar fuera a algunos individuos que no solo no se benefician de dicha ley, sino que puede incluso perjudicarles como sucede en una expropiación de bienes para la realización de una obra pública. Además, hemos de declarar la insuficiencia de la ley hasta para un solo individuo debido a que la generalización es solo una parte del hombre (bastante exterior). No es posible una ley que pueda saciar todo el deseo del hombre y, por ello, normalmente basta, para que sea justa, que solo sea para el beneficio del individuo (colectivo). Esta insuficiencia de la generalización en el derecho explica, por otra parte, la necesidad de la interpretación de las leyes por parte del juez. Parece que esta interpretación debiera reducirse a aplicar la ley a los casos particulares, pero el papel de los jueces es de más relevancia porque los objetos generales son una visión de la realidad desde una óptica determinada, proporcionada habitualmente por el unificador. Si este unificador no es claro en la legislación, corresponde a los jueces determinar cuál es el unificador o cómo interpretarlo[194]. Por ello es conveniente que las leyes no se reduzcan a un listado de normas, sino que siempre incluyan una fundamentación introductoria de la ley que ofrezca el sentido en el que se deben interpretar las normas que propone esa ley. Incluyo esta disertación por el interés que, me parece, tiene la generalización respecto a este elemento básico de la sociedad que es el derecho.

4.6 El número

El tema del número fue introducido en el capítulo 3, desde Plotino, en donde el número apareció tanto desde una perspectiva metafísica relacionada con la cuestión de la unidad-pluralidad, hasta una perspectiva más usual como es contar. Santo Tomás tiene un fundamento para el número, el cual es la cantidad: el número se basa en la cantidad. A su vez la cantidad es un accidente dentro de los géneros supremos de Aristóteles que Santo Tomás acepta. Esto nos conduce a otra visión del número distinta a la presentada por Plotino.

Hay un primer texto, en Santo Tomás, donde el número aparece desde la multiplicidad: "Debe tenerse en cuenta que la división causa la multitud, como se dijo.

[194] Este papel de interpretación también incluye todos aquellos casos donde hay conflicto entre varias leyes que confluyen en una misma cuestión.

Existe una doble división: una formal, según los opuestos, y otra según la cantidad. La primera división causa la multitud que es propia de los trascendentes, según que el ente se divide en uno y muchos; la división de la cantidad continua causa el número, que pertenece a la especie de la cantidad, en cuanto tiene razón de medida. Y este número es multiplicable al infinito, así como la magnitud es divisible al infinito"[195]. La multiplicidad admite dos consideraciones: una desde los opuestos o, en mi caso, desde la generalización; se trata de una unificación que no numera sino solo relaciona. El otro tipo de multiplicidad es la cantidad que permite la numeración tanto por multiplicación de los entes según la cantidad, como por la división de lo continuo. De alguna manera, también Santo Tomás acepta que no toda pluralidad es, sin más, numerable. Santo Tomás deja fuera de lo numerable los objetos metafísicos (la unidad, la pluralidad) porque el número aparece en la cantidad que está en el nivel de los accidentes. El nivel de la metafísica es superior y el número no le afecta. Esto ya supone una distinción con Plotino para quien el número no afecta al Uno, pero sí a partir del Ser después de la emanación de la Inteligencia.

Hay otro texto en el que Santo Tomás ofrece una mayor explicación acerca del origen de los números:

> "Las especies matemáticas pueden ser abstraídas por el entendimiento, no sólo de la materia sensible individual, sino también de la común. Sin embargo, no de la materia inteligible común, sino sólo de la individual. Pues se llama materia sensible a la materia corporal en cuanto que es sujeto de cualidades sensibles, como el calor, el frío, la dureza o la blandura. Y se llama materia inteligible a la sustancia en cuanto que es sujeto de la cantidad. Es evidente que la cantidad está presente en la sustancia antes que las cualidades sensibles. Por eso, las cantidades, como números, dimensiones y figuras, que son límites de la cantidad, pueden ser consideradas sin las cualidades sensibles, y esto es abstraer de la materia sensible. Sin embargo, no pueden ser concebidas sin referirlas a la sustancia en cuanto sujeto de la cantidad, ya que esto sería abstraerlas de la materia inteligible común. Sin embargo, no es necesario referirlas a esta o a aquella sustancia. Esto equivaldría a abstraerlas de la materia inteligible individual.
>
> Hay esencias que pueden ser abstraídas incluso de la materia inteligible común, como son el ser, la unidad, la potencia y el acto, los cuales también pueden existir sin materia alguna, como es el caso de las sustancias inmateriales"[196].

Santo Tomás propone un doble origen de las especies matemáticas: por una parte de la materia sensible, tanto individual como común. En principio esto proviene de la posibilidad de contar desde lo singular. Por otra parte, proceden de la materia

[195] Santo Tomás, *Comentario a la Física de Aristóteles*, EUNSA, Pamplona 2001², III, 12, 266. En adelante, Sto. Tomás, *Com. a la Fís. de Aris.*
[196] Sto. Tomás, *S. Th. I*, 85, 1, ad 2, 775.

inteligible, aunque esta vez sí desde la individual pero no desde la común. La materia inteligible individual es la cantidad; la común es la materia propia del género, que no admite numeración. Para Santo Tomás, la cantidad es anterior a las cualidades sensibles. Dentro de la doctrina de la sustancia-accidentes, los accidentes inhieren en la sustancia con un orden, primero la cantidad, es decir la cantidad en la sustancia directamente, luego las cualidades que inhieren en la sustancia a través de la cantidad y, por último, las pasiones o relaciones que inhieren en la sustancia a través de las cualidades. Esto explica que todo lo que está aguas abajo de la cantidad sea numerable.

Desde la teoría del conocimiento de Polo, el número también tiene una dependencia de los accidentes[197], no solo desde la generalización como vimos en Plotino. Esta dependencia de los accidentes es lo que permite numerar lo físico. Los objetos generales no pueden numerar lo físico al tratarse de objetos puramente mentales, pero son indispensables para la numeración porque el número necesita una homogeneidad que lo físico no aporta. Para numerar lo físico es necesario, por una parte, superar la diferencia entre manzana y pera, que hace la generalización dando lugar a la relación (manzana y pera son numerables desde la homogeneización fruta que los relaciona) y, por otro lado, apuntar a la diferencia de lo físico que proporciona los números diferentes entre sí, el uno, el dos, etc.

4.7 La analogía

Otro tema que aparece en Santo Tomás es la analogía, cuestión donde también observo un uso de la generalización.

> "Pues algunas cosas son lo mismo numéricamente, como Sócrates y este hombre, tratándose de Sócrates. *Otras* son diversas en número, pero son lo mismo en cuanto a la especie, como Sócrates y Platón, que convienen en la especie humana, aunque difieren numéricamente. *Otras* son diversas en la especie, pero son lo mismo en cuanto al género: como el hombre y el asno convienen en el género animal. Y *otras* son diversas en cuanto al género, pero son lo mismo sólo según la analogía: como la sustancia y la cantidad, que no convienen en género alguno pero convienen sólo según la analogía; pues ambos convienen sólo en ser entes, y el ente no es un género, porque no se predica unívocamente, sino de modo análogo.
>
> 33. *El triple modo de predicación: unívoco, equívoco y analógico.*- Para entender esto es preciso saber que de tres modos se predica algo de muchos: unívocamente, equívocamente y análogamente"[198].

[197] También se puede añadir que de la sustancia.
[198] Sto. Tomás, *Los principios de la naturaleza*, 6, 32-33.

Santo Tomás encuadra la analogía dentro del marco más amplio de la predicación en el cual se distingue la predicación unívoca, equívoca y análoga. La analogía es un modo de predicar no preciso que no se apoya ni en el género ni en la especie: de algún modo se ve una conexión o alguna semejanza en la analogía pero sin poder precisar de qué se trate. Un texto donde explica un poco más los modos de predicación:

> "**Solución**. *Hay que decir*: En cierto modo una es la verdad por la que todo es verdadero, y en cierto modo no lo es. Para probarlo hay que tener presente que, cuando algo se atribuye a muchos unívocamente, aquello mismo se encuentra en cada uno propiamente, como animal se encuentra en cualquier especie de animal. Pero cuando algo se dice de muchos análogamente, aquello mismo se encuentra en uno solo de ellos propiamente, por el que son denominados todos los demás. Como *sano* se dice del animal, de la orina y de la medicina, no porque la salud esté en el animal sólo, sino porque por la salud del animal se llama medicina sana porque la produce, y orina sana porque la manifiesta. Y cuando la salud no está ni en la medicina ni en la orina, sin embargo, en ambas hay algo por lo que una la produce y otra la manifiesta"[199].

La predicación unívoca es aquella en la que una especie se predica de un individuo o un género de una especie, es decir, se trata de la predicación según la generalización. Animal se puede predicar de perro. La precisión viene dada por la misma generación del objeto general. Si de perro y gato obtengo el objeto general animal, entonces siempre puedo predicar animal tanto de perro como de gato. Hay una correspondencia entre animal y gato que se basa en la intención de semejanza del objeto general animal generada al comparar perro con gato. Aunque este último texto no habla de la predicación equívoca, este tipo de predicación trata del uso de un término con dos sentidos que no tienen nada en común. Por ejemplo, 'bien' como algo correcto, por una parte, y como un objeto o una propiedad, por otra parte. Coinciden en el término pero sus significados no tienen nada en común. También la predicación equívoca se basa en la generalización, pero en la relación de desemejanza (negación de la semejanza). Por otra parte, está la predicación analógica. Esta predicación cae fuera de los géneros y de las especies, y pierde la precisión propia de la predicación unívoca, pero seguimos moviéndonos en el marco de la generalización: la base de la analogía es la semejanza, aunque una semejanza que no tiene por qué estar bien definida. De alguna manera se intuye la semejanza sin que se pueda decir exactamente qué tipo es. En el ejemplo, Santo Tomás habla de la analogía de varias nociones bajo la semejanza de lo sano, que, de alguna manera puede estar incluida en ellas. En el

[199] Sto. Tomás, *S. Th. I*, 16, 6, co, 229.

primer texto, hablaba de la analogía entre la sustancia y la cantidad por su característica común de pertenecer los dos a los géneros supremos del ente.

Otro texto en el que Santo Tomás profundiza en la analogía:

> "De lo dicho se deduce que cuanto se afirma de Dios y de los otros seres se predica, no unívoca ni equívocamente, sino analógicamente, o sea, por orden o relación a alguna cosa.
>
> Y esto puede ser de dos maneras. La primera, cuando muchos guardan relación con uno solo; por ejemplo, a una única salud, se aplica el concepto *sano* al animal, como sujeto; a la medicina, como causa; al alimento, como conservador; y a la orina, como señal.
>
> La segunda manera es cuando se considera el orden o relación que guardan dos cosas entre sí, y no con otra; por ejemplo, el *ser* se predica de la sustancia y del accidente, pues éste dice relación a la sustancia, y no porque la sustancia y el accidente se refieran a un tercero.
>
> Por lo tanto, dichos nombres no se predican analógicamente de Dios y de las criaturas en el primer sentido, sino en el segundo; de lo contrario, sería preciso suponer algo anterior a Dios"[200].

Santo Tomás distingue dos tipos de analogía: la primera que ya vimos en el anterior texto y una segunda en la que considera la relación entre las dos cosas de las que se dicen análogas. Santo Tomás ve inaceptable el uso de la analogía, de acuerdo al primer sentido, entre Dios y las criaturas, porque este uso de la analogía requiere de una cosa, estar sano, para poder relacionarla con otras cosas distintas como es una causa en la medicina, o una señal en la orina. Esta cosa, base de la analogía, tendría que ser algo real independiente y previo a Dios, lo cual no es admisible. Santo Tomás ve la analogía como una relación real entre cosas[201] que, para mí, no es aceptable, porque procede de la generalización. En el segundo sentido, se aprecia más el sentido lógico de la analogía que se apoya en una relación (con la sustancia). Esta relación es el unificador del objeto general que Santo Tomás interpreta como algo meramente mental y que, por tanto, sí admite un uso entre Dios y las criaturas.

Por mi parte, el fuerte carácter general de la analogía le quita cualquier valor físico o metafísico que se le intente imprimir, no pasando la analogía de ser una mera comparación mental que proporciona un punto de apoyo para una cierta y vaga comprensión de algo. En este sentido recordamos que Santo Tomás introduce la analogía

[200] Sto. Tomás, *C. G. I*, I, 34, 187.

[201] Polo recoge este sentido real de la analogía situándolo en la vía racional, más concretamente, en el hábito conceptual. Solo expongo la analogía desde la generalización porque, me parece, que el uso que hace Santo Tomás de la analogía tiende a aproximarse a la generalización.

dentro del marco de la predicación. Ello hace que la analogía pueda ser considerada más como un tema lógico que metafísico.

La analogía abre otro campo que es la base de la semejanza sobre la que se generaliza. En la analogía noto como un uso más vago e impreciso de la generalización. Me parece que mientras haya una cierta semejanza en la que uno se pueda apoyar, la generalización puede ser aplicada de forma válida. Pero ahora se nos plantea el siguiente interrogante: ¿tiene el mismo valor cualquier tipo de semejanza? Pensamos que no. Las semejanzas que se toman de los abstractos pueden ser muy variadas, siendo algunas más precisas y otras más vagas. Por ejemplo, puedo obtener la noción de animal por el movimiento o por la sensibilidad o por cualquier otro rasgo que pueda delimitarlo. En la vida común, la generalización es una operación que ejercitamos muchas veces de forma inconsciente, en base a condicionamientos culturales, sociales o personales. En la ciencia, sin embargo, este modo de proceder es insuficiente porque da lugar a confusiones y a una ambigüedad que no permite progresar en nuevas verdades objetivas. La ciencia perfila las nociones en las que se apoya y esto requiere, en lo que hace referencia a los objetos generales que utiliza, una precisión en la semejanza que delimite de forma estricta los casos particulares que se quiere abarcar.

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. Por ejemplo, sobre el conocimiento:

> "97. Ejemplo: La especie inteligible es una cualidad absoluta. Al menos es necesario que concedan esto quienes afirman que la especie es la razón formal de entender, es decir, la que principia *per se* el acto. Sin embargo, comúnmente se la llama semejanza del objeto. Con ello no quiere decirse que es la relación importada *per se* por el término 'semejanza', sino que se llama similitud por imitación; porque, por su naturaleza, es cierta forma intuitiva y representativa del objeto. Incluso cuando se la designa con el nombre de 'especie', no se la significa 'precisamente' bajo la razón de absoluto, sino con inclusión de la relación bajo la que comúnmente se la entiende. Por ello la especie dice también especie de algún objeto. Dígase otro tanto de los términos que significan operación"[1].

Vemos que el conocimiento se basa en las especies inteligibles que, a su vez, se apoya en la semejanza con el término conocido. Aquí designa esta semejanza como una imitación y representación, lo cual indica una comprensión del conocimiento como posesión de representación más que posesión de objeto. En cualquier caso, la

[1] Escoto, D., *Cuestiones cuodlibetales*, BAC, Madrid 1968, 13, 3, co, 97, 489. En adelante, Escoto, *Cuest. Cuod.*

semejanza que propongo para la generalización también es una clave del conocimiento en Escoto.

Hay otro texto en el que encontramos los elementos principales de una teoría de la definición:

> "Hablando de 'intenciones' segundas, es verdadera esta proposición: 'el género es especie'. La intención 'género' se concibe bajo intención más universal, y se concibe como difiriendo específicamente de la intención 'especie' y de la intención 'diferencia específica', y no tiene *per se* intenciones inferiores bajo sí, solo intenciones distintas en número, pues la intención de género en el color y la intención de género en un animal sólo difieren numéricamente. Luego la intención 'especie' se funda en la intención 'género'. La razón de esta posibilidad en las relaciones de razón es esta: Todo lo que la inteligencia puede comparar a otros seres puede ser fundamento de una relación de razón. Pero puede entender la relación de razón y compararla a otra. Luego la segunda relación se funda en la primera. Ahora bien, la relación de igualdad que se funda en el poder sólo es relación de razón, como su fundamento es sólo relación de razón"[2].

Escoto habla del género y de las especies como objetos generales, los cuales son identificados, al principio, como intenciones segundas, y donde el género es la noción más universal (general). Analizando estos elementos básicos de la definición, como hasta ahora nos los hemos encontrado, 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 mí, 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 afirmo de la generalización. Por último, me interesa notar como acepta la diferencia específica, propia de la especie, aunque para mí sea primariamente del abstracto, pero que también puede aparecer en los objetos generales.

1.1 El singular, el universal y el principio de individuación

Comenzamos tratando un tema muy nuclear en Escoto como es su posicionamiento respecto del singular y el universal. Con esta cuestión 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[3].

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

[2] Escoto, *Cuest. Cuod.*, 6, 1, 42, 226-227.
[3] Ver el apartado 3, del capítulo 3.

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"[4]. Este punto es mayormente aceptado por Santo Tomás[5] 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.

De primeras, Escoto acepta el modo de conocimiento propuesto por Aristóteles:

> "12 [4] Ten en cuenta aquí que la primera operación del intelecto, según el Libro III de *Del alma*, es la simple aprehensión. Esta es seguida por el segundo acto de composición y división [es decir, la que forma proposiciones afirmativas y negativas], y por el tercer acto de razonar.
>
> 13. Las nociones simples, si ellas son sensibles, sin embargo, no puede ser entendidas en general a menos que ellas hayan sido percibidas por los sentidos en algún individuo. Como prueba el Filósofo en *Analíticos Posteriores* I, que "la pérdida de alguno de los sentidos produce una pérdida de conocimiento de los objetos de ese sentido, conocimiento que no puede ser adquirido""[6].

[4] "The act of understanding is proper to both science and art. Nevertheless, it has to do *per se*, not with the singular, but with the universal, according to Bk. II of *On the Soul*. The singular is sensed, while the universal is understood". 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*. Esta referencia a Aristóteles es citada en varias ocasiones como, por ejemplo, "También, *Del alma* II: "el sentido tiene que ver con los singulares, el intelecto con los universales"" (2 Also, in Bk. II *On the Soul*: "The sense has to do with the singulars, the intellect with the universals") Escoto, D., *Questions on the metaphysics of Aristotle II*, Franciscan Institute Publications, New York 1998, VII, 15, 2, 253. En adelante, Escoto, *Q. on Met. II*.

[5] En el capítulo 8, dedico el apartado 3.2 a la ausencia de la abstracción (tal como lo entiendo en este trabajo) en Santo Tomás, que ilumina las cuestiones que vamos a debatir sobre Duns Escoto.

[6] "12 [4] Keep in mind here that the first operation of the intellect, according to Bk. III of *On the Soul*, is simple apprehension. This is followed by the second act of composition and

En este pequeño resumen de la gnoseología aristotélica se distingue la simple aprehensión del acto de composición o división y del razonamiento. Escoto, sin embargo, 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. Además, Escoto 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[7]. Después de haber expuesto las razones en contra de la inteligibilidad del singular, Escoto expone las razones a favor:

> "(...) el intelecto concibe la diferencia entre el universal y el singular; por tanto, concibe de ambos términos según lo que es propio de cada uno, porque ellos solo difieren en eso.
>
> 6 También, se razona discursivamente del singular al universal y al revés; por tanto se conocen ambos términos del discurso.
>
> 7 También, el singular solo mueve al intelecto porque mover es un acto real. Por tanto ello pertenece al sujeto individual.
>
> 8 También, la potencia inferior como es el sentido, puede conocer lo singular; luego, con más motivo, la potencia superior.
>
> 9 También, la especie *per se* representa aquello de lo cual es generado; cada especie inteligible es primeramente generada por el singular, no por el intelecto agente, porque entonces ello sería la especie de ese intelecto, y también sería el principio para conocerlo"[8].

division [i.e., of forming affirmative and negative propositions], and by the third act of reasoning. 13 Simple notions, however, if they are sensibles, cannot be understood in general unless they are first perceived by the senses in some individual. For the Philosopher proves, in Bk. I of the *Posterior Analytics*, that "the loss of any of the senses produces a corresponding loss of knowledge from the objects of that sense, -knowledge that simply cannot be acquired."". Escoto, *Q. on Met. I*, I, 4, 12-13, 86.

[7] Cfr. Escoto, *Q. on Met. II*, VII, 15, 253.

[8] "(...) the intellect conceives the difference between the universal and the singular; therefore it conceives these terms and both according to what is proper to each, because it is only in this way that they differ. 6 Also, it reasons discursively from the singular to the universal and vice versa; therefore it knows both terms of the discourse. 7 Also, the singular alone moves the intellect, because to move is a real action; therefore it pertains to the individual subject. 8 Also, the inferior power, such as the sense, can know the singular; therefore, all the more can the superior power. 9 Also, the species per se represents that from which it is generated; each intelligible species is primarily generated by the singular, not by the agent intellect, because then it would be a species of that intellect, and would be the principle for knowing it". Escoto, *Q. on Met. II*, VII, 15, 5-9, 255.

Este texto ofrece 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, estoy 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: "13 Respecto al primer artículo, primero hay que ver de qué modo pueda ser el singular inteligible *per se*. Segundo, de qué modo es ello primeramente inteligible. Tercero, de qué modo se dice que ello será así, el primer inteligible respecto a la doble intelección"[9].

La razón por la que el singular es inteligible reside en el propio contenido de su entidad como singular:

> "14 [4] Primero: La inteligibilidad es, absolutamente, una consecuencia de la entidad, como se dijo en la última cuestión del Libro VI. El singular incluye toda la entidad esencial de [naturaleza específica] lo superior a ello y, además tiene el último grado de la actualidad y unidad, como se ve en la cuestión sobre la individuación, que la unidad añadida no disminuye, sino que se añade a la entidad y a la unidad, y así a la inteligibilidad.
>
> 15 Además, el singular no incluye nada que no incluya el universal salvo el grado predicho. Pero la inteligibilidad no es excluida de ello por razón de algo incluido en el universal porque, entonces, el universal no sería *per se* inteligible; tampoco [la inteligibilidad es excluida] por razón del grado añadido de la entidad, porque entonces Dios o un ángel singular no serían inteligibles *per se*, por tanto etc."[10].

El singular tiene un contenido que no se identifica exactamente con el universal porque, aunque lo contiene, hay que añadir ese grado de actualidad y de unidad que

[9] "13 As for the first article, one must see first how the singular is intelligible *per se*; secondly, how it is primarily intelligible; third, how in a simply unqualified sense, it will be the first intelligible with respect to a twofold intellection". Escoto, *Q. on Met. II*, VII, 15, 13, 256.

[10] "14 [4] As for the first, intelligibility is absolutely speaking a consequence of entity, as was pointed out in the last question in Bk VI. The singular includes the whole essential entity of [specific nature] above it, and in addition it has that ultimate grade of actuality and unity; and [as was clear] from the question on individuation, this added unity does not diminish but adds to the entity and the unity, and thus to the intelligibility. 15 Also, the singular includes nothing that is not included in the universal except the aforesaid grade. But intelligibility is not excluded from it by reason of something included in the universal, because then the universal would not be intelligible *per se*; neither [is intelligibility excluded] by reason of the added grade of entity, because then God or a singular angel would not be intelligible *per se*; therefore, etc.". Escoto, *Q. on Met. II*, VII, 15, 14-15, 256-257.

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[11]. 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 acerca del singular que ahora he 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[12]. Según Aristóteles la respuesta es positiva[13] sin necesidad de más argumentaciones, y esto es aceptado por muchos sin nada de crítica. Para Escoto esta respuesta ya no es tan clara, hasta el punto de llegar a rechazarla[14].

> "Como esta segunda vía niega que la potencia sea primeramente y *per se* sobre el singular, así también lo niega del acto. Por lo tanto, esta segunda vía glosa todas las cosas en oposición. Por ejemplo, cuando alguien dice que "los actos de los sentidos son del singular" y cosas similares sobre la singularidad, como una condición "*sine qua non*", como [los actos de la vista] son dichas sobre la cantidad. Asume, pues, esta segunda vía que el objeto primario de la vista es el color o la luz, lo cual es correcto. De la misma manera, es el objeto del mismo acto, pero no sin singularidad"[15].

Este segundo modo del que habla en este párrafo es en el que propone una unidad y entidad especial del singular[16]. 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

[11] Cfr. Escoto, *Q. on Met. II*, VII, 15, 17, 257.
[12] Cfr. Escoto, *Q. on Met. I*, I, 6, 129.
[13] Ya hemos visto anteriormente que, para Aristóteles, el singular es conocido por los sentidos.
[14] "55 [11] A esta cuestión respondo que ambas vías conceden que el singular no es el objeto propio de la potencia sensible" (55 [11] To this doubt I reply that both ways concede that the singular is not the per se or first object of the potency). Escoto, *Q. on Met. I*, I, 6, 55, 130. Las dos vías son los dos posicionamientos principales (nn. 12-14, para la primera vía y 22-44, para la segunda) de Escoto en la cuestión 6.
[15] "According to this second way, then, just as one denies the sense potency is primarily and *per se* about the singular, so one denies this of the act. Consequently, all contrary statements, understood in this second way, are glossed. For instance, when one says "acts of sense-perception are of the singular," or similar things, this is about singularity as a "sine quo non" condition, just as [visual acts] are said to be about quantity. Hence, this second way assumes that the primary object of the visual sense is color or light, which it actually is. Similarly, it is the object of the act itself, but not without singularity". Escoto, *Q. on Met. I*, I, 6, 62, 132.
[16] Cfr. Escoto, *Q. on Met. I*, I, 6, 22, 124.

en un sentido amplio, en cuanto que un singular siempre cae dentro de lo sensible. 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 inteligible.

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"[17]. Escoto plantea que el universal se abstrae de dos singularidades, tal como he propuesto, para la obtención de los objetos generales. Escoto muestra de este modo que los géneros y las especies no son previos a los individuos. En otro texto:

> "22 [Sobre la unidad de la naturaleza común] Por tanto, doy otra respuesta al argumento. La unidad del objeto del sentido no es una unidad universal en acto, sino que es una unidad universal actual, pero es algo que es uno por una unidad previa –a saber, una unidad real- por la cual el intelecto es movido a causar algo común para ser abstraído de este y de ese singular, y de los singulares que son de la misma especie más que los que son de diferente especie. De otro modo, el universal sería una mera ficción. Porque aparte de cualquier acto del intelecto, este objeto blanco concuerda más con ese objeto blanco que con algo de un género diferente. Por donde digo que esto uno real [es decir, blancura] que precede al acto es uno en muchos. Ello se hace uno de muchos por el intelecto y, entonces, es universal, que no antes. Porque, según el Libro I de los *Analíticos Posteriores*, se requieren ambas condiciones para el universal"[18].

[17] "Singularity, however, in the common sense seems to be a universal, because there is something, not a second intention, whereby the singularity in this color resembles the singularity in another color. Therefore, from these two singularities the one universal, "singular" is abstracted just as the one universal, "color" is abstracted from the two colors". Escoto, *Q. on Met. I*, I, 6, 54, 130.

[18] "22 [On the unity of the common nature] I give another answer to the argument, therefore. The unity of the object of the sense is not some universal unity in actuality, but is something that is one by a prior unity -namely a real unity- by which the intellect is moved to cause something common to be abstracted from this and that singular, and from singulars that are of the same species more than from singulars that are of different species. Otherwise, the universal would be a mere fiction. For apart from any act of the intellect, this white object agrees more with that white object than with something of a different genus. Hence, I say that this one real thing [i.e., whiteness] before any act of the intellect is one in many, though not derived from many. It becomes such through the intellect, and then it is a universal, but not before. For,

En este texto 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. He 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:

> "38 [6] Para resolver esta cuestión, se debe realizar una distinción acerca de lo que significa "universal", en cuanto ello es o puede ser entendido de tres maneras.
>
> [El primer modo] El universal puede ser tomado por una intención segunda, a saber, por una relación conceptual que existe en lo predicable de lo cual es predicable, y es justo la relación que el nombre universal significa concretamente, tal como [el nombre] universalidad significa abstractamente.
>
> 39 Pero el universal también puede ser tomado por algo denominado por esta intención, la cual es una cosa [u objeto] de una primera intención, dado que las segundas intenciones se aplican a las primeras.
>
> 40 Y en este sentido, puede tener un doble significado: un modo por el que se refiere al sujeto remoto de esta primera intención; otro modo, designa el sujeto próximo de esta primera intención.
>
> 41 En el primero de estos modos, se designa como universal la naturaleza tomada absolutamente porque su naturaleza no repugna ser afirmada de muchos [individuos]. –En el segundo modo [el sujeto o referente próximo de la primera intención] no es universal a menos que sea hecho actualmente indeterminado,

according to Bk. I of the *Posterior Analytics*, both conditions are required for a universal". Escoto, *Q. on Met. I*, I, 6, 22, 124.

para que el uno número inteligible pueda ser predicado de cada supuesto [o sujeto individual]. Y esto es completamente universal"[19].

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 he mostrado en Santo Tomás. Escoto acepta la posición privilegiada del universal y es, desde este posicionamiento donde plantea y resuelve el problema de los singulares, cuya solución sí se aparta del planteamiento tomista[20].

Escoto plantea la cuestión de la individuación en diversos escritos tales como el Libro II, distinción 3 de la *Ordinatio* II, o las *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

[19] "38 [6] To solve this question, a distinction must be made as to what "universal" means, for it is taken -or can be taken- in three ways. [The First Way] Universal can be taken for a second intention, namely for the conceptual relationship that exists in the predicable to that of which it is predicable, and it is just this relationship that the name universal signifies concretely, just as [the name] universality signifies abstractly. 39 But the universal can also be taken for something denominated by this intention, which is a thing [or object] of a first intention, since second intentions are applied to first intentions. 40 And in this sense, it can have a twofold meaning: in the one case it refers to the remote subject of the first intention; in the other case, it designates the proximate subject of this first intention. 41 In the first of these cases, the nature taken absolutely is said to be the universal, because the nature of itself is not just this, and hence it is not repugnant that it be affirmed of many [individuals]. -In the second case, [the proximate subject or referent of the first intention] is not universal unless it is made actually indeterminate, so that one numerical intelligible can be predicated of every supposit [or individual subject]. And this is completely universal". Escoto, *Q. on Met. II*, VII, 18, 38-41, 298-299.

[20] También es patente en este otro texto en el que se afirma que la semejanza es una relación real con fundamento real: "Ahora la similitud es una relación real, y como tal requiere un fundamento real, y por tanto hay algo real en la base de la similitud, algo realmente uno que sirve de fundamento próximo para la relación. (Pues si el fundamento fuera solo algo conceptualmente uno, no habría fundamento, a menos que hubiera sido producido por un acto de la razón y, por consiguiente, la relación de similitud sería solo una relación de razón o mental. Por tanto, si la relación de similitud es real, su fundamento debe ser real)" (Now similarity is a real relationship, and as such it requires a real foundation, so there is something real at the basis of similarity something really one that serves as the proximate foundation for the relation. (For if the foundation were only conceptually one, there would be no foundation unless it were produced by an act of the mind and thus the relation of similarity would be only a mental or conceptual relation. Hence if the relation of similarity is real, its foundation must be real.))". Escoto, D., *Early Oxford lecture on individuation*, The Franciscan Institute, New York 2005, 1, 21, 13. En adelante, Escoto, *Oxf. l. on indiv.*

'un esto' o si lo es por una razón extrínseca[21]. 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 es una cuestión de 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[22]. 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; (...)"[23], 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 adopto en esta investigación: 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. Insisto en 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[24]. El individuo es tal por una primera negación que rechaza su divisibilidad dentro de sí, y luego 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 lo que es repugnante a la entidad de algo, es repugnante por algo positivo que ella tiene"[25]. O, "50 Más aun, la entidad nunca es constituida por una negación, pues una negación siempre presupone algo positivo en el cual está fundado"[26]. 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

[21] Cfr. Escoto, *Q. on Met. II*, VII, 13, 187.
[22] Cfr. Escoto, *Q. on Met. II*, VII, 13, 53-54, 205-206.
[23] "If the nature would be of itself this [individual] something, then a multitude of such things would be repugnant to that nature and then that nature could not be found in many things; (...)". Escoto, *Q. on Met. II*, VII, 13, 1, 187.
[24] Cfr. Escoto, *Q. on Met. II*, VII, 13, 56, 206. También Escoto, *Oxf. l. on indiv.*, 2, 43, 23.
[25] "Everything that is repugnant to anything's entity is repugnant to it because of something positive it has". Escoto, *Oxf. l. on indiv.*, 2, 45, 23.
[26] "50 Furthermore, entity is never constituted by a negation, for a negation always presupposes something positive in which it is rooted". Escoto, *Oxf. l. on indiv.*, 2, 50, 25.

primera. En nuestra 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[27]. 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: "92 A la otra cuestión [n. 16], se debe decir que la materia no es el principio de distinción ya que ella misma es indistinta"[28]. 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 distinguirla de la materia de otro compuesto.

Otro principio positivo de individuación propuesto es la existencia[29]. 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: "48 Contra la cuarta vía 48 [n. 17]: lo que es solo determinado por algo más, no es lo último determinante; el ser no es determinado dentro de los diversos géneros y especies sino por la determinación de las esencias de las cuales ella es el ser; de otro modo, estaremos asignando el ser a las propias diferencias y a las especies y a los géneros más allá de aquellas a las cuales pertenecen la quididad"[30]. El ser no añade ninguna determinación como sí la aportan 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: "20 [3] Lo que parece común a las cinco o, al menos, a las tres primeras opiniones [nn. 13-14, 16] sobre la individuación por medio de algo formalmente accidental, puede ser refutado en cuatro vías que son

[27] Cfr. Escoto, *Q. on Met. II*, VII, 13, 16, 192.

[28] "92 To the other question [n. 16], it must be said that the matter is not the principle of distinguishing since of itself it is indistinct". Escoto, *Q. on Met. II*, VII, 13, 92, 217.

[29] Cfr. Escoto, *Q. on Met. II*, VII, 13, 17, 193.

[30] "Against the fourth way [n. 17]: what is only determined by something else, is not the ultimate determinant; existence is not determined into diverse genera and species except by determination of the essences of which it is the existence; otherwise we will be assigning to existence proper differences and species and genera beyond those which pertain to the quiddity". Escoto, *Q. on Met. II*, VII, 13, 48, 204.

suficientemente racionales"[31]. 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[32]. 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 (...)"[33]. 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: "124 Del mismo modo se debe juzgar tanto acerca de las diferencias individuales como de las específicas. Esta diferencia existe: la diferencia específica es la causa de una menor unidad en la cual no toda división en partes subjetivas está prohibida. Esta [diferencia individual] es la [causa de la] mayor unidad; como cuando entre unidades específicas, el inferior

[31] "20 [3] What seems common to all five, or at least to the first three theories [nn. 13-14, 16] about individuation through something that is formally accidental, can be refuted in four ways that are sufficiently rational". Escoto, *Q. on Met. II*, VII, 13, 20, 194.

[32] Respecto a la materia como principio de individuación, Santo Tomás dice: "La forma no se individúa por ser recibida en materia, sino por ser recibida en *esta materia* distinta y determinada en espacio y tiempo (*ad hic et nunc*). Ahora bien, como la materia es divisible gracias a la cantidad, afirma el Filósofo en la *Physica* que la substancia sin la cantidad permanecería indivisible. Y por tanto, la materia se convierte en *esta materia* y en *materia signada* en cuanto tiene dimensiones". Sto. Tomás, *De Trinitate*, 4, 2, 172. Respecto a los accidentes: "Concluye, por tanto, que algunos hombres *son muchos en número precisamente porque así los hacen sus accidentes*, o sea, diversos". Sto. Tomás, *De Trinitate*, 1, 18, 130.

[33] "(...); and the individual *per se* receives the predication of the specific nature because [it is predicated] in quid [as is clear] from the definition of species. Therefore first substance is a being *per se*. An aggregate of a substance and its accidents represents an accidental being, from *Metaphysics* V (...)". Escoto, *Q. on Met. II*, VII, 13, 21, 195.

es una causa de una mayor unidad que la superior; esto es porque alguna unidad es máxima debido a la más perfecta diferencia, la cual es puesta por lo individual. Esta diferencia es individual porque no es un principio constituyente de algo como predicable, sino solo de sujeto y esto por ser máximamente sujeto, (...)"[34]. Escoto resuelve el problema continuando 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, si no hay una especie más inferior. No obstante, quiero destacar una dificultad a esta propuesta, y es que el género y la especie se encuentran dentro del marco 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[35]. Escoto resuelve esta dificultad considerando la conexión entre el género y las especies:

> "Pues Sócrates no es solo primero según la consideración del intelecto, sino también según el orden natural de las perfecciones que están contenidas unitariamente, pues 'animal' es previo a 'hombre', y 'hombre' a 'este hombre', lo cual es evidente por las propias operaciones [de estas perfecciones]. (...). Y 'hombre', según su propio grado superior naturalmente previo al grado de singularidad, no le repugna ser en muchos, porque en ello [hombre] no se puede encontrar nada que lo repugne. Por consiguiente, esta es la forma en que lo común es en la naturaleza y su unidad tal como ella es, como fue probado en esta cuestión y en la anterior [nn. 115-124]. Pues a cada grado de real entidad corresponde una unidad real"[36].

[34] "124 Similarly one must judge about the individual differences as one does about specific. There is this difference, however: the specific difference is the cause of a lesser unity to which not every division into subjective parts is forbidden. This [individual difference] is the [cause of the] greater unity; just as in that between specific unities, the inferior is a cause of greater unity than the superior; this is why some unity is greatest because of the most perfect difference, which is assumed to be individual. This individual difference, because it is not a principle of constituting anything as predicable, but only as subjectable and this by a maximal subjectability, (...)". Escoto, *Q. on Met. II*, VII, 13, 124, 227-228.

[35] Cfr. Escoto, *Q. on Met. II*, VII, 13, 125, 228.

[36] "For in Socrates it is not only according to the consideration of the intellect, but according to the natural order of perfections that are unitively contained there that 'animal' comes before 'man,' and 'man' before 'this man,' which is evident from the operations that are proper to each

Es decir, 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 [sexta] 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 *haeccceitas*]"[37]. 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"[38]. El principio de individuación es, siguiendo esta difícil caracterización, el grado de actualidad y de unidad propio del individuo. "Y esta entidad individual tiene su propia unidad, la cual es la singularidad. (...), entonces con más motivo la propia entidad debería corresponder a la máxima unidad, la singularidad, que se corresponde a su propia entidad, como la unidad del género a su entidad y la unidad de la especie a su entidad. Pues no hay ninguna razón para negar eso de la mayor unidad [singularidad] mientras que se le concede la menor unidad [la genérica y la específica]"[39]. Esta unidad del singular, mayor que la de la especie o el género, es la aportación específica del individuo que

[of these perfections]. (...). And to 'man,' according to the proper grade naturally prior to the grade of singularity, it is not repugnant to be in many, because in him [i.e. man] as such nothing is to be found through which this would be repugnant. Therefore, this is the way the common exists in nature, and so too its unity as such is the unity, which was proved above in this question and of which we spoke above [nn. 115-124]. For to each grade of real entity corresponds a real unity". Escoto, *Q. on Met. II*, VII, 13, 131, 229-230.

[37] "I reply then to this [sixth] question that a material substance is determined to being this singularity by something positive and to other diverse singularities by diverse positives [i.e., by other *haeccceities*]". Escoto, *Oxf. l. on indiv.*, 6, 164, 81.

[38] "The singular includes the whole essential entity of [specific nature] above it, and in addition it has that ultimate grade of actuality and unity; and [as was clear] from the question on individuation, this added unity does not diminish but adds to the entity and the unity, and thus to the intelligibility". Escoto, *Q. on Met. II*, VII, 15, 14, 257.

[39] "And this individual entity has a unity proper to itself, which is singularity. (...), then all the more so should some proper entity correspond to that maximal unity, singularity, -even as there is a proper entity corresponding to unity of the genus and a proper entity corresponding to the specific unity. There is no good reason for denying this to the greater unity [singularity] and conceding it for the lesser unity [the generic and specific]". Escoto, *Oxf. l. on indiv.*, 6, 170, 83-85.

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.

Al final, parece que el principio de individuación es una cosa muy sutil, la unidad del individuo 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, denuncio 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, objetivamente, 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 conforme a la pluralidad de las notas abstraídas. Por tanto, divido la cuestión de la individuación en dos problemas. Al problema físico, que antes he denominado metafísico, digo 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, digo que la solución es la forma abstraída y que he identificado con la diferencia. Añadir que, para mí, 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 quiero abordar, en torno a la individuación, es la cuestión de la unidad. La solución escotista 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 quiero 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 destaco 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 he llamado abstracto, se tiende a confundir el conocimiento abstractivo con el conocimiento sensible externo. También resalto que en algunas ocasiones Polo se ha referido a esta unificación como el sensible *per accidens*[40]. 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 sitúa esta unidad en el orden intelectual. Creo que esta consideración intelectual de la *haecceitas* es lo que ha impedido calibrar la importancia de este hallazgo[41].

1.2 La intuición

Dentro de la teoría del conocimiento, aparece en Escoto una operación intelectual que no había detectado anteriormente en mi investigación. Se trata de la intuición. "109 [23] {(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

[40] Cfr. Polo, *CTC I*, 1, 319 y ss. El mismo Escoto llega a decir que la unidad de los sentidos en la imaginación es accidental. "275 Aquí se debe tener en cuenta que las cosas sensibles externas causan un fantasma confuso, y accidentalmente "uno", en la imaginación –esto es, representando la cosa conforme a la cantidad, conforme a la forma, color y otros accidentes sensibles" (275 Here one must take into account that the sensibles out there cause a confused phantasm, something that is accidentally "one" in the imagination -that is, something that represents the thing according to quantity, according to form, color, and other sensible accidents). Escoto, D., *On being and cognition: Ordinatio 1.3*, Fordham University Press. New York 2016, 1, 4, 275, 139. En adelante, Escoto, *Ordinatio 1.3*.

[41] Esta cuestión también pasa desapercibida porque esta unidad de la *haecceitas* no aporta contenido formal al conocimiento, por lo que puede ser despreciado en orden al conocimiento de la realidad. Para mí, el papel de la unidad que aporta la imaginación en la abstracción permite precisar mejor la distinción de la abstracción con las operaciones sensibles.

cognoscible, sino en su propia naturaleza"[42]. 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 inteligible[43]. "80 [19] 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; (...)"[44]. 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 inteligibles, 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[45]. Desde mi postura, no me 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 mí 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 personalmente no acepto[46]. En el párrafo siguiente, Escoto propone la intuición intelectual, la cual no es posible ejercitar en esta vida porque el conocimiento intelectual es mediado, ya que puede conocer el objeto real cuando está presente y cuando no[47]. 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

[42] "109 [23] {{For a fuller solution of this question know that there are four degrees of sensitive knowledge. The first is that of intuitive cognition which is of a thing present, and not just through a species, nor only under a knowable aspect, but in its proper nature". Escoto, *Q. on Met. I*, II, 2-3, 109, 197.

[43] Cfr. Escoto, *Q. on Met. I*, II, 2-3, 111-112, 198.

[44] "80 [19] Note that in the sense there is one cognition primarily proper, [viz.,] intuitive cognition; another sort of cognition is proper primarily and *per se* and that is knowledge through a species, but it is not intuitive. (...). An example of the first: the visual sense sees color; an example of the second, the sense imagination or phantasy imagines color; (...)". Escoto, *Q. on Met. I*, II, 2-3, 80, 193.

[45] Pudiera ser que Escoto, entendiera el conocimiento sin especie como aquel conocimiento en el que no media la imaginación.

[46] Mi rechazo de la intuición directa es en lo que se refiere al conocimiento intencional, que es donde nos movemos en este contexto. Sin embargo, el conocimiento habitual es superior al intencional y puede ser directo respecto de la realidad.

[47] Cfr. Escoto, *Q. on Met. I*, II, 2-3, 81, 193.

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 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*"[48]. 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 continúa:

> "111 [Una duda sobre el conocimiento intuitivo en nuestro presente estado] Del primer grado, a saber, el conocimiento intuitivo, si se da en el intelecto en esta vida, surge una duda.
>
> 112 Parece, sin embargo, que sí hay [es decir, conocimiento intuitivo en el intelecto en esta vida], porque cuando una perfección se da absolutamente en una potencia inferior parece que también debe ser puesta en la superior. Es cierto, que una perfección es conocida, simplemente, en el conocimiento sensible, cuando conoce algo que está presente por esencia; por tanto, tal conocimiento también parece pertenecer al intelecto"[49].

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[50]. "Si, sin embargo, se sostuviera que el intelecto puede conocer intuitivamente aquí, entonces cada acto distinto del sentido sería acompañado por un

[48] "What Avicenna wants to say in his *Metaphysics* I, ch. 5 is that being and thing make the first impression on the soul. The reason seems to be that the object of a potency's primary habit [i.e. metaphysics] is the primary object of that habit, as the first object of metaphysics is being qua being, according to Bk. IV of the *Metaphysics*". Escoto, *Q. on Met. I*, II, 2-3, 93, 195.

[49] "111 [Doubt about intuitive cognition in our present state] As for the first grade, namely intuitive cognition, whether it is in the intellect in this life, there is a doubt. 112 However, it seems that there is [i.e. intuitive cognition in the intellect in this life], because whatever is of perfection in an unqualified sense in an inferior power ought to be assumed of the more perfect. But it is a matter of unqualified perfection in sense knowledge that it knows something as it is present through its essence; therefore, such cognition seems to pertain here to the intellect". Escoto, *Q. on Met. I*, II, 2-3, 111-112, 198.

[50] Como ya hemos visto al plantear el conocimiento de lo singular.

acto del intelecto sobre el mismo objeto; y esta intelección es la visión"[51]. 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"[52], 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 está o se ve"[53]. 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: "18 Sobre lo tercero: hay una doble intelección; una quiditativa que abstrae de la existencia; la otra, que es llamada "visión", es de lo existente como existente. La primera, aunque es generalmente del universal, también puede ser primariamente del singular. Y cuando es del singular, lo es primariamente. Pues el singular no está determinado a la existencia por sí mismo, sino que abstrae de ello cuando el universal lo hace. La segunda intelección es de ambos a la vez, es decir, del singular en cuanto existente"[54].

[51] "If, however, one held that the intellect could known intuitively here, one could say that every distinct act of the sense is accompanied by an act of the intellect about the same object; and this intellection is visión". Escoto, *Q. on Met. I*, II, 2-3, 114, 198-199.

[52] "For the sense only perceives what is present while it is present. And, therefore, it does not of itself know whether something exists in this way except when it is present; and it is not always present to the bodily sense. For Augustine explains himself in this sense in his *Retractions*, Bk. I, ch. 25. Therefore, the sense does not perceive that this is always existing in this way". Escoto, *Q. on Met. I*, I, 4, 99, 108-109.

[53] Escoto, D., *Dios uno y trino*, BAC, Madrid 1960, I, 1, 1, 2, 45, 286. En adelante, Escoto, *Dios uno y trino*.

[54] "18 As for the third: there is double intellection; one quidditative which abstracts from existence; the other, which is called "vision", is of the existent as existent. The first, although it is generally of the universal, it can be primarily of the singular. And whenever it is of the singular, it is of it primarily. For the singular of itself is not determined to existence, because it abstracts from it just as the universal does. The second intellection is of both together, i.e. of the singular insofar as it is existing". Escoto, *Q. on Met. II*, VII, 15, 18, 258.

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[55]. Por otro lado, el conocimiento de la existencia no es tan lejano a Santo Tomás quien acepta que lo primero conocido es el ser[56]. 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 un déficit explicativo, es rellenada por Escoto con el conocimiento directo de la existencia del singular. También podemos recordar 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.

Propongo, a continuación, un texto en el que se muestra la doble vía de conocimiento que acabamos de apuntar, y como se apoya en el conocimiento sensible para sostener el conocimiento intuitivo del ente:

> "18. *Prueba de la mayor, distinguiendo la intelección abstractiva e intuitiva.* –La mayor se prueba por la perfección del acto beatífico. Para captar mejor esta perfección del acto beatífico hay que distinguir en el entendimiento dos actos: de simple aprehensión o de intelección de un objeto simple. Uno de los actos se halla indiferentemente respecto del objeto existente y no-existente, y del objeto realmente presente y no-presente. Este acto lo experimentamos frecuentemente en nosotros; los universales o las quididades de las cosas los entendemos igualmente, tengan o no ser en un supósito fuera del entendimiento de la naturaleza de la cosa, estén presentes o ausentes. Ello se prueba también *a posteriori*. La ciencia de la conclusión o del entendimiento del principio permanece igualmente en el entendimiento, exista o no la cosa, esté presente o ausente. (...). Esta intelección de los extremos, que puede llamarse científica, porque es previa y requerida para el conocimiento de la conclusión y la intelección del principio, puede llamarse abstractiva con bastante propiedad, pues abstrae de la existencia y de la no-existencia, de la presencia y ausencia del objeto.
>
> 19. Pero hay otro acto de simple aprehensión. Aunque no lo experimentemos en nosotros tan ciertamente, es, sin embargo, posible. Es el acto 'preciso' del objeto presente en cuanto presente y del objeto existente en cuanto existente. Prueba: Toda perfección del conocimiento que puede pertenecer a la potencia cognoscitiva sensitiva, puede competer eminentemente a la potencia cognoscitiva

[55] Escoto también habla de un conocimiento abstractivo del singular, pero al final también incluye el conocimiento de lo singular en la intuición.

[56] Señalar que, en Santo Tomás, he visto más el término ser (*esse*) donde en Escoto veo el término ente (*ens*).

intelectiva. Ahora bien, el captar perfectamente el primer objeto conocido –y sólo es captado perfectamente cuando lo es en sí mismo, no en una similitud suya minimizada y derivada- es perfección del acto de conocer en cuanto tal; por otra parte, el conocimiento de la potencia sensitiva posee tal perfección; puede captar el objeto en cuanto existente y en cuanto presente en su existencia real, no solo en una perfección disminuida. Luego tal perfección compete al acto de conocer de la potencia intelectiva. Pero no puede pertenecerle si no conoce lo existente en cuanto presente en su existencia propia –o en algún objeto inteligible que lo contiene eminentemente; no nos ocupamos de ello ahora-. Luego la potencia intelectiva conoce lo existente como presente"[57].

Llama la atención, en el segundo párrafo (el 19), en el que Escoto propone la intuición intelectual de manera cautelosa, como quien dice algo novedoso y de cierta importancia, y acaba el párrafo afirmando dicho conocimiento después de haber dado un razonamiento, para Él, de una validez totalmente indiscutible[58]. En cuanto al primer párrafo, el 18, quiero hacer notar esta doble línea de conocimiento, aparecida antes, de la quididad y de la existencia. Ahora se añade el matiz de que la línea quiditativa se desvincula de la existencia[59]. No dice Escoto que la quididad no tenga una conexión con la realidad, sino que su consideración es del todo 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[60]. Por otra parte, este carácter mental de la quididad cuadra con mi planteamiento de la generalización. Sin duda, me parece claro el uso de la generalización, y acertada su caracterización mental pero, sin embargo, tengo que hacer una advertencia importante: no veo 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.

[57] Escoto, *Cuest. Cuod.*, 6, 1, 18-19, 213-214.

[58] Otro texto en el que se describe la conexión del conocimiento sensible y el intuitivo intelectual es Escoto, *Cuest. Cuod.*, 13, 2, 32, 457-458.

[59] Repite esta desconexión de la quididad con la existencia en Escoto, *Cuest. Cuod.*, 7, 2, 22, 260. Es el texto de la cita 64.

[60] En la Cuestión 13 de las *Cuestiones Cuodlibetales* Escoto desarrolla, de manera sistemática y bastante más compleja de lo que yo he expuesto, la relación entre los objetos conocidos y la realidad. Especialmente en Escoto, *Cuest. Cuod.*, 13, 2, 27-47, 455-464 y, específicamente, los nn. 35-46.

Hay una cuestión en la que no he encontrado en Escoto muchas explicaciones, pero que tiene su interés. Se trata de la relación entre la abstracción y la intuición:

> 33. A la segunda. –Respuesta a la segunda objeción. Puede concederse que hay dos conocimientos simultáneos del mismo objeto. No hay distinción de objetos como de esencia y existencia. Aunque entre éstas hay alguna distinción de objeto, no basta para la conclusión intentada. La existencia misma puede ser conocida con conocimiento abstractivo, puedo conocer la existencia del mismo modo que la esencia. Por lo tanto, el conocimiento universal y el conocimiento singular son específicamente distintos por razones formales motivas distintas. En el conocimiento intuitivo, la cosa en su existencia propia mueve *per se* objetivamente al entendimiento, mientras que en el conocimiento, lo que mueve *per se* al entendimiento es algo en que la cosa tiene ser cognoscible, o como en causa que la contiene virtualmente en cuanto cognoscible, o como en efecto, esto es, como en especie o similitud que contiene representativamente la cosa cuya similitud es"[61].

En este texto se 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[62], 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 sea 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 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

[61] Escoto, *Cuest. Cuod.*, 13, 2, 33, 458.
[62] Realmente, Escoto dice que la abstracción conoce tanto la esencia como la existencia.

conocimiento intuitivo es más perfecto que el abstractivo, (...)"[63]. 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 ligada al conocimiento sensible. De alguna manera, la superioridad de la intuición incluye una sobrevaloración del conocimiento sensible externo.

Destaco 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"[64]. 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"[65]. 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[66]. De hecho, es innegable que la imaginación puede funcionar totalmente al margen de la realidad. Escoto aprovecha esta 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

[63] Escoto, *Dios uno y trino*, Tratado acerca del primer principio, 4, conclusión 11, 708.
[64] Escoto, *Cuest. Cuod.*, 7, 2, 22, 260.
[65] Escoto, *Cuest. Cuod.*, 13, 2, 27, 455.
[66] Ver el apartado 3 sobre la imaginación.

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 quiero 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""[67]. 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: "22 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"[68]. Donde, efectivamente, blanco es tomado como un accidente del sujeto, mientras que la humanidad es 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, como 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

[67] "To the proof: abstraction is twofold and concretion is twofold, one refers to the subject, the other to the supposit [or individual]. The first way occurs when something denominates something else outside its essence. Concretion involving the supposit is when something signifies denominatively something proper to its nature, such as "This whiteness is whiteness"". Escoto, *Q. on Met. I*, III, 11, 249-250.

[68] "22 Or another answer: that there is a double concretization: for a certain form concerns a supposit which is of the same concrete nature and in the same genus; and there is another concretion to the subject which is not of the same nature. And on this basis, there is a double abstraction, namely from the supposit, such as humanity; and another from the subject, as whiteness". Escoto, *Q. on Met. II*, VII, 17, 22, 286.

del conocimiento de la naturaleza, que tiene un estatuto mental como acabamos de ver, al distinguirlo 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 abstracción: la consideración abstractiva de los accidentes tiene cierta oposición al conocimiento de lo real que se da en la intuición.

1.3 Los géneros supremos y los trascendentales

Los géneros supremos o categorías son un tema propuesto por Aristóteles[69]. Escoto los recoge y los elabora con una cierta sistematización: "86 [14] Al primer argumento de la opinión de Avicena, digo que las cosas más comunes son las primeras en ser entendidas y las diez categorías son las más comunes; pero no todas ellas son entendidas primeramente, sino la sustancia a la cual todas las demás son reconducidas. Y la sustancia es previa a las otras nueve categorías, no en la predicación, pero sí en la perfección y como su causa. Tampoco hay nada común en las diez categorías que sea primeramente entendido"[70]. Escoto habla de las cosas más comunes, que ya hemos visto anteriormente[71], y que podemos traducir por las cosas más generales y que son las que entendemos primero. Pues estas cosas más generales son las diez categorías que propuso Aristóteles. Las categorías las constituyen la sustancia y los nueve accidentes. Las categorías son la manifestación de la realidad que ha de hacerlo necesariamente en alguno de estos modos porque para Aristóteles no hay otro tipo de existencia. Las cosas son o sustancia o accidente. Estas categorías también reciben el nombre de géneros o géneros supremos: "39 [4] Se puede decir que no es necesario asumir diez, como Avicena dice en *Física* III, c. 2 y 3: "No estamos forzados a observar la famosa división que sostiene que hay diez géneros, cada uno de los cuales es lo más general y que no hay nada fuera de ellos""[72]. De esta manera se mezcla la terminología

[69] Véase el apartado 2.5.7 en el capítulo 3.

[70] "86 [14] To the first argument for the opinion of Avicenna, I say that the most common things are first understood and the ten categories are the most common; still not all of these are first understood, but rather substance to which all the others [pertain or are connected or related], and substance is prior to the other nine categories, not in predication, but in perfection and as [their] cause. Neither is there anything common to the ten categories that is first understood". Escoto, *Q. on Met. I*, IV, 1, 86, 274.

[71] Este tema también está presente en Boecio, como vimos en el apartado 2 del capítulo 4, sobre los universales en Boecio.

[72] "39 [4] One could say that is it not necessary to assume ten, as Avicenna says in *Physics* III, ch. 2 and 3: "We are not forced to observe that famous division which claims there are ten genera, each one of which is most certainly a generality, and there is nothing beyond them. "". Escoto, *Q. on Met. I*, V, 5-6, 39, 399.

propia de la definición con la de la sustancia y los accidentes. Esta mezcla terminológica tiene éxito y se introduce dentro del árbol jerárquico de los géneros y de las especies:

> "28 En la cuarta vía, de manera similar [se puede argüir de tres formas]. La primera es así: en todo predicamento debe ser encontrado intrínsecamente todo aquello que pertenece a la coordinación predicamental [o secuencia ordenada] prescindiendo de todo lo que pertenece a otro predicamento; de otro modo, todas las coordinaciones no serían primariamente diversas. Por tanto, como las especies y los géneros intermedios tienen que encontrarse dentro de la categoría de la sustancia, no por algún otro predicamento, así también el individuo cuando sea el primer sujeto de esta coordinación sin la cual no habría coordinación, como tampoco sin un primer predicable, porque de uno y de otro hay un estado de coordinación según los *Analíticos Posteriores*"[73].

Escoto plantea una coordinación en el interior de las categorías y afirma explícitamente que las especies y los géneros intermedios están dentro de la categoría de la sustancia. Escoto, por tanto, acepta la unificación de las categorías y del árbol del género y de las especies. ¿Dónde catalogar las categorías? Por la parte más general, es decir, por el género superior: la sustancia que incluye los géneros y las especies. Hay otro texto en el que sitúa las categorías en lo más alto de la jerarquía:

> "105 Al segundo argumento: lo que se ha dicho es verdadero si es en un sentido absoluto. Sin embargo, algo puede ser dicho por superabundancia en su género, y esto sería lo 'más general'. –Otra explicación es que 'lo más general' se puede exponer de dos maneras: o positivamente, a saber, lo que es máximamente tal por exceso respecto a todas las cosas, y hay solo una, es decir, Dios. O puede ser entendido de otro modo, negativamente, a través de lo que no es excedido por nada de esta especie, como se dice de lo máximamente blanco, que no es superado por cualquier otra cosa blanca. Y en este sentido 'lo más general' es afirmado de los primeros géneros o categorías, porque no tienen un género superior por encima"[74].

[73] "28 In the fourth way, similarly [it may be argued also in three ways]. -The first runs as follows: intrinsic to each category are to be found everything that pertains to the concatenation [or ordered sequence], prescinding from everything that pertains to another category; otherwise each concatenation as a whole would not be primarily diverse; therefore just as species and intermediary genera are to be found within the category of substance without anything derived from another category, so also are individuals. For the individual is the first subject of this ordered sequence and without it there would be no coordination any more than there would be without a first predicable, since in every ordered sequence there is a status according to Bk. I of the *Posterior Analytics*". Escoto, *Q. on Met. II*, VII, 13, 28, 198.

[74] "105 To the second argument: what is said is true, if it be said in an unqualified sense. However, something can be said to be superlative in its genus or category, and thus it would be

Lo más superlativo en un género o categoría es lo más general. Es significativa esta comprensión de lo más general de manera positiva, en este caso Dios, y de manera negativa, es decir, lo que no tiene nada superior por encima. En este sentido, las categorías son identificadas como los géneros supremos, los que no tienen ningún género superior. Esta interpretación negativa refuerza la consideración reflexiva de las categorías y conlleva un problema de coherencia: por una parte aparece la sustancia en la parte más general, los géneros supremos, y por otra parte, los individuos están en la parte más inferior, por debajo de las especies específicas como hemos visto al hablar del principio de individuación. Esto obliga a considerar la sustancia y el individuo desde dos perspectivas opuestas, una como lo más general y vacío en contenido, y otra como lo más concreto y real[75]. Esto ofrece un nuevo problema cuando consideramos que el ser aparece en la cúspide de la parte superior, pero no así en la parte inferior (la existencia no es principio de individuación por no aportar su diferencia): si la sustancia es real, ¿qué puede significar su consideración general? Desde luego, se le ha apartado de su lugar natural como soporte de los accidentes (individuales). De la misma manera, resulta extraña la consideración del individuo como lo más concreto, aunque, respecto del individuo, hemos de decir, que es un término ambiguo en cuanto que contiene mezcladas notas de realidad y notas de generalización. En principio, un individuo es un algo real con su propia unidad entitativa y, por otro, su contenido es muy indeterminado como el de las ideas generales.

Desde mi propuesta, me parece que la inclusión de las categorías dentro del árbol de las definiciones es algo forzado. Ni siquiera la división de los diez géneros me parece muy acertada tal como la acepta Escoto: "81 [9] Concedo, entonces, que la división es suficiente y que [las diez categorías] se distinguen realmente"[76]. Esta división deja en un segundo plano la dependencia de los accidentes respecto de la sustancia que, por otra parte, es ampliamente aceptada en ese tiempo y en particular por

most general. -Another explanation is that 'most general' can be interpreted in two ways: either positively, namely, what is maximally such through excess with respect to all things, and there is only one such, viz., God. Or it may be taken in the other way, negatively, through this that it is not exceeded by anything of this sort, as would be said of what is most white, that it is not exceeded by any other white thing. And in this sense 'most general' is asserted of the first genera or categories, because they have no higher genus above them". Escoto, *Q. on Met. I*, V, 5-6, 105, 419.

[75] En el texto citado en la nota 73 (Escoto, *Q. on Met. II*, VII, 13, 28, 198), Escoto habla indistintamente de sustancia y de individuo. Los términos latinos usados en ese texto son el de *substantiae*, *individua* e *individuum*, según la versión latina en Escoto, D., *Opera Philosophica IV*, The Franciscan Institute, New York 1997.

[76] "81 [9] I concede, then, that the division is sufficient and that the [ten categories] are really distinguished". Escoto, *Q. on Met. I*, V, 5-6, 81, 413.

Escoto[77]: los accidentes no están al mismo nivel que la sustancia. Pero, además, también deja de lado la dependencia de la sustancia respecto de los accidentes, que Escoto no acepta, pero que yo afirmo siguiendo a Polo[78]. Decimos que la sustancia se conoce sensiblemente a través de los accidentes: no hay sustancia sin accidentes. Todo este carácter real de la sustancia y de los accidentes está perdido en la doctrina de las categorías que es un planteamiento predicativo o lógico. Tal vez, por ello, Aristóteles plantea las categorías dentro del marco de la lógica. Pero, aun dentro de la lógica, parece poco riguroso considerar todas las categorías al mismo nivel, es decir, los accidentes al mismo nivel que la sustancia.

Otra cuestión relacionada con las categorías son los trascendentales: "Y el conocimiento de estas cosas más comunes no puede ser tratado en alguna ciencia más particular –porque por una razón en una y por la misma razón en la otra (pues el ente y el uno se dicen igualmente de todos, según c. 3, libro X, de esta obra), tendrían lugar muchas repeticiones inútiles-. Por tanto, es necesario que haya alguna ciencia universal que considere estos trascendentales como tales. Esto es lo que llamamos "metafísica", que procede de "meta", que significa "trascender", e "ycos", que significa ciencia, es decir, como si fuera la ciencia trascendente, porque es concerniente a los trascendentales"[79]. Escoto postula la cuestión de los trascendentales dentro de la metafísica. Los trascendentales son las propiedades o atributos del ser y, por tanto, lo que le corresponde a la metafísica como materia de estudio. Además, en Escoto, los trascendentales también tienen su conexión con las categorías: "Pero bajo el ente tienen lugar las primeras divisiones que son los diez más generales, los cuales son principios conocidos por los sentidos y no hay más propiedades demostrables excepto los

[77] "24 La segunda vía es así: La sustancia es previa por naturaleza a todos los accidentes; por consiguiente, también esto es una sustancia. Hay tres pruebas para la la validez de esta inferencia" (24 The second way goes like this. Substance is prior by nature to every accident; therefore also this substance. There are three proofs for the validity of the inference). Escoto, *Q. on Met. II*, VII, 13, 24, 196.

[78] Polo analiza la sustancia y los accidentes en el *CTC* IV donde trata del conocimiento de la realidad física. En la lección tercera hay una exposición dedicada a la sustancia, mientras que los accidentes son tratados más directamente en la lección sexta, en el apartado 3 sobre el juicio.

[79] "And the knowledge of these more common things cannot be treated in some more particular science. For the same reason one particular science could treat them allows all the others to do so as well (since being and one are predicated equally of all, according to ch. 3, Bk. X of this work), and thus we would have many useless repetitions. Therefore, it is necessary that some general science exists that considers these transcendentals as such. This we call "metaphysics," which is from "meta," which means "transcends," and "ycos", which means science. It is, as it were, the transcending science, because it is concerned with the transcendentals". Escoto, *Q. on Met. I*, I, Prologue, 18, 7-8.

trascendentales. Por consiguiente, ninguno de ellos es el sujeto de otra ciencia más que la metafísica. Pero de ninguno de ellos es un sujeto primario, como tampoco el hombre, pues aunque un atributo sea primariamente en el ente, es más inmediato en la sustancia que en el hombre"[80]. Debajo del ser, la primera división es, precisamente, la de las categorías. Esto hace que las propiedades del ser caigan de una forma más directa sobre las categorías que sobre los géneros intermedios o las especies. Esto nos indica que la teoría de los trascendentales de Escoto se encuentra alineada con la doctrina de los géneros supremos que acabamos de exponer: "75 A la otra prueba, cuando se dice que 'el ente no tiene quididad porque es trascendente', -contesto: esto se concluiría de lo que es más general, pues nada de lo más general tiene una quididad propiamente dicha. No obstante, cada uno tiene un "que", ambos porque ello tiene esencia y también porque de otro modo no se predicaría quiditativamente de algo"[81]. Es claro que el ser es tratado igual que los géneros supremos que no tienen estrictamente quididad porque no poseen género y diferencia específica. Es la limitación de estar en la parte superior del árbol, aunque Escoto admita que poseen 'un algo' que les proporciona su peculiar quididad.

Por otra parte, los trascendentales tienen unas propiedades que sobresalen al compararlos con los géneros:

> "Entonces se dice que el ente y todo lo que es atribuido a ello como ente, tal como la verdad, el bien etc., son por ellos mismos indiferentes a lo limitado y a lo ilimitado. E incluso, bajo lo que es limitado a la sustancia y al accidente. Y aún más, cualquier cosa en cualquier predicamento es necesariamente limitada, dado que es imposible que algo trascendente sea formalmente la especie de algún género ya que estos [trascendentales] no denominan las cosas de tal modo que sean las especies de un género, sino más bien, que ellos no caen en género alguno. (...).
>
> 47 También, en libro III de esta obra, el ente no puede ser un género, porque ello es *per se* algo del intelecto"[82].

[80] "But under being the first divisions to occur are of the ten categories, of which from principles known to the sense, there are no demonstrable properties other than the transcendentals. Therefore, none of them is the subject of a science other than metaphysics. But of no one of them is a primary subject, just as man is not, although an attribute that is primarily in being is more immediately in substance than in man". Escoto, *Q. on Met. II*, VI, 1, 48, 18.

[81] "75 To the other proof, when it is claimed that being does not have a quiddity because it is transcendent, I reply: This would hold for everything that is most general, since no most general category has a quiddity properly so-called. Nevertheless, each has a "what," both because it has an essence, and also because otherwise it would not be predicated "in quid" of something". Escoto, *Q. on Met. I*, I, 1, 75, 34.

[82] "Then it is said that being and all that is attributed to it qua being, such as true, good, and the like, are of themselves indifferent to limitation and illimitation. And further, under what is

Escoto advierte que los trascendentales tienen un carácter indiferente respecto a lo limitado y a lo ilimitado: pertenecen a ambos tipos de entes, por ejemplo, a Dios y a las criaturas. Además, los trascendentales no aportan diferencias a los géneros inferiores. Los trascendentales circulan hacia abajo, desde las categorías hasta las especies más ínfimas: cualquier género o especie es verdadero o bueno, y ningún género o especie se puede distinguir por ser verdadero o bueno. Abundando en este tema añade: "64 También se argumenta así en el libro V de esta obra: "'Diferencia' se aplica a aquellas cosas, las cuales, aunque otras, son las mismas en algún aspecto". Por tanto, si se ha afirmado algo de los primeros géneros unívocamente, habría una diferencia, y ellos no serían diversos [es decir, no teniendo nada en común], y entonces nada sería diverso excepto aquellas diferencias. Porque los diez géneros superiores no son diversos sino lo contenido bajo ellos"[83]. Ahora los trascendentales son vistos desde la diferencia. Efectivamente, si en las categorías se encuentra algo propio de cada uno, eso los diversifica (el accidente relación no es el accidente cualidad ni la sustancia). Esta diferencia (capacidad de diferenciar) no la poseen los trascendentales o propiedades del ser, y es la que constituye la limitación de los géneros y especies que no aparece en los trascendentales. Para Escoto, la especie o cualquier género intermedio contrae el género superior que lo contiene. Esta contracción es una pura cuestión de extensión, siempre menor a medida que descendemos por el árbol de los géneros y especies. Sin embargo, los trascendentales no limitan (no contraen) y se comunican en todos los niveles de los géneros y especies. Por ejemplo, la unidad del ser se transmite al género animal o a la especie hombre aunque se trate de diferentes grados de unidad.

Escoto afirma que los trascendentales, como propiedades del ser, vienen después del ser: "Pero cualquier noción trascendental, los cuales son como atributos del ente, tales como la verdad, el bien, etc., son posteriores al primer objeto; y cada uno de estos es igualmente inteligible *per se*, o ninguno [de los atributos] es más importante

limited, to substance and accident. And going still further, since every thing in any category is necessarily limited, it is impossible that something transcendent be formally the species of some genus. Thus, these [transcendents] do not denominate all things in such a way that they are species of a genus, but rather they fall into no genus whatsoever.}} (...). 47 Also, in Bk. III of this work, being cannot be a genus, because it pertains per se to the notion of everything". Escoto, *Q. on Met. I*, IV, 1, 45-47, 264.

[83] "64 Also it is argued in Bk. V of this work: "'Different' is applied to those things which though other are the same in some respect." Therefore, if the ten first genera or categories had something affirmed of them univocally, there would be a difference, and they would not be diverse [i.e. having nothing in common], and then nothing would be diverse except those differences. For what transcends the ten categories is neither diverse nor contained under them". Escoto, *Q. on Met. I*, IV, 1, 64, 269.

que otro en el objeto del intelecto"[84]. El objeto primero es el ser y después no hay una jerarquía entre los trascendentales. Desde este punto de vista es fácil entender por qué los trascendentales son un tema de la metafísica pero, no tanto, que se use el nombre de trascendentales para los atributos del ser: ¿qué trascienden estos atributos? Desde las categorías o géneros supremos, los trascendentales son los que están por encima de las categorías, aguas arriba. Trascender las categorías es estar más allá de toda esencia o quididad de la realidad en la que se concreta. No hay realidad sin quididad y los trascendentales no están en el campo de la esencia sino del ser. Sin embargo, me parece que esta relación de los trascendentales con las categorías compromete el carácter metafísico de los trascendentales. Si los géneros supremos se obtienen con la generalización, como propongo, entonces no cabe una ampliación metafísica más allá de estos géneros supremos. Las ideas generales se alejan sucesivamente de la realidad sin que haya un retorno hacia el ser. De hecho, el carácter indeterminado del ser me parece inaceptable ya que se trata como de una especie de soldadura del ser con la indeterminación de los objetos generales. No debemos decir que los atributos del ser estén más allá de los objetos generales porque la generalización se ejercita al margen del ser y, además, hay una pluralidad de operaciones intelectuales, al menos la abstracción y la generalización, por lo que también habría que añadir que los trascendentales están más allá de la abstracción. Esta última observación sugiere buscar los trascendentales en una dirección más amplia que la puramente operativa.

Añado un último texto en el que encontramos un elenco más amplio de los trascendentales según Escoto: "Esta noción común tiene sus propios atributos según el Filósofo en *Metafísica* IV, tales como los denominados trascendentales bien, uno, verdad, acto y potencia, etc. Por tanto, sobre el ente, hay una ciencia posible en relación a tales atributos, y ello es necesario, porque nuestro conocimiento procede de lo que es común a lo que es propio, según libro I de la *Física*"[85]. Ya nos había aparecido anteriormente el uno, la verdad y el bien. Aquí añade el acto y la potencia; no he visto, que Escoto dé un elenco cerrado de los trascendentales. Parece, por este último texto, que los trascendentales incluyen las nociones propias de la metafísica.

[84] "But any transcendental notions, which are quasi proper attributes of being, such as true, good, etc. are posterior to the first object; and each of these is equally intelligible *per se*, nor does one [attribute] play the role of the object of the intellect more than another". Escoto, *Q. on Met. II*, VI, 3, 20, 63.

[85] "This common notion has proper attributes according to the Philosopher in *Metaphysics* IV, such as all the denominative transcendentals such as good, one and true, act and potency, etc. Therefore, of being there is some science possible as regards such attributes, and it is necessary, because our knowledge proceeds from what is common to what is proper, according to Bk. I of the *Physics*". Escoto, *Q. on Met. II*, VI, 1, 47, 17.

1.4. La univocidad y el ente común

El ente común es una noción que surge al tratar de entender cómo es nuestra intelección. En la *Ordinatio 1*, distinción 3, Escoto se pregunta si Dios puede ser conocido naturalmente[86]. En esta distinción, lo que está en juego es si hay nociones comunes a Dios y a las criaturas. En este horizonte, Escoto dice: "26 Segundo, digo que Dios no es solo concebido en un concepto que es análogo a un concepto de la criatura, esto es, en un concepto que es enteramente diferente de uno que se dice de la criatura, pero también en un concepto que es unívoco a él y a la criatura"[87]. Escoto propone la univocidad de los conceptos para que estas nociones obtenidas desde las criaturas puedan servir para el conocimiento de Dios. Por posibles problemas que puedan surgir en torno a este concepto, Escoto concreta más respecto a lo que entiende por univocidad. "Y para que no haya desacuerdo sobre el término "univocidad", digo que un concepto es unívoco cuando ello es uno y su unidad es suficiente en orden a la contradicción, afirmando o negando lo mismo de ello. Su unidad también es suficiente para su uso como término medio de un silogismo, tal que pueda concluir sin incurrir en falacia de equivocación cuando los extremos son unidos en el término medio teniendo tal unidad, que ellos también están unidos entre sí"[88]. Escoto define la univocidad de un modo un poco desconcertante. Desde mi noción de la univocidad, esta está en el orden de la predicación, y se dice de aquello que puede ser predicado adecuadamente de algo. Por ejemplo, el concepto de perro puede ser predicado unívocamente del concepto animal y, por tanto, la univocidad es un aspecto de los objetos generales. Escoto da una definición alternativa que procede del lado de la negación. Ciertamente, los objetos generales superiores (los géneros) admiten dentro de sí objetos inferiores contradictorios (las especies). Así, en la unidad del concepto de animal, caben conceptos como el de gato y perro, contradictorios entre sí. Escoto lo expresa, sin embargo, con un sesgo diferente: 'que puede ser afirmado o negado sin contradicción'. De manera amplia, podríamos decir que gato puede ser afirmado o negado respecto de animal sin contradicción mientras que no podemos negar 'viviente' o

[86] Cfr. Escoto, *Ordinatio 1.3*, 1, 1 y ss, 41 y ss.

[87] "26 Second, I state that God is not only conceived in a concept that is analogous to a concept of a creature -that is, in a concept that is entirely different from one that is applied to a creature- but also in a concept that is univocal to him and to a creature". Escoto, *Ordinatio 1.3*, 1, 1-2, 26, 51.

[88] "And to avoid disagreement over the word "univocation," I call a concept univocal if it is one in such a way that its unity is sufficient for a contradiction to arise when it is affirmed and denied of the same thing. Its unity is also sufficient for its use as a middle term in a syllogism so that we may conclude without committing a fallacy of equivocation that when the extremes are united in the middle term having that unity, they are also united among themselves". Escoto, *Ordinatio 1.3*, 1, 1-2, 26, 51.

'sentiente' respecto de animal sin que haya contradicción, pero la dificultad, en la definición de Escoto, viene cuando nos detenemos más en la negación; ¿puedo negar gato de animal sin que haya contradicción? Es muy probable que no y, entonces, según Escoto, esta noción es equívoca respecto a su planteamiento. El ejemplo que propone Escoto para entender la univocidad es el siguiente: "Pero el intelecto del viador puede estar cierto de que Dios es un ente, mientras duda de si es un ente finito o infinito, creado o increado. Por tanto, el concepto de ente, sobre Dios, es diferente de uno y de otro concepto y, por ello, de sí mismo no es ni uno ni el otro pero está incluido en ambos. Por tanto, es unívoco"[89]. Ciertamente, estoy con Escoto en que finito puede ser afirmado o negado de ente sin que haya contradicción, lo mismo que las otras nociones y, así, confirmo que la noción de univocidad de Escoto no es la predicación de los objetos generales. De hecho, si algo se puede afirmar y negar sin contradicción son los accidentes o los atributos no esenciales (para Escoto, infinito, finito, creado o increado no es esencial para la noción de ente).

En Escoto, la univocidad es un tema clave para el conocimiento de Dios ya que no tenemos un conocimiento natural del mismo[90]. El otro modo por el que podemos conocer a Dios es mediante la analogía, modo propuesto por Enrique de Gante con quien disputa Escoto para proponer su propuesta[91]. Nosotros no vamos a analizar esta cuestión, que se aleja demasiado de nuestros objetivos, sino que vamos a centrarnos en la teoría del conocimiento de Escoto que desarrolla dentro de este marco.

Escoto distingue un triple orden respecto al intelecto: "Digo que en esta materia hay tres modos de ordenar las cosas inteligibles. La primera es en el orden del origen o de la generación, la segunda en el orden de la perfección y la tercera en el orden de adecuación o exacta causalidad"[92]. En cuanto al orden en el origen hace dos importantes precisiones. "La primera es que un concepto 'absolutamente simple' no puede ser resuelto en otros varios conceptos, como el concepto de ente o el de última diferencia. Un concepto simple pero que no es 'absolutamente simple', es un concepto que puede ser concebido en un acto [singular] de simple intelección, aunque pueda ser

[89] "But the intellect of the wayfarer can be certain of the fact that God is a being, while it remains in doubt about whether he is a finite or an infinite being, a created or an uncreated being. Hence the concept of being as affirmed of God is different from the one and the other concept [i.e., from both members in each of the two pairs mentioned], and thus of itself it is neither the one nor the other but is included in both of them. Hence it is univocal". Escoto, *Ordinatio 1.3*, 1, 1-2, 27, 52.

[90] Cfr. Escoto, *Ordinatio 1.3*, 1, 3, 126, 88.

[91] Cfr. Escoto, *Ordinatio 1.3*, 1, 3, 125 y ss, 88 y ss.

[92] "I say that in this matter there are three ways of ordering intelligible things. The first is an order of origin or of generation, the second is an order of perfection, and the third is an order of adequacy or exact causality". Escoto, *Ordinatio 1.3*, 1, 1-2, 69, 70.

resuelto en varios conceptos separadamente concebibles"[93]. Escoto hace la distinción de concepto simple, aquel que solo puede ser entendido en sí mismo, y los conceptos no absolutamente simples como aquellos en los que se pueden captar otros conceptos, como por ejemplo, en hombre también se encuentra la noción de animal y racional. El concepto de hombre no es absolutamente simple.

> "72 El segundo comentario preliminar es que hay una diferencia entre entender algo confuso (*confusum*) y entender confusamente (*confuse*). Confuso significa lo mismo que indistinto. Y como hay dos posibles modos de hacer una distinción –a saber, distinguiendo las partes esenciales de un 'todo esencial' [es decir, los componentes de una esencia: su género, especie y diferencia] y distinguiendo las partes del sujeto del 'todo universal' [es decir, el sujeto singular del cual un universal es predicado]- también hay dos modos de ser no distintos correspondientes a las dos previamente dichas y a sus respectivas partes. Pensamos algo confuso cuando pensamos algo que es no-distinto, de acuerdo a uno de los dos modos antes mencionados. Pero algo se dice ser concebido confusamente cuando ello es concebido como expresado por un nombre, mientras algo es concebido distintamente cuando es concebido como expresado por una definición"[94].

El segundo comentario es una distinción entre pensar algo confuso y pensar algo confusamente[95]. La cuestión de la confusión dentro del conocer ya apareció en Santo Tomás y vimos que obliga al intelecto a generar recursos para salir de su propia

[93] "The first is that an absolutely simple concept is a concept that cannot be resolved into several other concepts -for example, the concept of being or of ultimate difference. A simple concept that is not absolutely simple is a concept that can be conceived by the intellect in a [single] act of simple intellection, although it could be resolved into several, separately conceivable concepts". Escoto, *Ordinatio 1.3*, 1, 1-2, 71, 71.

[94] "72 The second preliminary remark is that there is a difference between thinking of (*intelligere*) something confused and thinking of something confusedly. Confused (*confusum*) means the same as indistinct (*indistinctum*). And just as there are in the matter at hand two possible ways of making a distinction -namely, by distinguishing the essential parts of an essential whole [i.e., the components of an essence: its genus, species and difference] and by distinguishing the subject-like parts of a universal whole [i.e., the singular subjects of which a universal is predicated]- so too are there two ways of being not distinct corresponding to the two aforesaid wholes and their respective parts. We think of something confused when we think of something that is not-distinct according to one of the two aforementioned ways. But something is said to be conceived confusedly (*confuse*) when it is conceived as expressed by a name, whereas something is conceived distinctly (*distincte*) when it is conceived as expressed by a definition". Escoto, *Ordinatio 1.3*, 1, 1-2, 72, 71.

[95] Esta distinción entre conocer confuso y confusamente no me parece muy clara, al menos en los términos. Para mi análisis, esta distinción es irrelevante, y solo tiene interés la consideración de la confusión en el conocimiento.

indigencia. Para Escoto, la confusión es lo indistinto, aquella noción en el que se mezclan dos o más conceptos. Salir de esta confusión es distinguir suficientemente, como, por ejemplo, conocer la esencia en cada una de sus partes como son los géneros y las especies.

Conforme a los anteriores elementos que he mostrado, Escoto propone dos vías de conocimiento: la vía del conocimiento confuso y la vía del conocimiento distinto: "73 Con este presupuesto, pongamos primero el orden del origen en el conocimiento actual de lo que es concebido confusamente. Con respecto a esta materia, digo que el primer [objeto] que es actualmente conocido de un modo confuso es la especie más específica cuyos singulares son los que primero mueven los sentidos de un modo más efectivo y potente, siempre que ellos [es decir, los singulares] están presentes a los sentidos en la proporción adecuada"[96]. Aquí conviene destacar que, en el orden del conocimiento natural, el conocimiento más perfecto es el que se encuentra más cerca de los sentidos, las especies más específicas. No obstante, para cada caso, los sentidos pueden percibir conforme a su proporción, es decir, según las condiciones en los que se encuentran respecto a su objeto conocido.

> "76 Pruebo la conclusión formulada arriba [nn. 73] así: una causa natural actúa hacia su efecto de acuerdo a su mayor potencia cuando no tiene impedimento. De este modo actúa primero hacia el efecto más perfecto que pueda producir primero. Todos los factores concurrentes en producir ese primer acto del intelecto son causas puramente naturales, dado que ellos preceden cualquier acto de la voluntad y son no impedidos, como parece. Por consiguiente, ellos producen primero los actos hacia el efecto más perfecto del que son capaces, pero ese no es otro que el concepto de la especie más específica. Supón ahora que algún otro concepto –por ejemplo, el concepto de algo más común- fuera el concepto más perfecto que los factores involucrados pudieran producir, entonces se seguiría que ellos no pueden producir el concepto de la especie más específica, dado que el concepto de algo más común es menos perfecto que el concepto de la especie más específica (como la parte es más imperfecta que el todo) y, así, nunca causarían ese concepto"[97].

[96] "73 With this presupposed, let me first discuss the order of origin in the actual cognition of what is conceived confusedly. With respect to this topic, I say that the first [object] that is actually known in a confused way is the most specific species whose singulars are the first in moving the senses in a most effective and powerful way, provided that they [i.e., the singulars] are present to the senses in the required proportion". Escoto, *Ordinatio 1.3*, 1, 1-2, 73, 71.

[97] "76 I prove the conclusion formulated above [nn. 73] as follows: a natural cause acts toward its effect according to its utmost power when it is not obstructed. So it first acts toward the most perfect effect that it can produce first. All factors involved in producing that first act of the intellect are purely natural causes, since they precede any act of the will and they are clearly not obstructed. Therefore, they first produce the most perfect concept they are able to. But that is

Dado que la causa del conocimiento sensible es natural, este conocimiento conlleva toda la determinación que acompaña a lo sensible. Si, por la distancia, de algo solo llegamos a saber que es un animal, este concepto es más indeterminado y menos perfecto que si llegamos a conocer que se trata de un hombre, cuando estamos lo suficientemente cerca para poder precisarlo; por ello, si los sentidos, por la lejanía, solo son capaces de percibir una noción más común (la de animal), entonces no serán capaces de percibir la especie más específica (en este caso, ser hombre), que sería el concepto más perfecto porque, para los sentidos, el conocimiento más perfecto es el más determinado (también más próximo físicamente), que se corresponde con la noción de la especie más específica.

Otra cuestión es el conocimiento distinto: "80 Segundo, digo del actual conocimiento de las cosas que son distintamente concebidas, y digo que este conocimiento es al revés, comenzando con un concepto general, pues el primer objeto así concebido [distintamente] es lo más común; y lo que es más próximo a sí es primero, y lo que es más remoto es posterior. Y pruebo esto así: del segundo comentario preliminar [n. 72] concluimos que nada es concebido distintamente a no ser que todo sea concebido dentro de su razón esencial"[98]. Escoto afirma que, para el conocimiento claro y distinto, el orden del conocimiento es el contrario al del conocimiento de lo sensible o singular. El conocimiento distinto no comienza con un acto de conocer como tal, sino con un primer concepto que, además de ser distinto, es lo más común o general. En este tipo de conocimiento la clave es el concepto absolutamente simple. Ahora bien, ¿cuál es la piedra angular de este conocimiento distinto? El ser: "El ente está incluido en todos los conceptos quiditativos inferiores. Por consiguiente, ningún concepto inferior es concebido distintamente a menos que el ente sea concebido. El ente, sin embargo, no puede ser concebido sino distintamente, dado que es un concepto absolutamente simple. Por tanto, el ente puede ser concebido distintamente fuera de los

none other than the concept of the most specific species. Now suppose that some other concept -for example, the concept of something more common- were the most perfect concept that the factors involved could produce. Then it would follow that they could not produce the concept of the most specific species, since the concept of something more common is less perfect than the concept of the most specific species (Just as a part is less perfect than the whole). And so they would never cause that concept [of the most specific species]". Escoto, *Ordinatio 1.3*, 1, 1-2, 76, 72.

[98] "80 Second, I discuss the actual cognition of things that are distinctly conceived. And I claim that this kind of cognition functions the other way around, starting with a general concept. For the first object that is conceived distinctly is what is most common. And what is nearer to that comes earlier, and what is more remote comes later. I prove this as follows: from the second preliminary remark [n. 72] we conclude that nothing is conceived distinctly unless everything that is included in its essential notion (ratio) is conceived". Escoto, *Ordinatio 1.3*, 1, 1-2, 80, 73-74.

otros conceptos, pero los otros conceptos no pueden ser concebidos sin la distinta concepción del ente"[99]. El ente es el concepto que siempre se halla presente, independientemente del concepto que se piense. Además, el ente es el concepto absolutamente simple que no se apoya en ningún otro concepto, y que permite aclarar la comprensión de los otros conceptos porque el conocimiento del ente es el que aporta la claridad. Si no lográramos alcanzar un conocimiento claro y distinto, absolutamente simple, siempre seríamos ignorantes respecto a una parte de los conceptos complejos, de cuyas notas no se habrían abstraído todos los conceptos ahí incluidos.

Escoto hace otra distinción, la de conocimiento virtual: "Llamo conocimiento "virtual" a lo que es entendido (*intelligitur*) en otra cosa, como una parte de lo que es entendido primero, pero no como lo que es entendido primero en sí mismo, como cuando se entiende "hombre", se entiende en hombre también "animal" como una parte de lo que es entendido, pero no como lo que es primero entendido, o como el todo que es del término del acto de entender"[100]. El conocimiento virtual implica la dependencia de los conceptos complejos respecto a los más simples: los conceptos más simples se incluyen en los conceptos más complejos: "89 De otro modo, lo más universal como virtualmente contenido en lo inferior es lo que genera la especie inteligible, pues de esta manera, [lo más universal] es algo inteligible *per se*. Esto no genera una especie sensible, pues [lo más universal] no es sensible de esa manera porque el sentido versa sobre las cosas que existen como tales"[101]. Por tanto, esta inclusión de los conceptos, unos en otros, también permite explicar el conocimiento de distintos conceptos, por ejemplo, hombre y animal, desde una misma especie sensible de un determinado hombre singular.

Escoto hace varias distinciones más que no me parece que jueguen especialmente en este análisis, pero que suman respecto a mi interpretación: "131 A lo primero, digo

[99] "Being (*ens*) is included in all lower quidditative concepts. Therefore, no lower concept is conceived distinctly unless being is conceived. But being can only be conceived distinctly, since it has an absolutely simple concept. Therefore, being can be conceived distinctly apart from other concepts, but other concepts cannot be conceived without the distinct conception of being". Escoto, *Ordinatio 1.3*, 1, 1-2, 80, 74.

[100] "I call knowledge "virtual" when something is understood (*intelligitur*) in something else, as part of what is understood first, but not as what is first understood itself. For example, when we understand "man" we understand in man also "animal" as part of what is understood (but not as what is understood first, or as the whole that is the term of the act of understanding)". Escoto, *Ordinatio 1.3*, 1, 1-2, 92, 77.

[101] "89 Alternatively, the more universal as virtually contained in what is below it (*in inferiore*) is what generates the intelligible species, since in that manner it [i.e., the more universal] is something intelligible *per se*. It does not generate a sensible species, since it [i.e., the more universal] is not sensible in that way because sense perception is of things that exist as such". Escoto, *Ordinatio 1.3*, 1, 1-2, 89, 76.

que el ente no se dice unívocamente en "la quididad" de todo lo que es inteligible por sí mismo, pues no es así en el caso de las últimas diferencias o en el caso de los atributos propios del ente. {Una 'diferencia última' es llamada así cuando no tiene una diferencia [más específica] porque no puede ser analizada en un concepto quiditativo y cualitativo, o en un concepto determinable o determinante. Su concepto es solo cualitativo tal como el último género solo tiene un concepto quiditativo.}"[102]. Las últimas diferencias son aquellas que se encuentran al final de la escala de los géneros y de las especies. Para Escoto, el concepto del ser no admite definición, al igual que las últimas diferencias, en el caso del ser por faltarle un género superior y, en el caso de las diferencias últimas por la ausencia de una especie inferior puramente cualitativa que pueda ser la causa de su diferencia específica. Aquí, también se menciona de pasada el concepto determinable y el concepto determinante. Respecto a las diferencias últimas: "(...), puede suceder que el intelecto esté seguro de que es un ente, mientras que tiene dudas de si las diferencias lo contraen a un cierto concepto. Y así el concepto de ente tal como se aplica a ese concepto es diferente de los conceptos inferiores acerca de los cuales el intelecto tiene la duda, y así otro que está incluido en cada uno de los conceptos inferiores pues las diferencias que contraen presuponen un concepto común idéntico del ente que es contraído por ellos (...)"[103]. Escoto apela a los casos en los que de algo solo sabemos que es, mientras ignoramos todo acerca de su esencia. Esto nos permite distinguir los conceptos de la quididad y de la existencia. El ente tiene una quididad tal que no aporta nada que diferencie. Es el género el que aporta la distinción que contrae el ser. Las diferencias contraen los géneros a los que se aplican porque supone dejar fuera todos aquellos individuos que no posean dicha diferencia. Si a animal le añadimos la diferencia específica racional, estrechamos el género animal a una de sus especies, en este caso la del hombre. Por otro lado, respecto a la determinabilidad de los conceptos:

[102] "131 As for the first issue, I say that being does not univocally express "what" for everything that is intelligible through itself, for it does not do so in the case of the ultimate differences or in the case of the proper attributes of being. {An ultimate difference is so called while it does not have a difference [specifying it further] because it cannot be analyzed in a quidditative and a qualitative concept or in a determinable and determining concept. Its concept is only qualitative just as the ultimate genus has a quidditative concept only}". Escoto, *Ordinatio 1.3*, 1, 3, 131, 90.

[103] "(...), it can happen that the intellect is certain that it is a being, while it is in doubt as to the differences that contract it to a certain concept. And so the concept of being as it applies to that concept is different from the lower concepts about which the intellect is in doubt. And so it is different from the one included in each of the lower concepts because the contracting differences presuppose an identical common concept of being that is contracted by them". Escoto, *Ordinatio 1.3*, 1, 3, 138, 93.

"Cada concepto que no es absolutamente simple, aunque uno *per se*, no es analizado en un concepto determinable y otro determinante, así que el análisis finaliza con conceptos absolutamente simples –esto es, en un concepto que es solo determinable y no incluye nada determinante y en un concepto solo determinante que no incluye ningún concepto determinable. Ese concepto "meramente determinable" es el concepto de ente, y el concepto "meramente determinante" es el concepto de la última diferencia. Por tanto ellos serán fundamentalmente diversos: cada uno de ellos no incluye nada del otro"[104].

Todo concepto que no es absolutamente simple es, en parte, determinante y determinable. Por una parte, determina algo de un género superior más indeterminado, por ejemplo, hombre determina a animal; y por otra, es determinable, como, por ejemplo, blanco puede determinar a hombre. Solo hay un concepto puramente determinable que es, precisamente, el del ser ya que no hay nada superior a lo que pueda determinar; y solo hay un concepto meramente determinante, el de las últimas diferencias, ya que por debajo no hay más diferencias que se puedan añadir. Debajo de los singulares no cabe una mayor especificación o diferenciación. También, otro análisis realizado desde la perspectiva de la comunidad: "138 Mi suposición sobre que el ente, dicho '*in quid*', es común a todos los conceptos quiditativos mencionados anteriormente [nn. 137], es probado (con respecto a todos ellos) por los dos argumentos dados en la primera cuestión de esta distinción para la comunidad del ente en relación al ente creado e increado [nn. 27 y 35]"[105]. El ente es lo más común dentro de todos

[104] "Every concept that is not absolutely simple; although it has a unity *per se*, is to be analyzed in a determinable concept and a determining one, so that the analysis comes to an end with absolutely simple concepts-that is, with a concept that is only determinable and does not include anything determining it and with one that is only determining, not including any determinable concept. That "merely determinable" concept is the concept of being, and the "merely determining" concept is that of an ultimate difference. So they will be fundamentally diverse: each of them does not include anything of the other". Escoto, *Ordinatio 1.3*, 1, 3, 133, 90-91.

[105] "138 My assumption that being (*entis*), said in quid, is common to all the quidditative concepts mentioned above [nn. 137], is proved (with respect to all of them) by the two arguments given in the first question of this distinction for the commonness of being in relation to created and uncreated being [nn. 27 and 35]". Escoto, *Ordinatio 1.3*, 1, 3, 138, 93.

los conceptos de las quididades que ha analizado[106]. Tan común es, que alcanza a todos los entes, incluido lo increado[107].

Todos los análisis apuntan a la prioridad del concepto del ente en cuanto a lo que se ha llamado la vía del conocimiento distinto:

> "151 De lo que precede, es claro como en el ente las dos primacías van juntas: una primacía de la comunidad quiditativa con respecto a los conceptos que no son absolutamente simples y una primacía de virtualidad, en sí misma o en sus subordinados, con respecto a todos los conceptos absolutamente simples. La doble primacía concurrente en el ente es suficiente para que sea el primer objeto (*obiectum*) del intelecto, incluso aunque ninguna de las dos primacías tenga una relación exclusiva a todos los inteligibles. (...). Así que el primer objeto (*obiectum*) no estaría incluido en todos los objetos (*obiectis*) *per se*, pero cada objeto (*obiectum*) *per se* lo incluiría en sí mismo [i.e., color] esencialmente o sería incluido en algo esencialmente o virtualmente incluyendo el mismo. Y así las dos primacías van juntas –a saber, una primacía de comunidad de su propia parte y una primacía de virtualidad, en sí o en sus subordinados. Esta doble primacía sería suficiente para la noción del primer objeto (*obiecti*) de una potencia"[108].

La primacía del concepto del ente es tanto por su ser común (semejante) a cualquier otro tipo de concepto, como por el de virtualidad, es decir, que el concepto de

[106] También: "Pues el ente en cuanto ente es más común que cualquier otro concepto de primera intención (una segunda intención no es del objeto primero) y así es entendido sin ninguna contracción del ente también coentendido, o de cualquier relación a sensibles o cualquier relación en absoluto}" (Being as being (*ens inquantum ens*) is more common than any other first intention concept (a second intention is not the first object, anyway) and so is understood without any contraction being co-understood as well, or any relation to sensibles, or any relation at all.}). Escoto, *Ordinatio 1.3*, 1, 3, 124, 88.

[107] Señalo, sin embargo, que la noción de ente, en Escoto, no alcanza a dos tipos de conceptos: las diferencias últimas y los atributos del ente. Cfr. Escoto, *Ordinatio 1.3*, 1, 3, 131, 90.

[108] "151 From the foregoing it is clear how in being (*ente*) two primacies go together: a primacy of a quidditative commonness with respect to all not absolutely simple concepts and a primacy of virtuality, in itself or in its subordinates, with respect to all absolutely simple concepts. This simultaneous double primacy of being is sufficient to make it the first object of the intellect, even though none of the two primacies has an exclusive relation to all inteligibles. (...). So the first object would not be included in all *per se* objects, but every *per se* object would include it [i.e., color] essentially or would be included in something that included it essentially or virtually. And so two primacies go together there -namely, a primacy of commonness for its own part and a primacy of virtuality, in itself or in its subordinates. This double primacy would be sufficient for the notion of first object of a power". Escoto, *Ordinatio 1.3*, 1, 3, 151, 97. Los términos latinos entre paréntesis han sido añadidos por mí, tomados de la edición de la *Opera Omnia III*, Typis Polyglotis Vaticanis, Civitas Vaticana 1954.

ente está incluido en las nociones subordinadas al ente. Esto convierte al concepto del ente en el primer concepto simple del intelecto y es, por ello, el concepto clave de cualquier análisis.

El ente común o el concepto del ente es, para Escoto, lo que marca la capacidad del intelecto como potencia:

> "117 Además, ninguna potencia puede conocer un objeto bajo un concepto (*ratione*) más común que el de su primer objeto. Esto es obvio, primero ya que de otra manera ese concepto del primer objeto no sería adecuado. Esto es obvio con un ejemplo: la visión no conoce algo por medio de un concepto que sea más común que el color o la luz, lo cual es su primer objeto. Pues el intelecto conoce algo bajo un concepto que es más común que ese que puede estar en la fantasía, dado que conoce algo bajo el concepto de ente en común. De otro modo, la metafísica no sería una ciencia para nuestro intelecto. Por consiguiente, etc.
>
> 118 Además, tercero, y casi añadiéndose al mismo como el segundo argumento: lo que es conocido *per se* por una potencia cognitiva es o su primer objeto o es contenido bajo ese primer objeto. El ente como ente es más común que el sensible y es entendido *per se* por nosotros, o la metafísica no sería una ciencia más trascendental que la física. Por consiguiente, algo que es más particular que el ente no puede ser el objeto primero de nuestro intelecto, porque entonces sería imposible, para nosotros, entender el ente [cf. QDA 19 n. 13]"[109].

La inteligencia tiene un rango de conocimiento que va desde lo singular hasta el objeto más universal. La potencia del intelecto es su capacidad de llegar a algo cada vez más universal[110]. Aquí reaparece la cuestión de lo máximo pensable que ya vimos

[109] "117 Moreover: no power can know an object under a more common concept (*ratione*) than that of its first object. This is obvious, first, from reason because otherwise that concept of the first object would not be adequate. It is also obvious from an example: vision does not know something through a concept that is more common than that of color or light, which is its first object. But the intellect knows something under a concept that is more common than that of what can be in the fantasy, since it knows something under the concept of being in common. Otherwise, metaphysics would not be a science for our intellect. Therefore, etc.118 Moreover, third, and almost amounting to the same as the second argument: whatever is known *per se* by a cognitive power is either its first object or is contained under that first object. Being as being (*ens ut ens*) is more common than the sensible and is *per se* understood by us, otherwise metaphysics would not be a more transcendental science than physics is. Therefore, something that is more particular than being cannot be the first object of our intellect, for then being in itself would not be understood by us in any way [cf. QDA 19 n. 13]". Escoto, *Ordinatio 1.3*, 1, 3, 117-118, 85.

[110] Esta noción de ente común funciona como un hábito para la inteligencia. "Pero el primer objeto de la metafísica, el cual es un hábito del intelecto, es el ente, (...)" (But the first object of metaphysics, which is a habit of the intellect, is being, (...)). Escoto, *Ordinatio 1.3*, 1, 3, 174,

en San Anselmo al considerar su argumento ontológico[111]. No debe sorprender, porque este análisis se lleva a cabo en torno al conocimiento de Dios, pero en Escoto el resultado es diferente: lo máximo pensable no es Dios sino el ser. Esto es así, porque, ahora, el criterio de perfección del intelecto que rige para Escoto es la universalidad. Es importante resaltar la última consecuencia del texto: si el primer objeto fuera algo más particular que el ser entonces quedarían al margen de la inteligibilidad todos los conceptos más generales que ese primer objeto y, entre ellos, el concepto del ser. Esto convierte al ser en un principio de inteligibilidad. Esto también conecta con la caracterización unívoca del ente: "Si el ente es tenido como equívoco para lo creado y lo increado, para la sustancia y el accidente, entonces, dado que todos ellos son inteligibles *per se* para nosotros, no parece posible proponer ningún primer objeto de nuestro intelecto, ni por razones de virtualidad ni por razones de comunidad. Pero, al sostener la posición que adopto en la primera cuestión de esta distinción [cf. nn. 26-55] acerca de la univocidad del ente, es, de algún modo posible salvar la propuesta de que algo es el primer objeto de nuestro intelecto"[112]. Aquí Escoto reconoce que el concepto de ser, el ente común, puede ser aplicado a cualquier tipo de realidad, creado e increado, sustancias y accidentes donde los propone para significar con ello que, a dicho concepto, no se le escapa nada que pueda ser considerado como real.

En este análisis quiero destacar tres cosas: la primera es que todo el estudio del objeto primero del intelecto, que es el ente común, es realizado dentro del marco de la generalización. El objeto primero, que es el objeto más simple, está conectado con la generalización. Los objetos generales son más simples, es decir, con menos notas, que los abstractos u otros objetos generales de los que dependan. Otra cuestión es que haya un objeto absolutamente simple. Desde luego, el ser, tal como Escoto lo plantea, no puede ser. No cabe una generalización desde lo creado y lo increado porque lo increado no tiene notas sensibles desde las cuales generalizar[113]. En el sentido de la

104. Los hábitos intelectuales son disposiciones que habilitan. El ente común permite el conocimiento de todo lo inferior.

[111] Ver el apartado 3.1 del capítulo 4.

[112] "Now, if being is held to be equivocal to the created and the uncreated, to substance and accident, then, since all of these are *per se* intelligible for us, it does not seem possible to propose any first object of our intellect, not for reasons of virtuality nor for reasons of commonness. But by holding the position I took in the first question of this distinction [cf. nn. 26-55] about the univocity of being, it is somehow possible to save the proposal that something is the first object of our intellect". Escoto, *Ordinatio 1.3*, 1, 3, 129, 89.

[113] Escoto, en este punto, difiere de mi opinión. "Así el ente, según abstrae de lo sensible y de lo insensible, es, verdaderamente, el objeto más propio del intelecto porque el intelecto puede tener, por ser la potencia superior, un acto referido a lo sensible como a lo insensible" (As it abstracts from sensible or insensible things, being is truly the proper object of the intellect because the intellect can as the higher power have an act regarding both sensible and insensible

simplicidad de la generalización, ya hicimos notar como, en la física, no se ha conseguido unificar las fuerzas en una única teoría. También se encuentra dentro de la generalización las diferencias últimas que, en mi caso, son los abstractos. Además el objeto primero es lo más alejado de los abstractos. Este alejamiento es producto de la sucesiva generalización. La determinabilidad de los conceptos también está ligada a la generalización: el objeto primero es determinable porque cabe ser especificado por una diferencia inferior situada en el género inferior. Todo género intermedio es determinante respecto al género superior y determinable respecto al género inferior. La comunidad del ser es la consideración del ser como lo más general, lo que puede ser generalizado desde cualquier otro concepto inferior. Por todo esto, puedo afirmar que la noción del ente común se ha realizado en el interior del marco de la generalización.

El segundo aspecto se refiere al concepto de ente. Escoto suele puntualizar que el objeto primero, base de la inteligibilidad, es el concepto de ente. No podemos decir que se trate exactamente del ser, pero sí podemos decir que el ente está directamente relacionado con el ser, ya que, en otro caso, no tendrían sentido algunos de los textos que hemos propuesto, como aquel en el que hacíamos referencia a lo creado y a lo increado: el concepto del ente no se refiere a la quididad porque en la quididad no hay nada común entre lo creado y lo increado. El concepto de ente común es la inteligibilidad del ser. El ser es inteligible porque es conocido y se puede hablar de ello, pero ¿cuál es la inteligibilidad del ser? Según Escoto, su ser común en todos los seres. La inteligibilidad del ser es su falta de diferencia propia que hace que no posea una quididad propia. Es decir, la inteligibilidad del ser se caracteriza por su falta de determinaciones o por su indeterminación. La indeterminación es una característica de los objetos generales. Cuanto más se generaliza más indeterminados son los objetos que se inteligen. Esta consideración del ser como indeterminado es natural si, como he mostrado en el párrafo anterior, el concepto de ente común se ha realizado dentro de la operación de la generalización. Desde mi perspectiva, esta consideración del ente común es desacertada en cuanto a que la generalización es una operación que no nace del ser porque depende de los abstractos, los cuales son también objetos pensados. Cuanto más generalizamos, más nos separamos del ser sin que, en ningún momento previo, hubiera habido un contacto que permitiera obtener la inteligibilidad del ser. Además, la claridad o inteligibilidad de un objeto general no depende de un objeto general superior. La inteligibilidad de animal desde perro y gato no depende de que generalice ser vivo desde animal y vegetal. Escoto consagra, con el ente común, el orden de inteligibilidad que se obtiene con la generalización. Además, en este punto, a todo lo que ya habíamos visto de la esencia dentro de la generalización, Escoto añade

things). Escoto, *Ordinatio 1.3*, 1, 3, 182, 106. No obstante, Escoto niega que Dios y las sustancias materiales puedan ser conocidas naturalmente por nosotros. Cfr. Escoto, *Ordinatio 1.3*, 1, 3, 185, 107.

la cuestión del fundamento. El ente es, en Escoto, la consideración del ser como fundamento de la esencia. Esto supone, nuevamente, una confusión de la vía generalizante y de la vía racional, mezcladas y superpuestas. Para mí, el fundamento tiene su lugar, al margen de la generalización, en la vía racional, después del concepto y del juicio, en la operación que también hemos denominado base.

En cuanto a la univocidad como forma de conocimiento de Dios, me parece que tiene una fuerte limitación como también, en parte, lo tiene la analogía. El planteamiento unívoco de Escoto pierde el carácter de dependencia del ente creado respecto del increado. Esta deficiencia está presente en cualquier planteamiento ontológico que comience con la clasificación del ente en creado e increado. La clasificación es una generalización, y esta deja de lado la relación entre los catalogados, poniéndolos a todos al mismo nivel, porque si hay una relación previa, entonces esa clasificación no está bien hecha (la distinción de finito e infinito debe ser previa a cualquier relación entre ambas, porque en este caso habría que decir que uno de los dos depende del otro). Por otra parte, pretender que esta relación se pueda proponer *a posteriori* de la clasificación, tampoco me parece correcto porque esta (relación) ya es extrínseca a los clasificados. Terminológicamente hablando, tampoco me parece acertado el uso del término 'ente' para designar a Dios (ente increado) e, incluso, tiene sus dificultades para ser aplicado a los entes creados. La noción de ente, después de lo propuesto por Escoto, tiene implicaciones metafísicas en el orden de la sustancia, y notas generalizantes que no son apropiadas a los temas metafísicos[114].

1.5 La consideración de lo primero en la voluntad

En Escoto encontramos una propuesta de la voluntad diferente a otros planteamientos que hemos visto anteriormente. La fuente desde la que plantea su doctrina de la voluntad sigue siendo en su mayor parte de Aristóteles pero, apoyándose en Aristóteles, toma una deriva que le va a separar grandemente de otros planteamientos

[114] Una cuestión que puede tener su incidencia en los temas que estamos tratando, pero que no puedo detenerme en ella, es la posición de Escoto respecto a nuestro conocimiento como una participación de las razones eternas de Dios. Esto lo expone Escoto en la cuestión 4 de la parte 1, en la *Ordinatio 1.3*, donde se pregunta si podemos conocer la verdad cierta y genuina por medios naturales, sin necesidad de una iluminación especial. Al principio, citando a San Agustín, introduce las razones eternas o luz increada como una manera de conocer (Cfr. Escoto, *Ordinatio 1.3*, 1, 4, 203-207, 114-115). Escoto admite 4 modos de conocimiento en Dios (Cfr. Escoto, *Ordinatio 1.3*, 1, 4, 261 y ss, 135 y ss). Aquí propone que hay objetos secundarios en el intelecto divino (el objeto primario es su esencia), que tienen el ser inteligible de nuestras verdades inteligibles, y este es el primer modo de ver en la luz eterna (Cfr. Escoto, *Ordinatio 1.3*, 1, 4, 262, 136).

aristotélicos como es el de Santo Tomás. Escoto, en el *Comentario a los libros de Metafísica de Aristóteles*, dice:

> "11. Una potencia activa se dice abierta a efectos opuestos –o contrarios o contradictorios– si, mientras su naturaleza permanece inalterada, tiene un primer objeto bajo el cual pueden caer igualmente ambos opuestos. En cambio, se dice abierta a acciones opuestas si, permaneciendo inalterada [su naturaleza], basta para elicitar tales acciones [opuestas]. Por tanto, puesto que la acción de la potencia propiamente activa se llama 'acto', como se explicó en el tercer argumento de la cuestión cuarta, entonces toda [potencia] de acciones opuestas es también de actos opuestos pero no viceversa"[115].

Nos encontramos ante una definición algo atípica de potencia como aquella que es capaz de acciones opuestas. Esta definición, sin embargo, la toma Escoto de Aristóteles:

> "17. Y esto parece decirse más expresamente en el capítulo 4 donde [Aristóteles] concluye que la potencia racional es de los opuestos; [y] nada hace si no es determinada a uno de ellos, y [Aristóteles] llama a aquello que la determina "apetito" o "elección" (*prohaeresis*). Luego parece excluir a la elección del concepto de potencia racional puesto que este incluye ser de los opuestos.
>
> 18. Y esto es todavía más evidente por lo que sigue, donde [Aristóteles] parece decir que la [potencia] racional así determinada obra necesariamente al igual que la [potencia] irracional obra necesariamente por sí misma. Luego parece que no es potencia racional en sentido absoluto (*simpliciter*) el agregado de intelecto (que [Aristóteles] asume que es respecto de los opuestos) y apetito determinante (que él considera necesario para que algo tenga lugar)"[116].

Ciertamente, en el libro IX de la *Metafísica*, Aristóteles dice que las potencias irracionales se distinguen de las racionales en que estas últimas pueden orientarse hacia determinaciones contrarias mientras que las potencias irracionales se determinan en una única dirección[117]. Escoto clava su atención en esta distinción que a mí se me pasó totalmente desapercibida en su momento. Esta distinción parece muy neta y que pudiera ser aceptada pacíficamente por cualquiera. Sin embargo, Escoto no aceptó, exactamente, esta distinción entre potencias racionales e irracionales como Aristóteles lo plantea, sino que recogió una corrección propuesta por Enrique de Gante:

> "Véase Enrique de Gante, *Quodlibet* XI, q. 7, donde dice que 'ser capaz de contrarios se puede entender de varias maneras. Una, por parte de los objetos

[115] Escoto, D., *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis, IX, Q. 15*, Cuadernos de anuario filosófico, Pamplona 2007, 11, 39. En adelante, Escoto, *Naturaleza y voluntad*.
[116] Escoto, *Naturaleza y voluntad*, 17-18, 43.
[117] Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, IX, 2, 1046a35-1046b30.

que son el bien y el mal respecto de la voluntad, la verdad y la falsedad por parte del intelecto'. Y es cierto que tanto la voluntad como el intelecto tienen que ver con los contrarios, porque el intelecto [tiene que ver] con la verdad y la falsedad, etc. 'Otra manera de entender ser capaz de los contrarios [es] por parte de los actos'. Y esta de dos modos, porque 'puede entenderse que la potencia es capaz de actos contrarios respecto de diferentes objetos o respecto del mismo objeto; como la voluntad huye de lo malo y persigue lo bueno [y] el entendimiento asiente a la verdad y disiente de la falsedad'. Y de este modo también la potencia irracional es capaz de los opuestos. En segundo lugar [puede entenderse que la potencia] es capaz de los contrarios, a saber de actos contrarios, como por ejemplo la voluntad de huir de a y no huir de a ([o] también de perseguir a y no perseguir a), el intelecto de asentir y no asentir a lo mismo; de este [segundo] modo digo que ser capaz de los contrarios sólo conviene por sí misma o de sí misma a la voluntad, y al intelecto en cuanto imperado por la voluntad. Y por tanto la voluntad es la única potencia perfectamente racional, capaz de los opuestos"[118].

El tema de los opuestos admite más distinciones que las que Aristóteles propuso. En el texto se afirma que son varias las posibilidades de asumir los opuestos. Una de ellas es la de ser capaz sobre contrarios. Esto lo puede hacer el entendimiento y la voluntad, pero también lo pueden hacer las potencias irracionales. Escoto ve que las potencias naturales también son capaces de efectos opuestos, siempre y cuando, sean sobre objetos diversos. Por ejemplo, el hielo enfría a los objetos de mayor temperatura mientras que calienta los que están más fríos. Pero, para un mismo objeto, el hielo está determinado a enfriar o calentar exclusivamente. Escoto entiende que esta oposición es insuficiente para discriminar las potencias racionales de las irracionales porque esta propiedad se da en ambas potencias, y descubre, en la voluntad, una capacidad más radical de oposición, al ser capaz de realizar dos actos opuestos sobre el mismo objeto. Ya no se trata de poder poseer objetos opuestos, sino de ejercer actos opuestos[119]. En la voluntad, la decisión se toma sobre un mismo objeto, queriéndolo o rechazándolo, siendo algo intrínseco de esta potencia su carácter dialéctico. Esta propiedad convierte a la voluntad en lo propiamente racional, por encima del entendimiento, y dejando al intelecto en una posición curiosa al ser 'menos racional' que la voluntad[120].

[118] Escoto, *Naturaleza y voluntad*, 16, Texto interpolado nota 15, 41.

[119] Aunque es posible una distinción por los objetos y por los actos, me parece prematuro y confuso este paso de Escoto, porque él no acaba de distinguir, ni siquiera, los actos de conocer por sus objetos. No podemos distinguir los actos de conocer, ni los actos voluntarios, si no discriminamos con suficiente nitidez los objetos de estos actos, cosa que Escoto no hace.

[120] Escoto también caracteriza la superioridad de la voluntad sobre la inteligencia afirmando que la voluntad es una potencia racional completa y la inteligencia una potencia racional incompleta: "67. Si, por el contrario, se refiere al intelecto que conoce los opuestos, entonces es

Acerca de esta superior capacidad de opuestos: "65. O también puede decirse que la voluntad cuando está en un estado de volición, entonces está en él de modo contingente, y aquella volición nace de ella de modo contingente. Y como la volición está en ella de modo contingente, la voluntad es en ese momento una potencia capaz de los opuestos; y [lo es] en ese instante en sentido dividido. A saber: no [en el sentido de que] pueda producir un opuesto a la vez que el otro, sino [en el sentido de] que en este instante puede afirmar uno de los contrarios no afirmando el otro en ese mismo instante; aunque, sin embargo, [podría] afirmar este otro, en sentido dividido, y esto no de modo necesario sino contingente"[121]. La fundamentación que propone Escoto se apoya en la contingencia que surge de los actos libres. Detecto aquí una cierta circularidad ya que, para Escoto, la voluntad es libre y sus efectos son, necesariamente, contingentes, por lo tanto, la contingencia depende de la voluntad. Pero, dejando a un lado la contingencia, la especial posesión de los opuestos se debe a que la voluntad considera en acto un objeto y su contrario, independientemente de la decisión que tome. Aquí Escoto subraya el que se dé la oposición en el mismo instante, o lo que es lo mismo, sobre el mismo objeto. En las potencias naturales, sin embargo, la oposición se da de forma sucesiva. Ahora ya señalo una influencia de la generalización en la noción escotista de la voluntad. El tema de los opuestos, ya lo hemos visto anteriormente, requiere el ejercicio de la generalización, que primeramente relaciona dos objetos para distinguirlos en un segundo paso. En Escoto, la oposición es el tejido de la naturaleza, al menos de las potencias naturales. En la voluntad se añade una superioridad sobre la oposición que hace que (la oposición) esté a merced de la voluntad. Por tanto, si la realidad es dialéctica, la voluntad tiene el poder sobre esa realidad dialéctica.

De acuerdo con la oposición, Escoto clasifica las potencias en dos clases: la verdaderamente capaz de opuestos, o también llamada voluntad, y las potencias que

verdadero que respecto de lo exterior nada puede si no es determinado por alguna otra cosa, porque de por sí [el intelecto] se refiere a los opuestos de modo natural, y como no puede determinarse a uno de ellos, produciría ambos o ninguno. Y si se concluye que el intelecto no es potencia racional completa, esto se concede según se ha dicho. De hecho, si por imposible, el intelecto existiera sólo con las potencias inferiores sin la voluntad, nada ocurriría sino determinadamente y de modo natural, y no existiría una potencia capaz de producir uno u otro de los opuestos". Escoto, *Naturaleza y voluntad*, 67, 71. Y también: "Y cuando muestra en el capítulo 4 de qué manera la potencia racional incompleta procede al acto, manifiestamente parece sugerir que existe otra potencia racional completa, según la diferencia que se ha señalado, y que estas dos con sus actos concurren a la producción del efecto exterior, respecto del cual la potencia ejecutiva, que es racional por participación, no es potencia respecto de ambos contradictorios, sino que todo el ser potencia respecto de los opuestos reside formalmente en la voluntad". Escoto, *Naturaleza y voluntad*, 47, 59.

[121] Escoto, *Naturaleza y voluntad*, 65, 69.

pueden obrar con opuestos de una manera restringida, también conocidas como potencias naturales o naturaleza:

> "22. Sólo hay dos modos genéricos de elicitar la propia operación. Pues o bien una potencia está por sí misma determinada a obrar de tal manera que por sí misma no puede dejar de obrar si no es impedida desde fuera. O bien no está determinada por sí misma, sino que puede hacer este acto o su opuesto; obrar o no obrar. El primer [tipo de] potencia se llama comúnmente 'naturaleza', el segundo se llama 'voluntad'.
>
> 23. Por tanto, la primera división de principios activos es entre naturaleza y voluntad, y así lo dice también Aristóteles en el libro II de la *Física* donde distingue dos causas eficientes *per accidens*: el azar, que corresponde a la naturaleza, y la fortuna, que supone propósito o voluntad.
>
> 24. Y si se pregunta cuál es la causa de esta diferencia, a saber, que la naturaleza esté [determinada] a una sola cosa (esto es –cualquiera o cualesquiera que sea– [por qué] está determinada de por sí hacia aquello o aquellos) mientras que la voluntad, por el contrario, sea de los opuestos (esto es, de por sí sea indeterminada respecto de esta acción o su opuesta, o respecto de actuar o no actuar), puede decirse que esto no tiene causa alguna. Pues, al igual que el efecto inmediato se compara a la causa inmediata primaria y esencialmente (*primo et per se*) y sin una causa intermedia –de otro modo se iría al infinito [en la serie de causas]–, así también la causa activa es totalmente inmediata respecto de la acción que elicita. Y no hay otra razón de que elicite así [su acto] mas que es tal tipo de causa. Pero esto es aquello cuya causa se buscaba"[122].

De estas palabras, se puede inferir que la inteligencia pertenece a la naturaleza. Escoto caracteriza la diferencia entre la naturaleza y la voluntad por su capacidad de determinarse. Parece claro que la naturaleza obra de una manera fija y que puede ser alterada desde una causa externa, mientras que la voluntad puede obrar desde sí misma, sin necesidad de atender a otra causa extrínseca. Esto hace que Escoto afirme la capacidad de la voluntad para obrar sin ningún otro elemento superior del que dependa, y convierte a la voluntad escotista en una causa trascendental. En Santo Tomás, hemos visto que la voluntad depende del conocimiento y no tiene ese carácter primero que encontramos en Escoto.

Otro aspecto que ya ha aparecido en los textos anteriores es la determinación en la voluntad:

> "31. La segunda duda acerca de lo dicho es de qué modo tal causa puede pasar al acto si de por sí está indeterminada para actuar o no actuar.– Respondo: Hay un [tipo de] indeterminación de insuficiencia, que procede de la potencialidad y defecto de actualidad, como la materia que no posee forma está

[122] Escoto, *Naturaleza y voluntad*, 22-24, 45.

indeterminada respecto de la acción de la forma; hay otro [tipo de indeterminación] de superabundante suficiencia, que procede de la ilimitación de la actualidad, sea en sentido absoluto (*simpliciter*) o en cierto sentido (*quodammodo*).

32. Lo indeterminado del primer modo no pasa al acto salvo que previamente sea determinado por alguna otra cosa hacia alguna forma; lo indeterminado del segundo modo puede determinarse a sí mismo. Pues si con sólo tener un acto limitado podría hacerlo cuanto más si [el acto] es ilimitado, porque no carece de nada de lo que simplemente se requiere a un principio de acción. De otro modo Dios, que es sumamente indeterminado respecto de cualquier acción con indeterminación de ilimitación, no podría realizar acción alguna; lo que es falso.

33. Un ejemplo de esto: el fuego calienta, y no hay que buscar nada extrínseco a él que le determine a actuar. Entonces, si manteniendo íntegra su perfección como calor se le diera la perfección del frío, ¿por qué no iba a poder determinarse a calentar como antes? El ejemplo, sin embargo, no es del todo apropiado, como se dice al responder al argumento principal.

34. La indeterminación que corresponde a la voluntad no es como la de la materia ni imperfecta ya que la voluntad es activa, sino que es excelente en perfección y poder, no ligada a un acto determinado"[123].

Escoto distingue dos tipos de indeterminación: una indeterminación de insuficiencia que indica una imperfección en esa realidad y que tiene como un gran exponente la materia que es determinada por otro principio, en este caso, la forma; y una segunda indeterminación de superabundancia que denota una superioridad. Tal es así, que Escoto afirma que Dios es lo máximamente indeterminado. En este caso, indeterminación es sinónimo de poder. La determinación limita el poder. "41. Por el contrario, si por "racional" se entiende "con razón", entonces la voluntad es propiamente racional. Ella está abierta a los opuestos, tanto respecto de su acto propio como respecto de los actos [de las potencias] inferiores; y [está abierta] a los opuestos no de modo natural, como el intelecto que no puede determinarse hacia alguno de ellos, sino de modo libre pudiendo determinarse. Y por ello es potencia, porque puede algo, pues puede determinarse. El intelecto en cambio, propiamente no es potencia respecto de [los actos] exteriores, porque aun cuando [se refiere] a los opuestos no puede determinar alguno; y si no fuera determinado no podría [producir] nada exterior"[124]. La potencia es el poder de determinarse que la inteligencia no posee. También señalamos en este punto otra influencia de la generalización. El carácter de determinado e indeterminado es propio de la generalización. Ya vimos que los objetos generales son más indeterminados que los abstractos de los que proceden. En la voluntad,

[123] Escoto, *Naturaleza y voluntad*, 31-34, 49.
[124] Escoto, *Naturaleza y voluntad*, 41, 55.

es patente una cierta potencialidad, pero esta potencialidad no tiene que ver con la determinación. Cuando la voluntad elige no se determina de ninguna manera porque la voluntad no adquiere una cualidad que es propia de los objetos sensibles. El acto de la voluntad puede que redunde sobre la propia voluntad, pero no adquiriendo una cualidad sensible determinada. La indeterminación de la voluntad es un rasgo asociado a su capacidad de opuestos que, para Escoto, es la base de la libertad.

La noción de la voluntad de Escoto difiere enormemente del planteamiento tomista. Insisto en que, para Escoto, lo primero en la voluntad son los opuestos: "Pero 'ser capaz de los opuestos' le conviene a la potencia racional esencialmente y como primera en su orden, como una propiedad de la potencia racional en cuanto racional, pues por ello se distingue de la irracional según el libro IX de la *Metafísica*; luego etc."[125]. Lo que define a la voluntad es la oposición y su poder de gestionarla. Para Santo Tomás, sin embargo: "La voluntad es un apetito racional. Por otra parte, todo apetito es sólo del bien. La razón de esto es que un apetito no es otra cosa que la inclinación de quien desea hacia algo. Ahora bien, nada se inclina sino hacia lo que es semejante y conveniente"[126]. Aquí la cuestión importante es ¿qué es lo primero en la voluntad? En Escoto, parece que lo primero en la voluntad es la oposición. Esta oposición asegura la libertad en la voluntad[127]. En Santo Tomás, lo primero en la voluntad es el bien que mueve y que da razón del actuar de la voluntad. En Santo Tomás, la libertad de la voluntad no es algo primario[128]. En Escoto, la voluntad es libre por definición, pero no sabemos qué es lo que mueve a la voluntad: el bien como objeto de la voluntad ha desaparecido. Esta cuestión no es de poca importancia. Santo Tomás es muy taxativo: "el objeto de la voluntad es el bien"[129]. O también: "Ahora bien, el objeto de la voluntad es el bien en común, que tiene razón de fin"[130], donde matiza el bien como común. Esta posición de Santo Tomás dificulta entender cómo puede entrar la libertad dentro del esquema voluntario: "Por su parte, el objeto mueve determinando el acto, como un principio formal, que especifica la acción en las cosas naturales, igual que el calor al calentar. Ahora bien, el primer principio formal es el ente y lo verdadero universal, que es el objeto del entendimiento. Luego, con este tipo de

[125] Escoto, *Naturaleza y voluntad*, 61, 67.

[126] Sto. Tomás, *S. Th. I-II* 8, 1, co, 118. También: "Por consiguiente, es necesario afirmar que la voluntad necesita arrancar del impulso de algo exterior que la mueva para su primer movimiento, como concluye Aristóteles en un capítulo de la *Etica a Eudemo*". Sto. Tomás, *S. Th. I-II*, 9, 4, co, 128.

[127] En Escoto, una propiedad principal de la voluntad es la libertad, como se puede ver en Escoto, *Dios uno y trino*, I, 1, 2, 2, 80, 310.

[128] Ya vimos que Santo Tomás considera la libertad en la voluntad, cuando esta separa el universal de los casos particulares, en el que se abre el espacio donde poder elegir.

[129] Sto. Tomás, *S. Th. I-II*, 8, 1, ad 2, 119.

[130] Sto. Tomás, *S. Th. I-II*, 9, 1, co, 124.

moción, el entendimiento mueve a la voluntad, presentándole su objeto"[131]. La explicación es completamente mecánica, incluyendo incluso un ejemplo físico. Según este texto, la voluntad se dispara, conforme a la razón de bien, al objeto, en cuanto el entendimiento se lo presenta. Este texto sería inaceptable para Escoto ya que esta es una propuesta de la voluntad como una potencia natural, al igual que la potencia racional. En Santo Tomás, la libertad de la voluntad es difícil de encajar aunque, ciertamente, defienda la libertad en la voluntad:

> "Por tanto, si se propone a la voluntad un objeto que sea universalmente bueno y bajo todas las consideraciones, necesariamente la voluntad tenderá a él si quiere algo, pues no podrá querer otra cosa. Pero si se le propone un objeto que no sea bueno bajo todas las consideraciones, la voluntad no se verá arrastrada por necesidad. Y, porque el defecto de cualquier bien tiene razón de no bien, sólo el bien que es perfecto y no le falta nada, es el bien que la voluntad no puede no querer, y este es la bienaventuranza. Todos los demás bienes particulares, por cuanto les falta algo de bien, pueden ser considerados como no bienes y, desde esta perspectiva, pueden ser rechazados o aceptados por la voluntad, que puede dirigirse a una misma cosa según diversas consideraciones"[132].

Santo Tomás resuelve el problema de la libertad por la limitación del bien. Un bien siempre atrae a la voluntad, pero solo el bien universal es el que lo atrae necesariamente. Por ello, Santo Tomás matiza que el objeto de la voluntad es el bien común. Luego, cada acto voluntario es sobre algo particular que no puede ser universal. La libertad en Santo Tomás, más que residir en la propia voluntad, reside en la finitud de los objetos que el entendimiento le presenta.

Desde mi postura, hago algunas rectificaciones respecto a la posición de Santo Tomás y a la de Escoto. Primero, he de decir, que acepto que el primer objeto de la voluntad es el bien y, no la oposición. Este bien es, para la voluntad, su inclinación hacia el objeto que, para mí, es precisamente la intencionalidad de la voluntad[133]. Por ello, la voluntad y la generalización se distinguen totalmente: la intencionalidad de la generalización es la semejanza mientras que la intencionalidad de la voluntad es la inclinación o la atracción. En Escoto, esta distinción de la voluntad y la generalización es disminuida al caracterizar el cañamazo de la voluntad como la oposición. Fijarse que la oposición ni siquiera puede caracterizar la generalización porque la negación es más amplia que la oposición, y la incluye. De ahí que en la voluntad escotista surja el rasgo de la indeterminación, cuando los que son indeterminados son los objetos generales.

[131] Sto. Tomás, *S. Th. I-II*, 9, 1, co, 125.
[132] Sto. Tomás, *S. Th. I-II*, 10, 2, co, 134.
[133] La voluntad es una potencia compleja que no tratamos de abarcar en su totalidad. Aquí solo analizo lo primero en la voluntad.

Como primera rectificación por mi parte, respecto de Santo Tomás, sería que la consideración del objeto volitivo no es directa respecto del objeto inteligido, una vez que el objeto ha sido presentado a la voluntad por el entendimiento. Para Santo Tomás, entre el objeto como conocido y el objeto como querido no media absolutamente nada. Lo único que cambia es la potencia que considera el objeto. La voluntad no puede presentarse el objeto delante de sí, pero en el momento que lo tiene presente, el objeto inteligido se eleva a la condición de bien que atrae a la voluntad. Mi postura es que hace falta un nuevo acto que transforme el objeto conocido en el bien de la voluntad. Para ello, me parece necesario proponer una voluntad agente que tenga un papel análogo al del intelecto agente. El intelecto agente transforma la especie sensible en especie inteligible, de tal forma que no es automático el paso de lo sensible a lo inteligible. De la misma manera, hace falta una potencia superior que transforme la especie inteligible en una especie volitiva. Escoto niega la posibilidad de la voluntad agente: "Aunque, según algunos, la voluntad, al causar su acto, transfiere metafóricamente su objeto del orden de los inteligibles al orden de los apetecibles, tal transferencia no requiere una voluntad agente, es decir, una voluntad que preparara el objeto para que fuera querible en acto, como el entendimiento agente prepara su objeto para que sea inteligible en acto. La razón es que, cuando el objeto es entendido en acto, es querible en acto. Luego no se requiere una acción que prepare el objeto para la voluntad"[134]. Para Escoto la voluntad agente es innecesaria[135], pero esto es muy razonable

[134] Escoto, *Cuest. Cuod.*, 15, 1, 53, 563-564. Añado que Escoto también es crítico con el intelecto agente y, aunque parece que lo acepta y está presente frecuentemente en sus escritos, se cuestiona su papel admitiendo un cierto sentido activo del intelecto posible, como se puede ver en esta misma cuestión 15. En Escoto, D., *Opera omnia XIX: Lectura: D. 7-44*, Typis Vaticanis, Roma 1993, 25, 1 y ss, 229 y ss. En adelante, Escoto, *O. Om. XIX*. Escoto plantea la suficiencia de las causas naturales para explicar el conocimiento o el querer, en cuyo caso, haría inútil el papel de un intelecto o una voluntad agente. También digo que, como vimos en la nota 114, Escoto admite el conocimiento en la luz eterna, pero al mismo tiempo afirma que, para conocer, no hace falta ninguna iluminación especial (Cfr. Escoto, *Ordinatio 1.3*, 1, 4, 269, 138).

[135] Aunque Escoto rechace la voluntad agente o, tal vez por ello, su noción de la voluntad es muy principial o causal, como cuando dice: "Esta conclusión es fecunda en corolarios. De ella se sigue, en primer lugar, qué la voluntad es idéntica a la naturaleza primera: El querer es un acto de voluntad; luego la voluntad es incausable [intrínsecamente necesaria, idéntica con la naturaleza primera]. Parejamente, el acto de querer, que es idéntico a la naturaleza primera, se concibe como posterior a la voluntad; luego *a fortiori* la voluntad será idéntica a dicha naturaleza. Síguese, en segundo lugar, que el acto por el que se entiende a sí es idéntico a la naturaleza primera: Nada es amado si no es conocido; luego el acto de entender es intrínsecamente necesario [incausable, idéntico a la naturaleza primera]. Parejamente, el acto de entender es, por decirlo así, más próximo a aquella naturaleza que el acto de querer [luego *a fortiori* será

porque, para Escoto, lo primero en la voluntad no es el bien sino la oposición, y la oposición ya la presenta correctamente el intelecto[136]. La voluntad, como potencia, es la que tiene la capacidad superior de hacerse con la oposición. En Escoto no hay una transmutación del objeto conocido en bien, sino una superioridad de la voluntad que percibe el objeto conocido en otro plano. Para mí, la razón que da Escoto para negar la voluntad agente no es muy convincente, salvo que se acepte su planteamiento de la voluntad, pero probablemente, en ese momento, tampoco había necesidad de aportar más razones, en cuanto que la voluntad agente era una noción más rechazada que aceptada.

En Escoto, por otra parte, lo difícil es encajar el bien o la tendencia, aspecto de la voluntad que no rechaza: 68. [14] A lo tercero: se dice que [la voluntad] puede querer los opuestos que caen bajo su primer objeto, que para el acto de la voluntad es el bien verdadero o aparente; pero que no puede querer lo opuesto a su primer objeto, a saber el mal en cuanto mal"[137]. Aquí el querer es la atracción, en este caso de los opuestos. También, otro texto en el que habla explícitamente de la tendencia:

> "Primero debemos ver lo que se entiende por el término 'intención'.
>
> Pues 'tender' significa 'tender a otro'. Esto puede ser tomado generalmente, o que una cosa tenga algo de otra lo que tiende hacia aquello, o que en sí misma 'está moviéndose hacia sí'. – Una cosa también puede tender hacia algo como a un objeto presente o hacia uno distante o un límite ausente.
>
> (...).
>
> 11. Tomando 'tender' más exactamente de esta [segunda] manera, entonces, como dice 'tender a otro desde sí', ello pertenecerá principalmente a una potencia libre; (...)"[138].

Escoto no niega el bien como atracción o tendencia, y dedica la cuestión 16 de las *Cuestiones quodlibetales* a analizar la compatibilidad o incompatibilidad de la

idéntico a ella]". Escoto, *Dios uno y trino*, Tratado acerca del primer principio, 4, conclusión 6, 665. Escoto propone en la voluntad rasgos que yo situaría en la voluntad agente.

[136] En Escoto, *Dios uno y trino*, Prólogo al Comentario, 5, 2, 5, 324, 228, Escoto también acepta la prioridad temporal del entendimiento sobre la voluntad.

[137] Escoto, *Naturaleza y voluntad*, 68, 71.

[138] "Primo videndum est quid dicitur per hoc nomen 'intentio'. 'Intendere' enim dicit 'in aliud tendere'. Hoc potest accipi generaliter, sive ab alio habeat quod tendat in illud, sive a se 'movente se in illud'. - Potest etiam aliquid tendere in aliquid ut in obiectum praesens, vel ut in terminum distantem vel absentem. (...). Hoc ergo modo proprie accipiendo 'intendere', prout scilicet dicit 'in aliud tendere ex se', erit principaliter potentiae liberae; (...)". Escoto, D., *Opera omnia VIII: Ordinatio II: D. 4-44*, Typis Vaticanis, Roma 2001, 38, 8-11, 450-451. En adelante, Escoto, *O. Om. VIII.*

necesidad[139] (la atracción) y la libertad en la voluntad. No obstante, en Escoto, la presencia del bien en la voluntad es más marginal que el de la oposición[140]. Por ello, me parece que la posición de Escoto no es muy coherente, y hay un problema que no ataca directamente. Si la oposición de la voluntad es primera, la consideración posterior del bien como tendencia es difícil de aceptar, ya que la tendencia es un estrechamiento del campo: en la tendencia no cabe la oposición. Cuando la voluntad ve el bien en el objeto, la voluntad se siente atraída y esa atracción elimina cualquier oposición. Y, al revés, si acepta la tendencia como previa a la oposición[141], el momento de la oposición, lo esencial en la voluntad, elimina la tendencia. Por ello, me parece que la consideración del bien en Escoto es muy débil siempre que pretende afirmar la esencialidad de la oposición en la voluntad. Para Santo Tomás, el problema es el contrario: si el bien es el motor de la voluntad, es difícil reconocer la libertad en la voluntad, la cual entra por la deficiencia del objeto querido.

En mi planteamiento que acepta el bien como el objeto primero de la voluntad, se postula la necesidad de la voluntad agente para la aparición del bien. Pero esta voluntad agente no tiene solo un papel de suministrador de objetos a la voluntad, sino

[139] Apunto que, en Escoto, la contingencia es superior a la necesidad. "Pues la contingencia es más noble que la necesidad, como se trató en el libro V en la cuestión que se eleva allí sobre el capítulo 'De lo necesario', a saber de qué modo en Dios constituye una perfección el no causar nada necesariamente". Escoto, *Naturaleza y voluntad*, 44, 57.

[140] Escoto también investiga la compatibilidad de la tendencia y de la libertad en Escoto, *O. Om. VIII*, 38, 8-12, 422. A mí no me parece concluyente porque se omite el carácter necesario de la atracción. Otro texto donde analiza la compatibilidad de la tendencia y la libertad es *Ibidem*, 39, 2, 24, 427.

[141] Tal como podría desprenderse de: "Por lo mismo al tercer argumento, que la voluntad natural tiende necesariamente a la cosa querida, pues ella es solo, en tal naturaleza, cierta inclinación hacia la perfección que es más conveniente para sí; y así, esta inclinación existe necesariamente en la naturaleza, aunque el acto conforme a esta inclinación y a la naturaleza no sea necesariamente elicitada; pues el acto no es elicitado (si es conforme, se llama natural, si no es conforme, es llamada contra natura) sino por una voluntad libre y, sin embargo, no importa cuanto sea el opuesto hacia la que se mueve la inclinación, nada es menos necesaria en aquella inclinación hacia la que tendía, porque permanece en tanto que la naturaleza permanece" (Per idem ad tertium quod voluntas naturalis ut necessario tendit in volitum, non habet actum elicitum circa illud, sed ipsa tantum est quaedam inclinatio in tali natura ad perfectionem sibi maxime convenientem; et ista inclinatio necessario est in natura, licet actus canformis huic inclinationi et naturae non necessario eliciatur: actus enim non elicitur (sive conformis qui dicatur naturalis, sive difformis qui dicatur contra naturam) nisi a voluntate libera, quae quantumcumque velit oppositum eius ad quod est inclinatio, nihil minus est necessaria illa inclinatio ad illud ad quod erat, quia stat stante natura). Escoto, *O. Om. VIII*, 39, 1-2, 24, 464. Si Escoto acepta la prioridad temporal de la tendencia, su postura queda mucho más matizada, pero no es algo que se pueda deducir fácilmente de sus textos.

que tiene un papel posterior en el desarrollo de la voluntad. En concreto, es necesario en el siguiente paso que consiste en elevar la voluntad sobre el bien. Este acto es paralelo al hábito abstractivo que vimos en el capítulo 2. En el hábito abstractivo dijimos que la inteligencia se eleva sobre los abstractos por medio de un acto que permite la realización de operaciones generales. Ahora, la voluntad puede ser elevada sobre el bien de tal forma que la atracción del bien no obliga a la voluntad, y esta tiene el poder de adherirse o rechazar el bien. El hábito volitivo se diferencia del hábito abstractivo en que, en el primero, no juegan las determinaciones y, por tanto, tampoco la indeterminación. El hábito volitivo, dejando de lado las determinaciones, separa el bien de la voluntad incidiendo en la atracción o en la tendencia. El hábito volitivo abre el carácter potencial de la voluntad que le da poder para decidir sobre el objeto como bien. Contra Escoto, este hábito volitivo no abre una oposición sino una distancia entre la voluntad y el bien en el que tiene lugar la decisión. Contra Santo Tomás, no veo cómo un acto necesario, como es la atracción del bien, pueda ser seguido de un acto libre, por la misma potencia, sin mediación de ningún tipo de ayuda. Esto se complica aún más si se entiende la libertad como superior a la tendencia ya que hay que explicar cómo la libertad surge naturalmente de la tendencia o atracción.

Si lo que propongo es aceptado hay que añadir que la libertad es una realidad que va más allá de la voluntad. Si lo primero en la voluntad es el bien, y además, la voluntad es libre, la libertad tiene que provenir de algo superior, es decir, de la voluntad agente[142]. En esta dirección habría que preguntarse qué significa la libertad cuando es más amplia que una propiedad de la voluntad, e incluso interrogarnos hasta dónde alcanza esta libertad.

1.6 El número y la unidad

La cuestión del número ya nos ha aparecido en este trabajo en Plotino y en Santo Tomás. En Plotino, destacamos la separación del Uno, inmutable y separado, del uno numérico, principio de la multiplicidad. Entonces vimos cómo en el número se distingue la unidad y la multiplicidad. En Santo Tomás mostramos como el número depende de lo físico, en su caso de la cantidad, y nos permite numerar la realidad.

[142] Polo no habla exactamente de una voluntad agente, pero es claro que acepta algo equivalente como se desprende de los siguientes textos: "Ponderando la distinción, sostengo que la inteligencia depende -según la sindéresis- del intelecto personal; por su parte la voluntad como potencia espiritual depende de la estructura donal de la persona, y en cuanto que pertenece a la esencia humana deriva directamente de la sindéresis". Polo, *Antropología trascendental*, Tomo II, Segunda parte, C, 2, 398. Y un poco después: "Con estas observaciones se enfoca la cuestión de la 'voluntad agente': la sindéresis es 'agente' de los actos voluntarios". *Ibidem*

Escoto también le dedica unas cuantas reflexiones al número. En este apartado queremos darle más vueltas a la distinción del uno-múltiple y del uno-número. Respecto del número, la dificultad estriba en ver que el 'uno' no tiene por qué ser un número; la dificultad puede que sea, en el castellano, de tipo lingüístico al utilizar el 'uno' para la unidad y para el número. Esta dificultad también está presente en el latín. Además, otra dificultad es que el número es algo primero en nuestra cultura, que no parece que pueda tener nada previo. Con Plotino ya vimos un modo de desacoplar la unidad del número, pero el planteamiento plotiniano tiene el inconveniente de apoyarse en el Uno ingenerado, lo cual es un planteamiento excesivamente metafísico y muy dudoso a la hora de abordar la cuestión del número. Ahora analizaremos este problema desde Escoto, quien está más pegado a la tierra.

Comenzamos por ver cómo Escoto distingue la unidad numérica de la unidad trascendental:

> "100 [17] En cuanto al tercer artículo, dejando atrás la primera opinión rechazada aquí, debemos notar que no hay dos unidades de la misma cosa, Avicena, *Metafísica* III, c. 3. Por tanto, la unidad que es principio del número está en todas las cosas, en la cual no difiere realmente de la misma unidad que es convertible con el ente. Pero, el concepto de unidad trascendental es siempre más general, porque es, en sí mismo, indiferente a lo limitado y a lo ilimitado. La unidad de un género indeterminado, sin embargo, implica necesariamente algo limitado como todo lo que hace que esté en cualquier género"[143].

Hemos visto cómo aparecen los trascendentales en Escoto, al encontrar las propiedades del ser, más allá de las categorías. Un trascendental, atributo del ser, es el 'uno'. Del ser se puede predicar la unidad. Escoto observa una diferencia entre este 'uno' trascendental y el uno numérico: la unidad del ser está más allá de toda limitación, mientras el número, como tal, implica limitación. Recordemos que, para Escoto, dentro del ser se incluye lo increado y lo creado. Dado que Dios es infinito, la unidad de Dios es ilimitada, mientras que la unidad de todo lo creado es limitada. Por ello, dice Escoto, que el ente, como tal, es indiferente a lo limitado y a lo ilimitado. Escoto rechaza que las categorías pluralicen el ser: "Y el uno como convertible con el ente no implica limitación; por consiguiente, de tales como tal no obtenemos el número, ni la pluralidad que es en cualquier caso uno, sino solo una agregación- como dice Enrique

[143] "100 [17] So far as the third article goes, leaving behind the opinion first rejected here, we must note that there are not two unities of the same thing, Avicenna, *Metaphysics* III, ch. 3. Hence, unity which is the principle of number is in everything, in which it does not really differ from that unity which is convertible with being. But the concept of transcendent unity is always more general, because it is of itself indifferent to limited and nonlimited. Unity of a determinate genus, however, necessarily implies something limited, as everything does that is in any genus". Escoto, *Q. on Met I*, IV, 2, 100, 298.

de Gant, de los diez predicamentos"[144]. El uno trascendental no tiene que ver con el número ni con la multiplicidad, solamente con el agregado de las categorías que no llegan a formar una unidad real en cuanto la sustancia y los accidentes son heterogéneos e independientes todos entre sí. Esta distinción del 'uno' trascendental y del 'uno' numérico recuerda a la distinción plotiniana del Uno y el uno-múltiple. Las nociones son muy similares, propuestas en campos ligeramente distintos: en Plotino se juega entre lo Primero y lo múltiple, y en Escoto entre el ser, que es previo a lo increado, y lo creado.

Escoto ha descubierto una unidad, la del ser, que no es numérica, es decir, que no permite contar, pero también se da cuenta que el tema de la unidad es más amplio: "8 Y entonces se puede asignar su adecuación, porque el intelecto entendiendo bajo el aspecto de uno: o lo entiende bajo el aspecto de la incomunicabilidad, y esto es la unidad numérica, o bajo el aspecto de predicable de muchos; y esto puede ser entendido de dos modos: o [a] de diferencias numéricas, y entonces tenemos una unidad de la especie; o [b] de muchos los cuales difieren específicamente, y entonces tenemos una unidad genérica"[145]. Aquí aparecen tres tipos de unidad en las que no se incluye la unidad trascendental. Por una parte está la unidad numérica que se basa en la incomunicabilidad de los objetos o de las sustancias y, luego, por otra, la unidad de las especies y la unidad de los géneros. Las unidades específica y genérica son las unidades propias de los objetos generales como ya hemos visto anteriormente. La unidad numérica es la unidad individual y tiene su base en una propiedad positiva de cada individuo: "166 Mi primer punto es mostrar que la naturaleza específica es contraída a la singularidad por algo positivo"[146]. Los singulares nacen al añadir a la especie esa propiedad individual (lo que antes llamamos *haecceitas*). Al comparar los singulares con las especies: "124 Similarmente se debe juzgar acerca de las diferencias individuales como se hace con las específicas. Sin embargo, hay esta diferencia: la diferencia específica es la causa de una unidad menor la cual no repugna toda división en partes subjetivas. Esta [diferencia individual] es la [causa de la] mayor unidad; como la que hay entre unidades específicas, la inferior es la causa de mayor unidad que la superior;

[144] "And one qua convertible with being does not imply limitation; therefore, from such as such we do not get number, nor plurality that is in anyway one, but only an aggregation- as Henry of Ghent says of the ten categories". Escoto, *Q. on Met I*, IV, 2, 104, 299.

[145] "8 And then one may assign its adequacy, because the intellect understanding something under the aspect of one: either understands it under the aspect of incommunicability, and this is numerical unity, or under the aspect of predicable of several; and then this can be understood in two ways: either [a] of numerical differences, and then we have a unity of species; or [b] of several which differ specifically, and then we have a generic unity". Escoto, *Q. on Met I*, V, 4, 8, 381.

[146] "166 My first point then is to show that the specific nature is contracted to this singularity by something positive". Escoto, *Oxf. l. on indiv*, 6, 166, 81.

esto es porque alguna unidad es la mayor a causa de la más perfecta diferencia, la cual pertenece al individuo"[147]. Escoto afirma que la unidad de las especies es menor que la unidad de los individuos. La unidad está presente en todos los niveles de la naturaleza y hay una jerarquía de la unidad que se mide por la mayor o menor divisibilidad:

> "177. En el primer modo, a la diferencia específica, y a aquella entidad específica, les repugna *per se* el ser dividida esencialmente en muchas cosas, en especies o en naturaleza, y por ello repugna a todo aquello cuya entidad es *per se* por partes; así, en esta cuestión, a esta entidad individual, primero le repugna ser dividido en cualesquiera partes subjetivas, y por ella misma le repugna tal división *per se* de todo aquello cuya entidad es parte. Y la diferencia solo está en aquello cuya unidad de la naturaleza específica es menor a esta unidad, y por esta razón ella no excluye toda división que es según a las partes cuantitativas, sino solamente excluye aquella división que es de partes esenciales; esta, sin embargo, excluye toda división"[148].

Escoto analiza la unidad de las entidades según su potencialidad en dividirse. A diferencia de los géneros, las entidades específicas no se pueden dividir ni por la esencia, ni por la especie, ni por la naturaleza ya que, en ese caso, darían lugar a unas especies diferentes. Por otra parte, las entidades individuales no admiten ningún tipo de división. Para Escoto, la unidad de los individuos es mayor que la unidad de las especies porque los individuos excluyen cualquier tipo de división, mientras que las especies solo algunos tipos, ya que admiten la división por individuos. Esta jerarquía alcanza a todo el árbol de los géneros:

> "12 Prueba de la implicación: considera cualquier unidad diferente a la unidad de la naturaleza que es también menor que la unidad numérica (por ejemplo, la unidad genérica o de analogía)

[147] "124 Similarly one must judge about the individual differences as one does about specific. There is this difference, however: the specific difference is the cause of a lesser unity to which not every division into subjective parts is forbidden. This [individual difference] is the [cause of the] greater unity; just as in that between specific unities, the inferior is a cause of greater unity than the superior; this is why some unity is greatest because of the most perfect difference, which is assumed to be individual". Escoto, *Q. on Met. II*, VII, 13, 124, 227.

[148] "Primo modo, differentiae specificae et illi entitati specificae repugnat per se dividi in plura essentialiter, specie vel natura, et per hoc repugnat toti cuius illa entitas est per se pars; ita in proposito, huic entitati individuali primo repugnat dividi in quascumque partes subiectivas, et per ipsam repugnat talis divisio per se toti cuius illa entitas est pars. Et tantummodo est differentia in hoc quod illa unitas natura e specificae minor est ista unitate, et propter hoc illa non excludit omnem divisionem quae est secundum partes quantitativas, sed tantum illam divisionem quae est partium essentialium; ista autem excludit omnem". Escoto, D., *Opera omnia VII: Ordinatio II, D. 1-3*, Typis Vaticanis, Roma 1973, 3, 1, 6, 177-178, 478. En adelante, Escoto, *O. Om. VII.*

(...).

15 Pero esta unidad de la primera en cualquier género no es una unidad numérica, sino una menor unidad, porque de otro modo, esa primera, que es la medida de las otras, sería uno en número, lo cual es patentemente falso"[149].

La unidad es decreciente a medida que ascendemos por el árbol y, en consecuencia, la unidad del género es menor que la unidad de la especie, o es más divisible el género que la especie. Desde la generalización, a medida que vamos obteniendo objetos más generales, estos tienen menos notas que los caracterizan y su extensión alcanza a un mayor número de individuos. Esta unidad de la generalización no es el número: "Y esto es un buen argumento para la solución de la cuestión y para la opinión porque, dado que en cualquier unidad menor que la numérica hay una entidad positiva dada (la cual es la razón *per se* de aquella unidad y de su repugnancia a la multitud de los opuestos), una entidad positiva será, en la mayor parte de todo –o igualmente-, la unidad más perfecta, la cual es la 'unidad numérica'"[150]. Los objetos generales (géneros y especies), en cuanto que son unificadores, se oponen a la multiplicidad y no permiten la numeración, a diferencia de los singulares, a partir de los cuales es posible contar.

Escoto advierte no solo la no numerabilidad en el uno trascendental, sino también en la unidad de los géneros y de las especies. Escoto fundamenta la numerabilidad de los individuos en la unidad positiva de los singulares que, desde mi punto de vista, no es suficiente. Numerar requiere una homogeneidad que la unidad positiva del singular no permite. Si manzana y pera no pueden ser contados (sumados) como manzana y pera, menos aún, si son considerados en su singularidad, esta manzana y esta pera. Solo cuando son considerados desde una unificación superior, por ejemplo fruta, se pueden numerar (y sumar). Escoto, por su parte, rechaza que el ser pueda ser causa de distinción numérica: "26 Además, si cada unidad real es precisamente numérica, entonces toda diversidad real sería precisamente numérica. Por consiguiente, todas las cosas serían igualmente diversas, y así Sócrates diferiría de una línea tanto como lo haría de Platón. Y además se seguiría que de Platón y de Sócrates el intelecto no podría abstraer algo uno [e.g. el ser humano] más de Sócrates y que de

[149] "12 Proof of the implication: Consider any unity other than the unity of nature that is also less than numerical unity (for example, generic unity or that of analogy). (...). 15 But this unity of the first in any genus is not a numerical unity, but a lesser unity, for otherwise, that first, which is the measure of the others, would be one in number, which is patently false". Escoto, *Oxf. I. on indiv*, 1, 12-15, 7-9.

[150] "Et istud est argumentum bonum pro solutione quaestionis et pro opinione, quia cum in qualibet unitate minore quia unitate numerali sit dare entitatem positivam (quae sit per se ratio illius unitatis et repugnantiae ad multitudinem oppositam), maxime - vel aequaliter - erit hoc dare in unitate perfectissima, quae est 'unitas numeralis'". Escoto, *O. Om. VII*, 3, 1, 2, n. 58, pág. 417.

una línea, y cada tal abstracción sería una mera ficción [de la mente]"[151]. Si la unidad real fuera numérica, para Escoto, todas las diferencias inferiores quedarían anuladas, o como inoperativas, dentro de la unidad del ser. Escoto fundamenta el número exclusivamente en la diferencia, y no se da cuenta del papel de la generalización en la numeración como ya mostramos en Plotino. Por ello, me parece que Escoto utiliza el ser de forma inconsciente, según él lo plantea, como el unificador de sus diferencias. Como entes, podemos contar (y sumar) ese ente y este ente aunque sean individuos completamente diversos, incluso materiales e inmateriales, o Dios y una criatura.

Aunque Escoto solo se da cuenta del papel de la diferencia en el número y se le escapa el papel de la homogeneidad o de la semejanza, es indudable que su aportación a la teoría del número es importante por la distinción de la unidad (uno-múltiple) y del uno-número. Probablemente, esta distinción tenga una base en su esfuerzo por caracterizar el singular respecto del universal que ya vimos en el primer apartado. Por eso, no es de extrañar que distinga el número pensado del físico y su interrelación:

> "15 A esto, notar que toda unidad causada por el intelecto tiene una unidad en la realidad de la cual se originó (como está considerado en el libro I de esta obra, cuestión 1, e incluso más claramente en libro VII, cuestión 1). Así como el fuego genera fuego, porque son de la misma especie, incluso si el intelecto no existe. Y de esta unidad en la realidad, el intelecto es movido a buscar una unidad intencional, la cual está basada en esta unidad real. Y esta unidad real es característica de los primeros miembros, y la unidad conceptual, fundada en tal unidad [real], está en la segunda división"[152].

El número, si depende de la generalización, es un objeto existente en la inteligencia, pero alguna conexión debe tener con la realidad porque, en otro caso, no podríamos numerar lo real. En Santo Tomás ya dimos algunas pistas de la relación del

[151] "26 Likewise, if every real unity were precisely numerical, then all real diversity would be precisely numerical. Therefore, all things would be equally diverse, and so Socrates would differ just as much from a line as he would from Plato. And in addition this would follow: From Plato and Socrates the intellect could no more abstract something one [e.g. human being] than from Socrates and a line, and every such abstraction would be a mere figment [of the mind]". Escoto, *Oxf. l. on indiv*, 1, 26, 15.

[152] "15 To this, note that every unity caused by the intellect has a unity in reality from which it originated (as is touched on in Bk. I of this work, question l, and even more clearly in Bk. VII.) Just as fire generates fire, because it is the same species, even if no intellect exists. And from that unity in reality the intellect is moved to find an intentional unity, which is based on that real unity. And this real unity is characteristic of the first members and conceptual unity, founded on such [real] unity, is in the second división". Escoto, *Q. on Met. I*, V, 4, 15, 383. Otro texto donde distingue el número real del pensado es *Ibidem*, V, 4, 17, 383 y Escoto, *Oxf. l. on indiv*, 1, 21, 13.

número pensado con el físico[153], pero la complejidad de este asunto requiere ser tratado en otra investigación.

1.7 El objeto

Quiero terminar hablando de un asunto no directamente relacionado con la generalización, pero que tiene su interés con el marco general de la teoría del conocimiento. Es una cuestión lingüística en la que observo una variación importante entre Santo Tomás y Escoto: el cambio del uso de la palabra cosa (*res*) por la del término objeto (*obiectum*). Aunque pueda parecer algo de poca importancia, la filosofía también avanza con el uso de términos que adquieren nuevos sentidos y descubren áreas de conocimiento antes insospechados.

En mi investigación he observado un cambio terminológico entre Santo Tomás y Escoto. En Santo Tomás, es muy frecuente el uso de la palabra 'cosa' para designar a la realidad existente mientras que, en Escoto, el término más utilizado es el de 'objeto'. No digo que este uso sea exclusivo porque Santo Tomás también utiliza el término objeto y, por supuesto, Escoto también usa el término 'cosa'.

La palabra 'cosa' tiene cierta ambigüedad pero con una clara intencionalidad de realidad. Cuando nos referimos a la 'cosa' queremos significar algo real exterior a nuestro pensamiento. No obstante, añadiendo un adjetivo lo cambiamos de estatuto: la 'cosa pensada' se encuentra en la inteligencia. Aquí queremos destacar que 'cosa' significa más lo real y cuando tratamos de designarlo en su estatuto mental es conveniente añadirle el adjetivo 'pensada' u otro similar. Escoto recoge los sentidos del término 'cosa' según Enrique de Gant:

> "Según ese doctor, la palabra "cosa" (*res*) es usada en una acepción como originada del [verbo latino] *reor-reri*, que significa "opinar", y en una segunda acepción como originada de la [palabra latina] *ratitudo* [que significa ratificación, validación]. En vez de esos términos, yo usaré otros términos más claros. Por "cosa" como viniendo de *reri* yo entiendo "una realidad pensable" (*realitatem opinabilem*), la cual, según él, se aplica a cosas ficticias y no ficticias. Por "cosa" como viniendo de *ratitudo* yo entiendo, siguiendo sus intenciones, "una realidad quiditativa", dado que él sostiene que una cosa quiditativa es ratificada por esto que es ejemplar [es decir, una idea en Dios], la cual no se aplica en el caso de las cosas ficticias. Más allá de estas [dos realidades] no queda nada excepto la realidad de la 'existencia actual'. Así nosotros tenemos tres cosas, por orden: realidad pensable, realidad quiditativa y realidad de existencia"[154].

[153] Ver el apartado 4.6 del capítulo 3.

[154] "According to that doctor, the word "thing" (*res*) is used in one way as originating from [the Latin verb] *reri*, which means "to think," and in a second way as originating from [the Latin

Este texto muestra la ambigüedad de la palabra 'cosa' que se mueve entre lo pensado y lo existente, pero que siempre conserva una intención de realidad. Por otro lado está el término 'objeto' que tiene un uso frecuente de realidad existente y que, como tal, es intercambiable por 'cosa'. Por ejemplo, hablando de los actos de conocer y querer, Escoto dice: "Primero se arguye que en la operación hay necesariamente una relación real al objeto (*obiectum*)"[155]. Aquí hay dos extremos, la operación y el objeto, y luego la relación que media entre ellos. Que esta relación sea real sugiere que el objeto es existente fuera de la mente. O también: "En primer lugar, es claro que puede darse conocimiento intelectual de lo no-existente. Pero puede darse también conocimiento intelectual de un objeto (*obiecti*) existente en cuanto tal"[156]. El objeto se contrapone al conocimiento intelectual no-existente y, por tanto, designa a una cosa real fuera de la mente. Sin embargo, también tenemos un uso del término ligeramente diferente: "Hay también conocimiento del objeto (*obiecti*) que no existe, o al menos del objeto (*obiectum*) que no se conoce sino abstrayendo de su existencia actual. Ejemplo, la imaginación del color. Cabe imaginar tanto cuando no existe como cuando existe"[157]. El objeto es, en este caso, mental. Esto es comprensible ya que está muy admitido que existen los entes de razón y los entes reales, o sea, también existen los objetos de razón y los objetos reales, evidentemente, unos con un estatuto mental y los otros con un estatuto real.

Cabe también otra acepción de objeto como aquello que es pensado: "(...); pues el objeto inteligible parece ser la causa eficiente con respecto a la potencia intelectiva, dado que es pasiva"[158]. El objeto inteligible, aquí, parece que hace las veces de la especie inteligible, lo cual, entonces ya no tendría el mismo significado que el de ente o cosa. El término 'objeto' admite un carácter ajeno al del existente: "Ahora bien, las

word] *ratitudo* [which means ratification, validation]. Instead of these terms I will use clearer terms. By "thing" as coming from *reri* I understand "a thinkable reality" (*realitatem opinabilem*), which, according to him, applies to both fictitious and nonfictitious things. By "thing" coming from *ratitudo* I understand, following his intentions, "a quidditative reality," since he holds that a quidditative thing is ratified through the fact that it has an exemplar [i.e., an idea in God], which does not apply in the case of fictitious things. Beyond these [two realities] nothing is left except the reality of actual existence. So we have three things, in order: thinkable reality, quidditative reality, and reality of existence". Escoto, *Ordinatio 1.3*, 2, 310, 155-156.

[155] Escoto, *Cuest. Cuod.*, 13, 2, 17, 451. Los términos latinos entre paréntesis son de la versión latina incluida en el propio libro, y han sido añadidos por mí.

[156] Escoto, *Cuest. Cuod.*, 13, 2, 28, 455. Los términos latinos entre paréntesis son de la versión latina incluida en el propio libro, y han sido añadidos por mí.

[157] Escoto, *Cuest. Cuod.*, 13, 2, 27, 455. Los términos latinos entre paréntesis son de la versión latina incluida en el propio libro, y han sido añadidos por mí.

[158] "(...), so the inteligible object seems to be the efficient cause with respect to the intellective potency, since it is pasive". Escoto, *Q. on Met I*, I, Prologue, 28, 11.

operaciones se distinguen específicamente por los objetos (*obiecta*) específicamente distintos, pues las operaciones acerca de objetos (*obiecta*) específicamente distintos se distinguen más que las que son acerca de objetos de la misma especie"[159] o este otro: "42 Entonces, al argumento que mantiene que las potencias se distinguen por los objetos (*obiecta*), digo que las potencias ordenadas se distinguen según lo que es más común, pues las potencias diversas se distinguen por los objetos diversos"[160], en el cual los actos son sustituidos por las potencias. Si los objetos distinguen las potencias o los actos de las potencias, estos objetos ya no pueden ser considerados como objetos existentes. Si este perro es el objeto de conocimiento y el objeto de la voluntad, entonces los objetos reales fuera de la mente no distinguen las potencias. Al menos habrá que decir que el objeto del intelecto es el perro como conocido y el objeto de la voluntad el perro como querido[161].

Con todo esto quiero hacer notar que el cambio de la palabra 'cosa' por la de 'objeto' no es un mero cambio de términos, sino que conlleva un deslizamiento hacia lo mental. Ahora, el término 'objeto' podría parecer mucho más ambiguo que el de 'cosa' con toda la razón, porque el término 'objeto' carece de ese matiz de realidad que está siempre presente en la palabra 'cosa'.

En este análisis hay que recordar cómo se distinguen las ciencias, algo que ya vimos en Santo Tomás[162] y que Escoto también acepta[163]. Las ciencias se distinguen por las realidades que se conocen: "Saber a este respecto, que uno debe entender esto primariamente de una ciencia teórica real, esto es, una que considera primeras intenciones abstraídas de los singulares reales, y predicados de ellos "*in quid*". Por tanto, la lógica es excluida ya que versa sobre las segundas intenciones las cuales no son

[159] Escoto, *Cuest. Cuod.*, 13, 3, 79, 480. Los términos latinos han sido añadidos por mí.

[160] "42 But then I say to the argument that claims the potencies are distinguished by objects, that ordered potencies are distinguished according to what is most common, but disparate potencies are distinguished by disparate objects". Escoto, *Q. on Met I*, I, 6, 42, 127. Los términos latinos han sido añadidos por mí.

[161] He encontrado un par de textos donde Escoto propone que los actos mentales se distinguen por sus objetos, y las potencias por sus actos: Escoto, *Cuest. Cuod.*, 13, 3, 90-91, 486, y Escoto, *O. Om. XIX*, 24, 3, 219.

[162] En el apartado 4.2 del capítulo 3.

[163] Respecto a la cuestión de si la división aristotélica de las ciencias en metafísica, física y matemáticas es suficiente, contesta: "46 [10] Con esto en la mente, se debe decir a la cuestión que la ciencia especulativa con la triple determinación predicha asumida, es suficientemente dividida por Aristóteles, y esto por una primaria división, la cual es inmediatamente contenida bajo la división" (46 [10] With this in mind, one must say to the question that the theoretical science with the aforesaid triple specification is sufficiently divided by Aristotle, and this by a primary division, which-namely-is into what is immediately contained under the división). Escoto, *Q. on Met II*, VI, 1, 46, 16.

predicadas de primeras intenciones "*in quid*"[164]. El conocimiento, cuando está ligado excesivamente a las cosas que conoce, se rigidiza y estrecha su campo de conocimiento. Para mí, conocer no es una relación exclusiva con los entes o con las realidades, y el uso del término 'objeto' ayuda a separar esa identificación de lo real con lo conocido.

Hay otro ejemplo significativo: "Entender una piedra en su aspecto universal, por tanto, es entenderlo bajo su aspecto opuesto a la propia razón objetiva (*obiectivae*) y a la razón del objeto (*obiecti*); por consiguiente, cualquier comprensión de una cosa *qua universal* es una intelección opuesta a la razón propia del objeto (*obiecti*)"[165] donde se utiliza el término 'objeto' tanto en el sentido de pensado como en el de ente real. El aspecto objetivo hace referencia a un rasgo de lo pensado que se opone a lo existente. Pero aquí hablar de oposición no es muy adecuado porque toda oposición requiere de la generalización, la cual no es la esencia del pensamiento. Más que de oposición entre lo real y el pensamiento, aquí se debería hablar de un 'cabe sí', o 'junto a' de lo conocido respecto del sujeto que se distingue netamente de lo existente como tal.

En la teoría del conocimiento que he propuesto, los actos de conocer se distinguen por sus objetos que, como tales, son conocidos, no cosas reales. La intencionalidad no es una cosa física en ningún caso, sino lo poseído por el acto de conocer. Por esto, me parece más afortunado decir 'yo pienso el objeto' que 'yo pienso la cosa'. Pudiera parecer indiferente, pero en el segundo caso hay una especie de soldadura entre lo pensado y lo real que empasta el pensar mientras que en el primer caso, 'el objeto' está lo suficientemente separado de lo real como para permitir ser asimilado por el acto de pensar.

2. Ockham y la generalización

En Ockham encontramos una descripción de la generalización que ya se empieza a parecer a la que proponemos en esta obra. 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

[164] "Know in this regard that one must understand this primarily of a real theoretical science, namely one which considers first intentions abstracted from real singulars, and predicated of them "*in quid*." Hereby logic is excluded which has to do with second intentions which are predicated of no first intention "*in quid*"". Escoto, *Q. on Met II*, VI, 1, 43, 16.

[165] "Understading stone in its universal aspects, therefore, is to grasp it under an objective aspect that is opposed to the way it is and exists as object; therefore, any understanding of a thing *qua universal* is an intellection opposed to the proper notion of the object". Escoto, *Oxf. l. on indiv*, 1, 8, 7.

de individuación en Ockham que permiten 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 y, finalmente, algunos otros puntos como son la lógica y la posibilidad.

2.1 La intuición

En Ockham observo una teoría del conocimiento que tiene gran continuidad con respecto a Escoto, aunque a su vez alguna importante diferencia. Ockham distingue las siguientes operaciones:

> "De nuevo tenemos esta primera distinción por la cual, entre dos actos, uno de ellos es aprehensivo, y lo es respecto de algo en que puede terminar el acto de una potencia intelectiva, o que sea complejo o incomplejo; porque aprehendemos no solamente de lo incomplejo sino también de las proposiciones y de las demostraciones y de lo imposible y de lo necesario y de todas las cosas que miran a una potencia intelectiva universalmente. Otro acto puede ser llamado judicativo, por el cual, el intelecto no solo aprehende el objeto sino también lo asiente o lo rechaza. Y este acto es solamente respecto a lo complejo, porque nada asentimos por el intelecto sino aquello que pensamos verdadero, ni disentimos sino cuando lo estimamos falso. Y así, parece que respecto a lo complejo, el acto puede ser doble, a saber, el acto aprehensivo y el acto judicativo"[166].

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[167]. Vemos que para Ockham el juicio, más que una operación cognoscitiva, es una

[166] "Est igitur prima distinctio ista quod inter actus intellectus sunt duo actus quorum unus est apprehensivus, et est respectu cuiuslibet quod potest terminare actum potentiae intellectivae, sive sit complexum sive incomplexum; quia apprehendimus non tantum incomplexa sed etiam propositiones et demonstrationes et impossibilia et necessaria et universaliter omnia quae respiciuntur a potentia intellectiva. Alius actus potest dici iudicativus, quo intellectus non tantum apprehendit obiectum sed etiam illi assentit vel dissentit. Et iste actus est tantum respectu complexi, quia nulli assentimus per intellectum nisi quod verum reputamus, nec dissentimus nisi quod falsum aestimamus. Et sic patet quod respectu complexi potest esse duplex actus, scilicet actus apprehensivus et actus iudicativus". Ockham, G., *Intuition et abstraction*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 2005, 64. En adelante, Ockham, *Intuition et abstraction*.

[167] "(<21>De esta sigue la segunda conclusión, que todo acto judicativo presupone en la misma potencia la noticia de los términos incomplejos por el cual se presupone un acto aprehensivo. Y el acto aprehensivo respecto de algo incomplejo presupone la noticia de términos incomplejos (...)" (<21>Ex istis sequitur secunda conclusio, quod omnis actus iudicativus praesupponit

operación sobre la veracidad[168]. En cualquier caso, el juicio no tiene un interés directo respecto a la intuición ya que esta última se encuentra dentro de la aprehensión. Ockham advierte que en la aprehensión se conocen dos tipos de objetos:

> "Pero es cierto que el intelecto puede tener noticia incompleja tanto de Sócrates como de la blancura, por cuya potencia no se puede conocer, evidentemente, si sea blanco o no, como es manifiesto por experiencia; y, además, esta puede tener noticia incompleja por la potencia por la que puede conocer evidentemente que Sócrates es blanco, si es blanco. Por tanto, de estas cosas, puede haber dos noticias incomplejas, de las cuales una puede ser la causa de la noticia evidente de aquella proposición contingente, y otra, en cuanto se tiende a ella, no; por tanto, se distinguen por la especie"[169].

Primeramente parece que Ockham distinga el conocimiento de las cosas simples (Sócrates, blanco) y de sus relaciones (Sócrates es blanco), pero sin embargo, clasifica ambas dentro del grupo de las noticias simples, apelando para ello a la experiencia directa. Es al final donde distingue que hay 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. Pero, entiéndase correctamente el texto, se dice que las noticias pueden ser de dos tipos, en cuanto que el conocimiento de la realidad contingente se desdobla 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.

in eadem potentia notitiam incomplexam terminorum, quia praesupponit actum apprehensivum. Et actus apprehensivus respectu alicuius complexi praesupponit notitiam incomplexam terminorum (...)). Ockham, *Intuition et abstraction*, 66. O también este otro: "A la sexta duda digo que aquella noticia intuitiva y aquel juicio se distinguen realmente, porque aquella noticia intuitiva es respecto de incomplejos, mientras que el juicio es respecto de complejos" (Ad sextum dubium dico quod notitia illa intuitiva et illud iudicium distinguuntur realiter, quia illa notitia intuitiva est respectu incomplexi, illud autem iudicium est respectu complexi). Ockham, *Intuition et abstraction*, 116.

[168] Este aspecto de la veracidad del juicio ya está presente en Aristóteles, para quien, el error está en el acto de la composición (que se puede equiparar al juicio). Cfr. Aristóteles, *Del alma*, III, 6, 430a25-431a1.

[169] "Sed certum est quod intellectus potest habere notitiam incomplexam tam de Sorte quam de albedine, cuius virtute non potest evidenter cognoscere an sit albus vel non, sicut per experientiam patet; et praeter istam potest habere notitiam incomplexam virtute cuius potest evidenter cognoscere quod Sortes est albus, si sit albus. Igitur de istis potest habere duas notitias incomplexas quarum una potest esse causa notitiae evidentis illius propositionis contingentis et alia, quantumcumque intendatur, non; igitur specie distinguuntur". Ockham, *Intuition et abstraction*, 68.

Este conocimiento de lo real lo desdobla, 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"[170]. 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 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[171]. 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, (...)"[172]. El ser (o no ser) de la cosa excede las posibilidades de lo sensible y es un tema específicamente intelectual[173]. Ockham tiene buenos motivos para 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

[170] "Ista instantia non valet: quia ad notitiam alicuius veritatis contingentis non sufficit notitia intuitiva sensitiva, sed oportet ponere praeter illam etiam notitiam intuitivam intellectivam". Ockham, *Intuition et abstraction*, 70. Antes ya había dicho: "<22>La tercera conclusión es que ningún acto de la parte sensitiva es causa próxima inmediata, ni parcial ni total, del acto judicativo del propio intelecto" (<22>Tertia conclusio est quod nullus actus partis sensitivae est causa immediata proxima, nec partialis nec totalis, alicuius actus iudicativi ipsius intellectus). Ockham, *Intuition et abstraction*, 66.

[171] Cfr. Ockham, *Intuition et abstraction*, 72.

[172] "Igitur si intellectus potest iudicare rem esse vel non esse quando sensibiliter sentitur sensibile, et ante non potuit, oportet quod aliquid in se habeat, praevium illi iudicio, (...)". Ockham, *Intuition et abstraction*, 72.

[173] Ockham también acepta la intuición intelectual por el argumento, ya visto en Escoto, de si los sentidos pueden hacer una intuición sensible, con mayor razón lo puede hacer una potencia superior, como, por ejemplo, en Ockham, G., *Opera theologica II*, St. Bonaventure, New York 1970, I, 3, 6, 494, 19-24. En adelante, Ockham, *O. Th. II*. También en Ockham, *Intuition et abstraction*, 128-130. Otro argumento que propone es que si el intelecto puede abstraer el universal de la materia, también puede abstraer el singular de la materia. Cfr. *Ibidem*, 494, 5-7.

noticia intuitiva sensible (...)"[174]. Parece evidente que lo sensible se conoce por las potencias sensibles, cosa que se desprende del conocimiento experimental más elemental. El asunto es ser capaz de darse cuenta de que junto a ese conocimiento sensible hay un conocimiento intelectual que nos informa de la realidad de lo sensible.

Por otra parte, respecto al conocimiento de lo singular inteligible, Ockham lo ataca de una forma directa: "Segundo, argumento principalmente así: todo lo inteligible que es aprehendido solo por el intelecto, y nada de modo sensible, del cual alguna noticia incompleja es suficiente para la noticia evidente de alguna verdad contingente de ello, y alguna noticia incompleja del mismo no es suficiente, puede ser conocido por el intelecto según dos pensamientos específicamente distintos"[175]. Ockham se plantea la dificultad del conocimiento de lo singular inteligible[176], por ejemplo, 'yo quiero esto' o 'deseo lo otro', o 'me imagino algo', por no tener una base sensible en la cual poder enlazar con la intuición intelectual, porque la intuición intelectual comienza con la intuición sensible. Ockham resuelve el problema destacando la existencia de una doble especie de lo inteligible que, como lo sensible, por una parte, da lugar a un conocimiento de lo contingente y, por otra, a un conocimiento intelectual necesario. Ockham se apoya en la existencia indudable de inteligibles contingentes que pueden ser conocidos también abstractivamente. Por ejemplo, cuando conozco que yo quiero a alguien, conozco tanto la existencia de ese acto singular como el contenido formal de dicho acto[177].

Después de este largo análisis, Ockham concluye que la aprehensión se desdobla en dos operaciones: "<30>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

[174] "Per hoc patet (...) quod tales veritates contingentes non possunt sciri de istis sensibilibus nisi quando sunt sub sensu, quia notitia intuitiva intellectiva istorum sensibilium pro statu isto non potest haberi sine notitia intuitiva sensitiva eorum. Et ideo sensitiva non superfluit, quamvis sola notitia intuitiva intellectiva sufficeret, si esset possibile eam esse naturaliter pro statu isto sine notitia intuitiva sensitiva, (...)". Ockham, *Intuition et abstraction*, 72.

[175] "Secundo arguo principaliter sic: omne intelligibile quod est a solo intellectu apprehensibile et nullo modo sensibile, cuius aliqua notitia incomplexa sufficit ad notitiam evidentem alicuius veritatis contingentis de eo et aliqua notitia incomplexa eiusdem non sufficit, potest cognosci ab intellectu duabus cognitionibus specie distinctis". Ockham, *Intuition et abstraction*, 74.

[176] Ya Escoto investigó sobre el conocimiento de lo singular inteligible. En Escoto, *Q. on Met. I*, I, 2, 21-22; 25, 64-65, se pregunta cómo pueda ser el conocimiento de lo singular inteligible. En principio, no por el intelecto porque es una realidad singular, tampoco por los sentidos como vemos por experiencia. Escoto resuelve la dificultad asumiendo que tenemos certeza de estas cosas porque ellas son primarias, indemostrables y conocidas *per se*.

[177] Cfr. Ockham, *Intuition et abstraction*, 76-78.

abstractiva y otra intuitiva"[178]. De manera que 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"[179]. 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 abstractiva, pues lo mismo, totalmente y bajo la misma razón, se conoce por una y otra noticia"[180]. Aquí vemos que la abstracción también incluye el conocimiento de los accidentes, lo contingente que se predica de las cosas. La abstracción, también dice Ockham, conoce todo lo que cae bajo la realidad contingente como hace la intuición pero de otro modo[181].

[178] "<30>Dico igitur quantum ad istum articulum quod respectu incomplexi potest esse duplex notitia, quarum una potest vocari abstractiva et alia intuitiva" Ockham, *Intuition et abstraction*, 78. También en un texto de otra obra: "Por tanto, digo, en cuanto a este artículo, que respecto a lo incomplejo puede haber una doble noticia, la cual una puede ser llamada abstractiva y la otra intuitiva" (Dico igitur quantum ad istum articulum quod respectu incomplexi potest esse duplex notitia, quarum una potest vocari abstractiva et alia intuitiva) Ockham, G., *Opera theologica I*, Editionis Instituti Franciscani, New York 1967, I, Prologus, 1, 30, 6-8. En adelante, Ockham, *O. Th. I.* Otra afirmación similar la tenemos en Ockham, *Intuition et abstraction*, 94, en donde añade que difieren por ellas mismas, no por sus objetos ni por las causas de ellas.

[179] "(...): uno modo quia est respectu alicuius abstracti a multis singularibus; et sic cognitio abstractiva non est aliud quam cognitio alicuius universalis abstrahibilis a multis, de quo dicetur post". Ockham, *Intuition et abstraction*, 78.

[180] "Aliter accipitur cognitio abstractiva secundum quod abstrahit ab exsistentia et non exsistentia et ab aliis condicionibus quae contingenter accidunt rei vel praedicantur de re. Non quod aliquid cognoscatur per notitiam intuitivam quod non cognoscitur per notitiam abstractivam, sed idem totaliter et sub omni eadem ratione cognoscitur per utramque notitiam". Ockham, *Intuition et abstraction*, 78.

[181] También "Por tanto, el mismo, totalmente y bajo la misma razón, que es objeto intuitivo de la noticia puede ser el objeto abstractivo. Y es manifiesto que algo real que puede ser conocido abstractivamente, también puede ser conocido intuitivamente" (Igitur omne idem et sub eadem ratione quod est obiectum intuitivae notitiae potest esse obiectum abstractivae. Et manifestum est quod quidquid reale potest cognosci abstractive, potest etiam cognosci intuitive; (...)). Ockham, *Intuition et abstraction*, 90.

Estas dos abstracciones son nombradas por Ockham en algunas ocasiones como primera y segunda abstracción. "<328> Del mismo modo en lo propuesto, si la primera noticia abstractiva es producida parcialmente por la intuitiva, como se ha dicho antes, entonces necesariamente es producida por una causa de otra naturaleza que la segunda abstractiva, porque la primera es causada por el objeto, el conocimiento intuitivo y el intelecto. Sin embargo, la noticia abstractiva segunda es causada por el hábito y el intelecto"[182]. La abstracción primera es la que está más próxima a la intuición, y la abstracción segunda es la que se corresponde más con la generalización. No obstante, la abstracción primera no es exactamente el conocimiento del singular. "<74>Tercero, digo que el conocimiento abstractivo primero con primacía de generación y simple no es propiamente conocimiento del singular, sino que es tal vez un conocimiento común, o más bien siempre"[183]. En este distanciamiento del singular, Ockham aproxima un poco su abstracción primera a la segunda puesto que el conocimiento de lo común es lo propio de la generalización.

La intuición, por otro lado, 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"[184]. 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"[185]. 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

[182] "<328>Eodem modo in proposito, notitia abstractiva prima si producatur ab intuitiva partialiter, ut prius dictum est, tunc necessario producitur a causa alterius rationis quam secunda abstractiva, quia prima causatur ab obiecta et cognitione intuitiva et intellectu. (...). Notitia autem abstractiva secunda causatur ab habitu et intellectu". Ockham, *Intuition et abstraction*, 182.
[183] "<74>Tertio dico quod cognitio prima abstractiva primitate generationis et simplex non est cognitio propria singulari sed est cognitio communis aliquando, immo semper". Ockham, *Intuition et abstraction*, 222.
[184] "Sicut si Sortes in rei veritate sit albus, illa notitia Sortis et albedinis virtute cuius potest evidenter cognosci quod Sortes est albus, dicitur notitia intuitiva". Ockham, *Intuition et abstraction*, 80. En este ejemplo, también vemos que la intuición conoce los accidentes.
[185] "Et universaliter omnis notitia incomplexa termini vel terminorum,|§ seu rei vel rerum, §|virtute cuius potest evidenter cognosci aliqua veritas contingens, maxime de praesenti, est notitia intuitiva". Ockham, *Intuition et abstraction*, 80.

real que se caracteriza por la presencia y la contingencia[186]. Aquí también quiero 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[187]. 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"[188]. O este otro texto: "De donde si alguien ve intuitivamente Sócrates y la blancura existente en Sócrates, puede conocer evidentemente que Sócrates es blanco. Sin embargo, si solo conociera Sócrates y la blancura existente en Sócrates abstractivamente, como alguien puede imaginarla en su ausencia, no conocería evidentemente que Sócrates es blanco

[186] Escoto ya plantea que el carácter contingente de la realidad le proviene de depender de la libertad creadora de Dios (Ver Escoto, *Dios uno y trino*, Tratado acerca del primer principio, 4, conclusión 5, 660, titulado El Primero causa contingentemente todo lo que causa). No obstante, tiene una noción de contingente peculiar: "No entiendo por contingente lo que no es necesario o sempiterno, sino lo que, al ser causado, no impide la causación de su opuesto". Escoto, *Dios uno y trino*, I, 2, 1, 2, 86, 410. En Escoto, hay compatibilidad de lo causado contingentemente con la necesidad (de lo causado).

[187] Al principio de este apartado, sin embargo, nos parecía que 'Sócrates es blanco' era una noticia compleja.

[188] "Notitia autem abstractiva est illa virtute cuius de re contingente non potest sciri evidenter utrum sit vel non sit. Et per istum modum notitia abstractiva abstrahit ab exsistentia et non exsistentia, quia nec per ipsam potest evidenter sciri de re exsistente quod exsistit, nec de non exsistente quod non exsistit, per oppositum ad notitiam intuitivam". Ockham, *Intuition et abstraction*, 80. Esto lo remacha en el siguiente párrafo: "De forma semejante, por la noticia abstractiva ninguna verdad contingente, máximamente de lo presente, puede ser conocido evidentemente. Como de hecho es evidente, que cuando Sócrates y su blancura son conocidos en su ausencia, por virtud de aquella noticia incompleja, no se puede saber que Sócrates sea o no sea, o que sea blanco o que no, o que esté en tal lugar o no, y así de otras verdades contingentes" (Similiter, per notitiam abstractivam nulla veritas contingens, maxime de praesenti, potest evidenter cognosci. Sicut de facto patet, quod quando cognoscitur Sortes et albedo sua in absentia, virtute illius notitiae incomplexae nec potest sciri quod Sortes est vel non est, vel quod est albus vel non est albus, vel quod distat a tali loco vel non; et sic de aliis veritatibus contingentibus). Ockham, *Intuition et abstraction*, 82.

y, por tanto, no sería una proposición conocida por sí"[189]. La abstracción es todo aquello que no tiene que ver con lo real ya exista o no exista. La distinción es meridiana y el campo de ambas operaciones está perfectamente repartido: la intuición, lo real y la abstracción, lo mental desligado de lo real[190]. Por ello, si conozco a Sócrates como blanco es una intuición, mientras que cuando 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[191]. Si en Santo Tomás se entiende por la abstracción la operación que separa la forma de la materia, en Ockham la abstracción separa la forma del ser[192]. 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[193]. Recordemos que la intuición para Ockham, en principio, no era una separación de nada, sino un conocimiento

[189] "Unde si aliquis videat intuitive Sortem et albedinem exsistentem in Sorte, potest evidenter scire quod Sortes est albus. Si autem tantum cognosceret Sortem et albedinem exsistentem <7> in Sorte abstractive, sicut potest aliquis imaginari ea in absentia eorum, non sciret evidenter quod Sortes esset albus, et ideo non est propositio per se nota". Ockham, *Intuition et abstraction*, 62.

[190] Ockham afirma que el primer acto cognoscitivo respecto a lo real es la intuición: "(...), puesto que la noticia de una verdad contingente presupone necesariamente una noticia intuitiva y en particular" ((...), sicut notitia veritatis contingentis praesupponit necessario notitiam intuitivam et in particulari). Ockham, *Intuition et abstraction*, 100. También afirma su dependencia: "<72>A la última concedo que toda noticia abstractiva de una cosa naturalmente adquirida presupone la noticia intuitiva de la misma" (<72>Ad ultimum concedo quod omnis notitia abstractiva alicuius rei naturaliter adquisita praesupponit notitiam intuitivam eiusdem). Ockham, *Intuition et abstraction*, 118.

[191] Me parece que este cambio ya está presente en Escoto. La intuición lleva dentro de sí la distinción de los actos de conocer en los que versan sobre lo real (la intuición) y los que no versan directamente sobre la realidad (todo el resto de actos cognoscitivos). No obstante, para Escoto, y a diferencia de Ockham, la abstracción también tiene que ver con lo real. Escoto no separa con tanta nitidez la intuición de la abstracción por la frontera de la existencia, como hace Ockham. Ockham se contrapone a Escoto explícitamente en este punto. Cfr. Ockham, *Intuition et abstraction*, 84.

[192] Ockham, no obstante, reconoce la abstracción en sentido tomista en Ockham, *Intuition et abstraction*, 162-164, donde Sto. Tomás es citado. Ahí también dice que cabe un conocimiento intelectual de la materia porque es una realidad positiva.

[193] Señalamos que en Ockham no hay una operación metafísica como en Santo Tomás.

directo[194]. Por otra parte, la intuición y abstracción de Ockham implica que 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 (...)"[195]. 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[196].

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"[197]. Aquí 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, 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[198], por la que el conocimiento de la existencia es superior al de lo pensado[199]. También podríamos preguntarnos si la intuición, tal como la plantean Escoto y Ockham, como conocimiento de la existencia, es realmente una operación metafísica[200].

[194] Escoto hablaba de la intuición como una operación sin mediación de especies. En Ockham he encontrado alguna referencia a esta propiedad de la intuición, como se verá en el apartado 2.1.2 sobre las causas del conocimiento intuitivo.

[195] "Et ista est notitia a qua incipit notitia experimentalis, quia universaliter ille qui potest accipere experimentum de aliqua veritate contingente, et mediante illa de veritate necessaria, habet aliquam notitiam incomplexam (...)". Ockham, *Intuition et abstraction*, 82.

[196] Cfr. Ockham, *Intuition et abstraction*, 82.

[197] "Est tamen advertendum quod aliquando propter imperfectionem notitiae intuitivae, quia scilicet est valde imperfecta et obscura, vel propter aliqua impedimenta ex parte obiecti, vel propter aliqua alia impedimenta, potest contingere quod vel nullae vel paucae veritates contingentes de re sic intuitive cognita possunt cognosci". Ockham, *Intuition et abstraction*, 82-84.

[198] Como el mismo Ockham recoge en Ockham, *Intuition et abstraction*, 84-86.

[199] Me refiero a aquellos que entienden la metafísica como la ciencia primera.

[200] No es fácil hacer una valoración de la primacía en las operaciones de conocer en Ockham. En Ockham, G., *Ockham on Aristotle's Physics*. New York, Franciscan Institute Publications, New York 1989, Prologue to the Treatise, 5 (En adelante, Ockham, *On Aris. Physics*), afirma que la intuición es la primera operación por génesis mientras que la abstracción es la primera

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 un punto en el que observo 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, y por tanto sin especie, y además en este caso, al dirigirse a 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.

Una dificultad que observo en la intuición de Ockham es la composición de objetos. En Escoto, la intuición es un conocimiento de la existencia de lo puramente singular sin nada añadido, y la intuición y la abstracción son dos operaciones que funcionan en paralelo; por tanto, propone un conocimiento abstractivo del singular en paralelo a la intuición[201]. En Ockham, sin embargo, la intuición aporta un conocimiento de la existencia y un contenido formal (información) de lo existente. Este

por comunidad y de más importancia para la ciencia. En Ockham, *O. Th. I*, I, Prologus, 1, 74, 7-8, afirma que "una noticia evidente de su misma especie puede ser más perfecta que otra de su misma especie" (una notitia evidens eiusdem speciei potest esse perfectior alia eiusdem speciei). Y luego añade que el conocimiento intuitivo de la deidad y de las tres personas divinas es más perfecto que su conocimiento abstractivo.

[201] Como se puede ver en Escoto, *Q. on Met. II*, VII, 15, 18, 258, texto de la nota 54, en el apartado 1.2 de este capítulo. Por esto, vemos que Escoto admite el conocimiento tanto intuitivo como abstractivo del singular. Escoto acaba admitiendo que el intelecto abstrae el singular independientemente de la intuición, que era el modo por el que el intelecto conocía lo singular.

contenido formal va a ser la base del conocimiento de lo universal. Lo universal es lo común formal a varios singulares. Pero esto convierte a la intuición en una operación compuesta: conocimiento del ser y de lo formal. Desde la teoría del conocimiento de Polo no es correcto afirmar una composición de objetos en un mismo acto. Los actos se distinguen por sus objetos y los objetos están conmensurados con sus actos. Una composición heterogénea del objeto implica una repartición del campo objetivado: una parte para la existencia y otra para el contenido formal. Esto supone como una especie de quiebra dentro del acto de conocer que tiene que hacerse con dos objetos distintos a simultáneo. En mi propuesta, la abstracción es una operación con la que se adquiere un contenido formal sin información acerca de la existencia. El tema del ser le queda grande a la abstracción y debe ser conocido con otro tipo de actos más propios de la metafísica. Por otra parte, se podría objetar que Ockham propone el conocimiento formal a la abstracción y no a la intuición. Desde luego hemos encontrado textos en los que la intuición obtiene un conocimiento formal. Además, esta última interpretación va en contra de la separación tajante de ambas operaciones, una sobre lo existente (intuición) y la otra sobre lo no existente (abstracción), y también se opone a la prioridad temporal de la intuición sobre la abstracción que Ockham defiende.

En Ockham también es interesante resaltar el problema que plantean la compatibilidad de sus operaciones cognoscitivas. No presenta ningún problema la abstracción segunda, pero hay un claro conflicto entre la intuición y la abstracción primera, al cual le añadiría también la intuición sensible con la intuición intelectual (y con la abstracción primera). Este conflicto aporta interesantes análisis para poder distinguirlas suficientemente. Desde luego, este problema de la compatibilidad operativa surge por introducir una operación entre los sentidos y la abstracción. Para nosotros, este posicionamiento de la intuición sobre lo real compite con la abstracción tal como nosotros la pensamos. En nuestro caso rechazamos que la abstracción conozca la existencia, se trata de una operación cuyo rendimiento objetivo es formal, aunque es indudable su proximidad con la existencia de la realidad.

Antes de cerrar este apartado vamos a desarrollar un subapartado en torno a la intuición del no ser y el tratamiento de la temporalidad, y otro sobre 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[202]. 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"[203]. 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"[204]. 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.

Ockham, debatiendo acerca del conocimiento de lo no existente, distingue dos tipos de intuición:

> "Pero el conocimiento intuitivo se subdivide, porque en parte es perfecta y en parte imperfecta. Perfecto conocimiento intuitivo es aquel del cual se dice que es el conocimiento experimental como que conozca que la cosa sea, etc. Y aquel conocimiento es causa de la proposición universal que es principio del arte y de la ciencia, *Metafísica* I y *Analíticos Posteriores* II, esto es, es la causa del asentimiento de la proposición universal que es formada por el conocimiento intuitivo perfecto. El conocimiento intuitivo imperfecto, sin embargo, es aquella por la cual juzgamos que una cosa sea o no sea. Y esto se llama conocimiento recordativo; como cuando veo alguna cosa intuitivamente, se genera un hábito que

[202] Ver Polo, *CTC II*, lecciones undécima y duodécima.

[203] "Aliud sciendum est quod cognitio prima abstractiva est illa mediante qua intellectus nec iudicat rem esse vel non esse, nec fuisse vel non fuisse, nec -breviter- de aliqua differentia temporis". Ockham, *Intuition et abstraction*, 186.

[204] "Exemplum: si primo videam albedinem intuitive et post cognosco eandem albedinem absolute abstractive, si tunc intellectus mediante ista cognitione formet hoc complexum «albedo est qualitas», haec est cognitio complexa abstractiva simpliciter quae non concernit aliquam differentiam temporis". Ockham, *Intuition et abstraction*, 188.

inclina al conocimiento abstractivo, mediante el cual juzgo y asiento que tal cosa fue alguna vez porque alguna vez la ví"[205].

Ockham distingue la intuición perfecta y la imperfecta. Por una parte, está 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.

La explicación viene desarrollada a continuación: "Y aquí hace falta hacer notar que habiendo un conocimiento intuitivo de alguna cosa, tengo, a la vez y de una vez, el conocimiento abstractivo de la misma cosa. Y aquel conocimiento abstractivo es la causa parcial concurrente con el intelecto para generar el hábito que incline al conocimiento <262> intuitivo imperfecto por el cual juzgo que una cosa haya sido alguna vez"[206]. 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 una 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 de una intuición perfecta: "Por tanto, si el hábito que inclina al conocimiento intuitivo imperfecto es generado por algún acto cognitivo, aquel conocimiento será

[205] "Sed intuitiva subdividitur, quia quaedam est perfecta, quaedam imperfecta. Perfecta cognitio intuitiva est illa de qua dictum est quod est cognitio experimentalis qua cognosco rem esse etc. Et illa cognitio est causa propositionis universalis quae est principium artis et scientiae, I *Metaphysicae* et II *Posteriorum*, id est, est causa assensus propositionis universalis formatae stante cognitione intuitiva perfecta. Cognitio autem intuitiva imperfecta est illa per quam iudicamus rem aliquando fuisse vel non fuisse. Et haec dicitur cognitio recordativa; ut quando video aliquam rem intuitive, generatur habitus inclinans ad cognitionem abstractivam, mediante qua iudico et assentio quod talis res aliquando fuit quia aliquando vidi eam". Ockham, *Intuition et abstraction*, 142.

[206] "Et est hic notandum quod stante cognitione intuitiva alicuius rei, habeo simul et semel cognitionem abstractivam eiusdem rei. Et illa cognitio abstractiva est causa partialis concurrens cum intellectu ad generandum habitum inclinantem ad cognitionem <262> intuitivam imperfectam per quam iudico rem aliquando fuisse". Ockham, *Intuition et abstraction*, 144.

abstractivo, y aquel será simultáneo con el conocimiento intuitivo perfecto"[207]. 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 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 mi 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 mi caso, la temporalidad la reconduzco 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[208]. Además, la negación la trato 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

[207] "Igitur si habitus inclinans ad cognitionem intuitivam imperfectam generatur ex aliquo actu cognitivo, illa cognitio erit abstractiva, et illa erit simul cum cognitione intuitiva perfecta". Ockham, *Intuition et abstraction*, 144.

[208] Para Ockham, al contrario que nosotros, es importante mantener el carácter existencial de lo temporal. Por ello, en contra de la opinión de otros, no admite que el conocimiento de 'lo que fue' sea puramente abstractivo: "Si dices que el conocimiento intuitivo imperfecto es absolutamente abstractivo porque abstrae de la existencia de la cosa, luego no es intuitivo, respondo: ello se dice intuitivo porque, por su mediación, el intelecto puede asentir algo complejo que concierne a la diferencia temporal, por ejemplo, «esto fue», como por el perfecto conocimiento intuitivo puede juzgar que «esto es»" (Si dicas quod cognitio intuitiva imperfecta est simpliciter abstractiva quia abstrahit ab exsistentia rei, igitur non est intuitiva, respondeo: pro tanto dicitur intuitiva quia mediante ea potest intellectus assentire alicui complexa quod concernit differentiam temporis, puta quod «hoc fuit», sicut per intuitivam perfectam potest iudicare quod «hoc est »). Ockham, *Intuition et abstraction*, 152-154.

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 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.

2.1.2 Las causas del conocimiento intuitivo

En una investigación en torno al conocimiento del ángel, Ockham dice: "Esto visto, digo a la primera cuestión, hablando del conocimiento intuitivo natural, que el ángel, y nuestro intelecto, intelige lo otro por sí, no por sus especies ni por su propia esencia, sino por las esencias de las cosas inteligidas"[209]. En este caso, Ockham afirma, tanto para el intelecto angélico como para el nuestro, que el conocimiento intuitivo no se hace por medio de especies, sino que la causa del conocimiento es la esencia de la propia cosa. Después de razonar sobre esta tesis, termina afirmando: "Pero puesta la misma cosa presente y el intelecto angélico o el nuestro, sin ninguna otra cosa previa, ya sea un hábito o una especie, el intelecto puede conocer aquella cosa intuitivamente. Por tanto, tal cosa es la causa de ese conocimiento. Pero esta no puede ser sino la causa eficiente, por tanto etc."[210]. Esta es una afirmación (que la causa de la intuición sea la propia cosa), que cae, como naturalmente, si la intuición es un conocimiento directo sin especies. En otro texto en el que se refuerza esta idea: "<76> Al primero de estos digo que el conocimiento intuitivo es el conocimiento propio del singular, no por una mayor asimilación a uno (singular) que a otro, sino porque naturalmente es causado por uno y no por otro, y no puede ser causado por otro (singular). (...). En consecuencia, no es por similitud que se diga superior el conocimiento propio intuitivo del singular más que el conocimiento abstractivo primero, sino solamente por la

[209] "His visis dico ad primam quaestionem, loquendo de cognitione intuitiva naturali, quod angelus, et intellectus noster, intelligit alia a se non per species eorum nec per essentiam propriam, sed per essentias rerum intellectarum". Ockham, *Intuition et abstraction*, 154-156.

[210] "Sed posita ipsa re praesente et intellectu angelico sive nostro sine omni alia praevio, sive habitu sive specie, potest intellectus illam rem intuitive cognoscere. Igitur talis res est causa illius cognitionis. Sed non potest esse nisi causa efficens, igitur etc.". Ockham, *Intuition et abstraction*, 156.

causalidad, pues no se le puede asignar otra causa"[211]. Ockham insiste que la causa del conocimiento intuitivo es la cosa y no la semejanza. Aquí la semejanza es la referencia a la especie que es rechazada como causa de conocimiento ya que la semejanza es lo indistinguible entre los singulares. No tiene sentido decir que distinguimos un singular por lo que tiene de común con otros. En la intuición es el mismo singular o la cosa en sí misma, lo que es el motor del conocimiento.

En la teoría tomista del conocimiento, el universal es conocido por medio de una especie sensible que es elevada a inteligible por medio del intelecto agente. En Ockham, en vez de especie sensible e intelecto agente, se introduce otra operación previa, la intuición, que aporta el material inteligible. Por ello, se va a postular el conocimiento directo, en el cual, la única causa de ese conocimiento es la cosa que se está conociendo.

Ockham, siguiendo en esta línea a Escoto, ve innecesario un intelecto agente, siendo suficiente el intelecto pasivo: "<155> Acerca de la actividad y de la pasibilidad del intelecto, hay que saber que fuera de toda autoridad de los Santos y de los Filósofos, no hay ninguna razón necesaria concluyente por la cual conviene poner el intelecto activo, sino solo el pasivo"[212]. En este texto, no solo rechaza el intelecto agente, sino también el posible, quedándose con el intelecto pasivo que conoce lo sensible.

Luego, más adelante hace un análisis en torno a la intensidad en el conocimiento: "<180> A lo otro digo que esta atención, esfuerzo, intensidad y remisión del acto no pueden ser más explicados por la actividad del intelecto que sin ella. Porque el intelecto, como precede todo acto de la voluntad en cuanto al acto elícito, es solo causa natural, si obra"[213]. La tensión, el esfuerzo, la intensidad son aspectos del conocimiento que no se explican por la inteligencia sino por la voluntad. Esto hace de la voluntad algo más que una causa agente que impera sobre el intelecto: "Y esta volición, inmediatamente con el objeto o el hábito, causa algo más perfecto que lo que causaría un

[211] "<76> Ad primum istorum dico quod iutuitiva est propia cognitio singularis, non propter maiorem assimilationem uni quam alteri, sed quia naturaliter ab uno et non ab altero causatur, nec potest ab altero causari. (...) Unde propter similitudinem non plus dicitur intuitiva propria cognitio singularis quam abstractiva prima, sed solum propter causalitatem, nec alia causa potest assignari". Ockham, *Intuition et abstraction*, 226.

[212] "<155> Circa activitatem et passibilitatem intellectus, sciendum quod circumscripta omni auctoritate Sanctorum et Philosophorum, propter nullam rationem necessario concludentem oportet ponere intellectum activum, sed solum passivum". Ockham, *Intuition et abstraction*, 194.

[213] "<180> Ad aliud dico quod ista attentio, conatus, intensio et remissio in actu non possunt plus salvari per activitatem intellectus quam sine ea. Quia intellectus, ut praecedit omnem actum voluntatis quantum ad actum elicitum, est solum causa naturalis si agat". Ockham, *Intuition et abstraction*, 208.

objeto *per se* sin volición. Así que el objeto, el sentido o el intelecto, y esta volición son causas parciales inmediatas respecto al acto más intensivo en el intelecto o en el sentido"[214]. La voluntad no solo elicita o dispara el conocer sino que es causa de una mayor perfección de un tipo de conocimiento. Esto implica un refuerzo de la voluntad dentro del propio acto cognoscitivo, el intensivo, del cual, el objeto, el sentido o intelecto, y la voluntad son causas parciales. Ockham pone estas tres causas en el mismo nivel de este tipo de acto intelectivo.

Me parecen, todos estos textos, un claro ejemplo de incursión de la voluntad en el intelecto. Ockham quiere encontrar las causas mínimas que explican el conocimiento y detecta un tipo de conocimiento en el que se encuentra implicada la voluntad. Todavía me parece más significativo este otro texto que sigue a los anteriores:

> "Pero hay que comprender que el objeto puede causar algún conocimiento *per se* sin tal volición, y posteriormente con aquella volición, puede causar algún conocimiento haciéndose *per se* uno con el conocimiento preexistente que no se puede causar sin tal volición. Ya que, aunque algo de tal conocimiento sea causado de nuevo cuando el acto se intensifica, es manifiesto, por esto, que tal acto transita de contradictorio en contradictorio; o de no intenso a intenso, lo que no puede ser explicado sin una nueva causación del conocimiento"[215].

Aquí empieza diciendo que hay conocimiento con y sin el acompañamiento de la voluntad, y luego afirma que sin la volición no se puede causar un cierto acto cognoscitivo que se hace uno con el conocimiento preexistente, lo cual es la intensión (el refuerzo intensivo) del nuevo acto cognoscitivo. Para Ockham, este nuevo acto es de tipo dialéctico porque supone un paso de lo menos intensivo a lo más intensivo y, porque es dialéctico, requiere una nueva causa distinta a las anteriores, que Ockham identifica con la voluntad. Esto le lleva, finalmente, a juzgar las potencias activas del conocimiento como simplemente innecesarias:

> "También es patente que a causa de tales no deben las potencias anteriormente mencionadas ponerse activas, porque la pluralidad no debe ponerse sin necesidad. Ahora, sin embargo, no aparece la necesidad de poner potencias

[214] "Et ista volitio immediate cum obiecto vel habitu causat cognitionem perfectiorem quam causaret obiectum per se sine volitione. Ita quod obiectum, sensus vel intellectus, et volitio ista sunt causae partiales immediatae respectu actus intensioris in intellectu sive sensu". Ockham, *Intuition et abstraction*, 210.

[215] "Sed est imaginandum quod obiectum potest aliquam cognitionem causare per se sine tali volitione, et post cum illa volitione potest causare aliquam cognitionem facientem per se unum cum cognitione praeexsistente quam non potest causare sine tali volitione. Quod autem aliqua talis cognitio causatur de novo quando actus intenditur patet per hoc quod talis actus transit de contradictorio in contradictorium; puta de non intenso in intensum, quod non potest salvari sine nova causatione cognitionis". Ockham, *Intuition et abstraction*, 210-212.

activas por lo anteriormente dicho, porque poniéndolas también pasivas pueden ser explicadas todas las cosas anteriormente dichas, por el acto de la voluntad con el objeto o el hábito, como es manifiesto a partir de lo que se ha dicho"[216].

Por tanto, todo conocimiento lo podemos explicar suficientemente con el objeto, el intelecto y la voluntad. Ockham, siendo consciente de su separación con una fuerte tradición termina diciendo, que a pesar de todo, acepta el intelecto agente por la autoridad de los filósofos y de los santos[217].

El descarte del intelecto agente, ya lo he dicho, supone un cambio importante en la teoría del conocimiento. El intelecto agente es una pieza clave para la separación del conocimiento sensible y el conocimiento intelectual. Eliminado el intelecto agente, en Ockham, la distinción de la intuición sensible y la intelectual es una cuestión de razones como, por ejemplo, que los sentidos no pueden captar la existencia y, por tanto, me parece, que el conocimiento sensible y el intelectual se aproximan. De hecho, la intuición intelectual, además de la existencia tiene un contenido formal que luego pasa a la abstracción. Si este contenido formal no procede de la intuición sensible, ¿de dónde procede? Los límites entre lo sensible y lo intelectual se hacen más débiles al no marcar con suficiente nitidez cuáles son los objetos propios del conocimiento sensible que lo distinguen tanto de la intuición como de la abstracción.

Por otra parte, veo una invasión de la voluntad en lo intelectual. Por supuesto que los actos intelectuales están a disposición de la voluntad que puede decidir inteligir esto o lo otro pero, una vez que ha decidido, el acto cognoscitivo es autónomo respecto de la voluntad. En este sentido, los actos cognoscitivos no son más o menos intensos: cuando se ejercitan, el acto se conmesura con su objeto sin que quepa ninguna mediación o, mayor o menor intensidad, entre ellos. Además, en el acto de conocer intensivo, Ockham sustituye el intelecto agente por la voluntad. Es la voluntad la causa de que el intelecto pase de un acto menos intenso a otro más intenso. Por mi parte, y en contra de Ockham, si no hay evidencia sensible de que el intelecto agente convierta la especie sensible en inteligible, tampoco pienso que haya ninguna evidencia de la capacidad de la voluntad para transformar el acto cognoscitivo intensional.

[216] "Patet etiam quod propter talia non debent potentiae praedictae poni activae, quia pluralitas non est ponenda sine necessitate. Nunc autem non apparet necessitas ponendi potentias activas propter praedicta, quia ponendo eas pure passivas possunt omnia praedicta salvari per actum voluntatis cum obiecto vel habitu, sicut patet ex praedictis". Ockham, *Intuition et abstraction*, 212.

[217] Cfr. Ockham, *Intuition et abstraction*, 216.

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 ya que es un planteamiento 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"[218]. 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"[219]. 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

[218] "Second conclusion: Every thing outside the soul is really singular and one in number -because every thing outside the soul is either simple or composite". Tweedle, M., *Scotus vs Ockham – A medieval dispute over universals. Volume I: Texts (Scotus; Ockham)*, The Edwin Mellen Press Ltd., New York 1999, 356. En adelante, Tweedale, *A medieval dispute*.

[219] "First I show this conclusion: Any singular thing is singular in virtue of itself. This I argue for as follows: Singularity belongs immediately to whatever it belongs to; therefore, it cannot belong to it through something else; therefore, if something is singular, it is singular in virtue of itself". Tweedale, *A medieval dispute*, 356. En Ockham, *On Aris. Physics*, Prologue to the treatise, 5, afirma la singularidad de lo real basándose en el Libro VII de la *Metafísica* de Aristóteles.

causa de cómo es posible, para algo, llegar a ser común y universal"[220]. 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.

Por otro lado, 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"[221]. 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"[222]. 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 que ya señalé en mi análisis con Escoto[223].

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, pero 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

[220] "Thus any thing outside the soul will be this in virtue of itself. We should not seek a cause of individuation, except perhaps an extrinsic cause and, when the individual is a composite, an intrinsic one. Rather we ought to look for a cause of how it is possible for something to be common and universal". Tweedale, *A medieval dispute*, 357.

[221] "From the above it follows that any thing outside the soul is singular in virtue of itself in such a way that it itself with no addition is what is immediately denominated by the intention of singularity". Tweedale, *A medieval dispute*, 357.

[222] "I argue against this reply as follows: Every thing is distinguished from every other thing from which it is essentially distinguished either by its own self or by something intrinsic to it. But the humanity which is in Socrates is essentially distinguished from the humanity which is in Plato. Therefore, it is distinguished from it either by its own self or by something intrinsic to it, and not, therefore, by something extrinsic added to it". Tweedale, *A medieval dispute*, 342.

[223] Ver el apartado 1.1 de este mismo capítulo.

realidad es causal[224] 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 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 pero, 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[225].

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. 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

[224] Polo diría que la realidad es concausal más que causal.

[225] Observo este planteamiento de la causa final como ente de razón, en el capítulo que dedica a la causa final en Ockham, G., *Pequeña suma de filosofía natural*, EUNSA, Pamplona 2002, II, 4, 133 y ss. En adelante, Ockham, *Pequeña suma de f. n.* En cualquier caso, creo que, en Ockham, todo el planteamiento causal sufre un fuerte revés: el mundo singular es ajeno a las causas aristotélicas.

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[226]. Esto implica que el estatuto de los universales es mental, es decir, en las ideas. Ockham, en un texto en torno a los universales[227], dice:

> "<175> A lo otro digo que los universales y las intenciones segundas son causadas naturalmente, sin ninguna actividad del intelecto o de la voluntad, por vía de las noticias incomplejas de los términos. Porque lo primero que conozco es algo singular en particular, intuitivamente o abstractivamente, y esto es causado por el objeto o por el hábito dejado atrás del primer acto. Y tenida la noticia, al instante de su presencia –si no hay impedimento- se sigue naturalmente otro acto, distinto del primero, que termina en algo con el ser objetivo, el cual lo vi antes en el ser subjetivo. Y este acto segundo produce lo universal y las intenciones segundas, y no las presupone. Ejemplo: Alguien que ve intuitivamente la blancura, o dos blancuras, abstrae de ellas la blancura en común, que es la especie. Que esto no es otra cosa sino aquellas dos noticias incomplejas que se terminan en una blancura singular, ya sea intuitivamente o abstractivamente, que causan naturalmente –como el fuego causa el calor- una tercera noticia distinta de las dos anteriores que produce esta blancura en el ser objetivo como fue antes vista en el ser subjetivo sin ninguna actividad del intelecto o de la voluntad porque tales cosas son causadas de manera puramente natural"[228].

Aquí encontramos una caracterización del universal como intención segunda que apunta 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 el ejemplo, propone como, a partir de la intuición de dos blancos, el intelecto abstrae el blanco común a

[226] También lo niega en Ockham, *On Aris. Physics*, I, 1, 6, 14.

[227] Ya vimos un primer texto explicativo de esta génesis en el apartado 2.1 de la intuición, al exponer la abstracción en su teoría del conocimiento.

[228] "<175> Ad aliud dico quod universalia et intentiones secundae causantur naturaliter sine omni activitate intellectus vel voluntatis a notitiis incomplexis terminorum per istam viam. Quia primo cognosco aliqua singularia in particulari intuitive vel abstractive, et hoc causatur ab obiecto vel ab habitu derelicto ex primo actu. Et habita notitia, statim ad eius praesentiam -si non sit impedimentum- sequitur naturaliter alius actus, distinctus a primo, terminatus ad aliquod tale esse obiectivum quale prius vidi in esse subiectivo. Et ille actus secundus producit illa universalia et intentiones secundas et non praesupponit eas. Exemplum: aliquis videns albedinem intuitive, vel duas albedines, abstrahit ab eis albedinem in communi ut est species. Quod non est aliud nisi quod illae duae notitiae incomplexae terminatae ad albedinem in singulari, sive intuitive sive abstractive, causant naturaliter -sicut ignis calorem- unam tertiam notitiam distinctam ab illis quae producit talem albedinem in esse obiectivo qualis fuit prius visa in esse subiectivo sine omni activitate intellectus vel voluntatis quia talia mere naturaliter causantur". Ockham, *Intuition et abstraction*, 207-208.

ambos, teniendo lugar la génesis del universal[229]. 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, sin embargo, rechaza explícitamente 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"[230]. 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"[231]. Ockham, además, como apuntamos al estudiarlo en Aristóteles[232], 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"[233].

Me parece que Ockham es bastante firme en cuanto al hallazgo de la generalización. Es indudable su caracterización como idea mental, como he mostrado anteriormente y, además, en muchas ocasiones repite que no existe el universal fuera de la mente. A esto se añade que acierta con la génesis de las ideas generales. Los universales no existen sin más en la mente, sino que los adquirimos cuando comparamos varios singulares. Respecto a este último aspecto, he seleccionado varios textos en los que se detecta esta actitud de Ockham que estoy destacando:

> "Acerca de la inducción que es considerada como una especie de argumento o de consecuencia, primero hay que saber que es una inducción. Y hay que saber que "la inducción es una progresión del singular hacia el universal".

[229] Hago notar en este texto que Ockham propone el conocimiento intuitivo y abstractivo del singular, a la manera de Escoto, y en contra de lo que hemos visto al proponer la intuición en el apartado 2.1 de este mismo capítulo. Este conocimiento abstractivo del singular, también apareció en el texto de la nota 206. En este último texto, el conocimiento abstractivo de la cosa real era un elemento para poder explicar la intuición imperfecta del pasado.

[230] Ockham, G., *Suma de Lógica (1 Tratado)*, Grupo editorial Norma, Santafé de Bogotá 1994, 15, 67. En adelante, Ockham, *Suma de Lógica I.*

[231] Ockham, *Suma de Lógica I*, 15, 69.

[232] Ver el apartado 2.1 del capítulo 3 sobre las entidades segundas.

[233] Ockham, *Suma de Lógica I*, 42, 153.

Para que la inducción tenga lugar se requiere que se predique lo mismo tanto de los singulares como de los universales y que solo haya variación de las partes subjetivas.

(...). De otro modo se hace la variación, poniendo el nombre propio en los singulares por los sujetos, si unos nombres han sido impuestos, se argumenta de esta manera: Sócrates corre, Platón corre y así del singular, por tanto, todo hombre corre"[234].

Aquí se subraya la base experimental necesaria para la generalización. La inducción de la que habla Ockham es el conocimiento directo que hace referencia a la experiencia común. La progresión hacia el universal se realiza desde la inducción de los singulares. Luego 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. En esta línea, 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"[235]. Por ello, cuando habla de los universales, su referencia es siempre a una pluralidad de singulares:

"Y por eso hay que decir que varios individuos son uno en especie, y que un individuo es uno en especie con otro individuo. De modo parecido varios individuos de diversas especies son uno en género, y un individuo de una especie es uno en género con otro individuo de otra especie, así como Sócrates y este asno son uno en género, esto es de Sócrates y de este asno por naturaleza se predica un género. De modo parecido Sócrates y Platón son uno en especie, esto es Sócrates y Platón se contienen bajo una especie, o Sócrates y Platón son aquellos de los que se puede abstraer una especie común a ellos.

(...) porque Sócrates y Platón son realmente aquellos de los que se puede abstraer una especie"[236].

Hay otro texto donde es más explícita 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

[234] "Circa inductionem quae ponitur una species argumenti sive consequentiae, est primo sciendum quid est inductio. Et est sciendum quod "inductio est a singularibus ad universale progressio". Ad hoc autem quod fiat inductio requiritur quod tam in singularibus quam in universalibus sit idem praedicatum et solum sit variatio a parte subiectorum. (...). Aliter fit variatio, ponendo nomina propris in singularibus pro subiectis, si nomina sint imposita, sic arguendo: Sortes currit, Plato currit, et sic de singulis, igitur omnis homo currit". Ockham, G., *Somme de Logique. 3 Traite (2 vol.)*, Editions T.E.R., Mauvezin 2008, 3, 31, 158-159. En adelante, Ockham, *Somme de Logique III-2*.

[235] "Ad quartum dico quod conceptus generis numquam abstrahitur ab uno individuo". Ockham, *Intuition et abstraction*, 230.

[236] Ockham, *Suma de Lógica I*, 39, 142-143.

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"[237]. Ockham defiende su posición contra las opiniones de otros filósofos[238]. Como ejemplo de esta defensa hay un texto en el que rechaza que lo universal pueda ser abstraído desde lo individual, ya sea sensiblemente o intelectualmente:

> "Además, lo que dice de aquello que es abstraído de la materia individual es universal; pregunto con qué abstracción intelige: o ciertamente inteligiendo uno y no inteligiendo el otro, o inteligiendo lo uno común a muchos. Si del primer modo, esto es manifiestamente falso, porque esta blancura singularísima es abstraída de la materia individual, porque esta blancura inteligida no es la materia pensada. Similarmente, de este modo el sentido abstrae de la materia, porque siente esta blancura no sintiendo la materia, por tanto sentirá y abstraerá el universal. Si del segundo modo, y el abstracto es de tal modo universal y común *per se* a aquellos de los cuales es abstraído, se sigue que nada es inteligido sino lo uno común a todas las materias, y así universalmente a otras formas o a otros compuestos que no serán inteligidos o, al menos, no de primeras sino solo por cierta reflexión"[239].

Ockham basa su argumento en que los sentidos abstraen el singular de la materia individual; en caso de que lo sentido fuera universal no habría diferencia entre el conocimiento inteligible y el sensible. Ockham también rechaza la segunda explicación (conocimiento por el intelecto) porque, si el intelecto conoce el universal directamente de lo individual se requiere la reflexión para el conocimiento del singular, algo, para él, inaceptable (el conocimiento de lo singular es lo primero). En esta argumentación, nos fijamos en cómo Ockham dota a los sentidos de la capacidad de abstraer de la materia. Para mí, esta capacidad de los sentidos no es acertada. La sensibilidad

[237] "Sed in colligendo itur a pluribus ad unum sic dicendo: 'Sortes et Plato habent supra se hoc commune homo, et homo et asinus et bos habent supra se hoc commune animal', et sic procedendo usque ad generalissimum". 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. En adelante, Ockham, *Exp. in L. Porphyrii*.

[238] En concreto, de Santo Tomás y Enrique de Gante. Cfr. Ockham, *O. Th. II*, I, 3, 6, 488.

[239] "Praeterea, quod dicit quod illud quod abstrahitur a materia individuali est universale, quaero quam abstractionem intelligit: aut scilicet intelligendo unum non intelligendo aliud, aut intelligendo unum commune ad multa. Si primo modo, sic est manifeste falsum, quia haec albedo singularissima abstrahitur a materia individuali, quia haec albedo intelligitur non intellecta materia. Similiter, sensus isto modo abstrahit a materia, quia sentit hanc albedinem non sentiendo materiam, igitur sentiret et abstraheret universale. Si secundo modo, et abstractum tali modo est universale et per se commune ad illa a quibus abstrahitur, sequitur quod nihil intelligitur nisi unum commune ad omnes materias, et ita universale ad aliquas formas vel ad aliqua composita non intelligeretur, vel saltem non primo, sed tantum per quandam reflexionem". Ockham, *O. Th. II*, I, 3, 6, 489, 21-490, 11.

desmaterializa, hasta cierto punto, el objeto conocido, pero no puede anular totalmente lo material. Para eso hace falta una operación del intelecto, en este caso de la abstracción[240]. Este es un ejemplo más del acercamiento del conocimiento sensible al intelectual que ya he denunciado anteriormente[241].

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"[242]. 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, advierto que todavía mantiene un discurso sobre el género y las especies, pero sin buscar el posible aprovechamiento sistemático que Escoto desarrolló en su filosofía.

Añado otro texto significativo por ofrecer una explicación global del proceso cognoscitivo de las ideas generales:

> "Y estas partes son diversas; mientras el género trae consigo todo, las otras partes significan partes distintas de la cosa. La primera parte de la definición, a saber, el género, no puede ser demostrado, ni *a priori* ni *a posteriori*, por lo definido; tampoco se puede demostrar que hombre sea animal, pero tal proposición es aprehendida sin el silogismo, mediante una noticia intuitiva. Por tanto, estos conceptos de 'hombre' y de 'animal' existentes en el intelecto, y si algún hombre es visto, inmediatamente se sabe que hombre es animal. No que estos conceptos precedan a la noticia intuitiva del hombre, sino que este es el proceso por el que hombre es conocido primeramente por algún sentido particular, y

[240] Con esto no quiero decir que el conocimiento sensible no esté relacionado con la abstracción del que, según mi parecer, depende, pero el conocimiento sensible no es el conocimiento abstractivo como se ha puesto de relieve en los capítulos 1 y 2 de esta obra.

[241] En el apartado 2.1.2 de este mismo capítulo, al hablar de las causas del conocimiento en Ockham.

[242] "Igitur si una species contineat virtualiter speciem magis universalis et speciem minus universalis, consimili ordine perficiet intellectum quo perficerent illae species si essent distinctae; sed, sicut probatum est per eum, si istae species essent distinctae, species minus universalis prius perficeret, igitur etc. Per idem argumentum patet quod non semper communius intelligitur prius ordine originis notitia virtuali". Ockham, *O. Th. II*, I, 3, 5, 462, 21-463, 6.

luego ese mismo hombre es conocido por el intelecto, y cuando es conocido, se tiene una noticia general y común a todo hombre. Y este conocimiento es llamado concepto, intención, pasión, el cual es un concepto común a todo hombre; por ello, cuando existe en el intelecto, el intelecto sabe inmediatamente que el hombre es algo, sin mediar un razonamiento. Después, si se aprehende otro animal distinto de hombre o de otros animales se elicita una noticia general de todo animal, y aquella noticia general de todo animal es llamada pasión o intención del alma o concepto común a todo animal. Y el intelecto puede, por lo que existe en el alma, componer este concepto con otro concepto previo, los cuales son compuestos, el uno con el otro, mediante este verbo 'es' e, inmediatamente, el intelecto asiente a ese complejo sin ningún silogismo. Y así, cualquier proposición tal en la que se predica el género de lo definido propiamente dicho, es obtenida sin silogismo. Esto es universalmente verdadero de todo género respecto de la especie que es simplemente absoluta, porque tal proposición se sabe inmediatamente cuando es conocida perfectamente en los términos"[243].

Ockham empieza hablando de la definición en donde 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. Aquí Ockham no propone la necesidad de varios singulares, pero esto es algo suficientemente probado en este apartado porque, además, en otro caso, sería indiscernible el contenido formal de la intuición y la especie, cosa que no he visto que Ockham identifique en ningún momento. Después de

[243] "Et istae partes sunt diversae; nam genus importat totum, aliae partes significant partes distinctas rei. Prima pars definitionis, puta genus, nec a priori nec a posteriori potest demonstrari de definito; sicut quod homo sit animal demonstrari non potest, sed propositio talis sine syllogismo accipitur, mediante notitia intuitiva. Unde istis conceptibus 'homo' et 'animal' exsistentibus in intellectu et aliquo homine viso statim scitur quod homo est animal. Non quod isti conceptus praecedant notitiam intuitivam hominis, sed iste est processus quod primo homo cognoscitur aliquo sensu particulari, deinde ille idem homo cognoscitur ab intellectu, quo cognito habetur una notitia generalis et communis omni homini. Et ista cognitio vocatur conceptus, intentio, passio, qui conceptus communis est omni homini; qua exsistente in intellectu statim intellectus scit quod homo est aliquid, sine discursu. Deinde apprehenso alio animali ab homine vel aliis animalibus, elicitur una notitia generalis omni animali, et illa notitia generalis omni animali vocatur passio seu intentio animae sive conceptus communis omni animali. Qua exsistente in anima potest intellectus componere istum conceptum cum conceptu priori, quibus compositis ad invicem mediante hoc verbo 'est', statim intellectus assentit illi complexo, sine omni syllogismo. Et ita quaelibet talis propositio in qua praedicatur genus de definito propriissime dicto habetur sine syllogismo. Et hoc est universaliter verum de omni genere respectu speciei quae est mere absoluta, quia talis propositio statim scitur cognitis terminis perfecte". Ockham, G., *Somme de Logique. 3me Traite (1 vol.)*, Editions T.E.R., Mauvezin 2003, 2, 29, 210-211. En adelante, Ockham, *Somme de Logique III-1*.

que hemos adquirido la especie hombre, al comparar con otros animales, obtenemos el género animal. En este texto es patente 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[244]. Termina el texto diciendo que 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 del universal 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"[245]. 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"[246]. Este ejemplo explica que la semejanza de los

[244] Realmente los objetos más generales pueden ser obtenidos aunque no se hayan obtenido otros objetos generales inferiores porque, al final, todos los objetos generales dependen de abstractos. Este tema plantea la cuestión de si se puede obtener otros objetos generales intermedios entre dos objetos generales ya conocidos. En principio, no se debe descartar que siempre sea posible, no importa cuántos sean los objetos generales. Tal vez, en parte, la ciencia también crece a partir del descubrimiento de nuevos objetos generales intermedios. De esta manera se amplía el tema del objeto general máximo.

[245] "Secundum assumptum patet, quia nulla cognitio abstractiva simplex est plus similitudo unius rei singularis quam alterius sibi simillimae, nec causatur a re nec nata est causari; igitur nulla talis est propria singulari sed quaelibet est universalis". Ockham, *Intuition et abstraction*, 222.

[246] "Sed praeter istam intellectionem illius rei singularis format sibi intellectus alias intellectiones, quae non magis sunt istius rei quam alterius. Sicut haec vox 'homo' non magis significat Sortem quam Platonem, ideo non magis supponit pro Sorte quam Platone, ita esset de tali intellectione, quod non magis intelligitur per eam Sortes quam Plato et sic de omnibus aliis hominibus. Et ita etiam esset aliqua intellectio, per quam non magis intelligeretur hoc animal quam illud animal, et sic de aliis". Ockham, G., *Philosophical writings*, Thomas Nelson and sons Ltd., London 1967, 44. En adelante, Ockham, *Philosophical writings*.

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

Otro aspecto propio de las ideas generales es la relación entre los universales:

> "Es preciso anotar, en tercer lugar, que el género y la especie difieren por ellos mismos, y que ninguno de los dos es de la esencia del otro o una parte del otro. Pues o son unas palabras distintas, o unas intenciones distintas en el alma; sin embargo, tienen unas propiedades distintas, porque más cosas son significadas por el género que por la especie; y cuando tienen entre sí la relación del género subordinado a la especie subordinada, entonces todas las cosas que sean significadas por la especie, y más cosas aun, son significadas por el género; lo cual significa que el género es más común que la especie y es superior a él, pues, efectivamente, significa más cosas que las que significa la especie"[247].

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. Hay otro texto en el que Ockham afina más en estos aspectos:

> "**Descendiendo también a lo más especial...**Aquí infiere, de lo que ha dicho, una conclusión a modo de corolario, que es esta, que por medio de la división, descienden de lo más general hacia lo más especial, descienden en el sentido de la multiplicidad, pero, inversamente, los que ascienden hasta lo más general refieren esta multiplicidad a algo uno; la razón de esto es que la especie es una reunión de muchos individuos en una sola naturaleza, y dividir la especie, es dividirla en particulares y en singulares; así por tanto, con más razón, el género es un colectivo de muchas cosas en una sola, y dividir el mismo, es descender a la pluralidad"[248].

[247] "Tertio notandum quod genus et species se ipsis differunt, et neutrum est de essentia vel pars alterius. Vel enim sunt voces distinctae, vel intentiones in anima distinctae; tamen habent proprietates distinctas, quia plura significantur per genus quam per speciem; et quando se habent sicut genus subalternum et species subalterna, tunc quaecumque significantur per speciem significantur per genus, et plura; et hoc est genus esse communius et superius specie, scilicet plura significare quam significet species". Ockham, *Exp. in L. Porphyrii*, 2, 8, 16-23, 27.

[248] "**Descendentibus autem ad specialissima...**Hic ex praedictis infert unam conclusionem corollariam, quae est ista, quod descendentes a generalissimo per divisionem ad specialissima descendunt in aliquam multitudinem, sed e converso ascendentes usque ad generalissima colligunt illam multitudinem in aliquod unum; cuius ratio est quia colligere multa individua in unam naturam est habere speciem, et dividere speciem est dividere in particularia et singularia, igitur multo magis genus est collectivum multorum in unum, et dividere ipsum est descendere ad plura". Ockham, *Exp. in L. Porphyrii*, 3, 12, 1-9, 49-50.

Ockham incide nuevamente en 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. Aquí también se ve fácilmente la extensión de las ideas generales, tal como dice en el texto, 'la multitud de individuos que tienen las especies'.

Otro asunto que quiero 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"[249]. En Ockham, la prioridad en la generación del conocimiento la tiene la intuición[250], algo que quedó claro en el apartado que dedicamos a la intuición. Nosotros proponemos, al igual que Ockham, que la generalización es una operación segunda dependiente de la abstracción. Desde Ockham, y también desde Escoto, tiene más sentido preguntarse 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.

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, destacaba 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 he señalado[251]. Pero sin ese contenido formal es imposible explicar que los universales procedan de los singulares. Para mí, la

[249] "Secundo dico quod cognitio simplex propria singulari et prima tali primitate est cognitio intuitiva. Quod autem ista cognitio sit prima patet, quia cognitio singularis abstractiva praesupponit intuitivam respectu eiusdem obiecti et non econverso. Quod autem sit propria singulari patet, quia immediate causatur a re singulari vel nata est causari, et non est nata causari ab alia re singulari etiam eiusdem speciei". Ockham, *Intuition et abstraction*, 220.

[250] Este es otro texto en el que Ockham reconoce el conocimiento abstractivo del singular, aunque luego es pospuesto al conocimiento intuitivo.

[251] No obstante, también hemos visto que Ockham propone una abstracción del singular en paralelo a la intuición, que aproxima su planteamiento al de Escoto.

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 a las que dedicaré un apartado en el capítulo 8. Además, también detecto que todavía 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 afirmo que es una operación independiente. Generalizar no es hallar universales, especies o géneros intermedios. Generalizar es obtener objetos generales según una semejanza. Por eso prefiero 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, desde luego, no dispone de otro recurso para tratar tanto lo real sustancial como lo universal ideal.

El hábito abstractivo y la generalización

Expongo ahora una cuestión que muestra hasta qué punto Ockham ha calado en la generalización, y es el hábito abstractivo que presentamos en el capítulo 2.

En la *Suma de Lógica*, Ockham investiga sobre el fundamento de la demostración[252]. La clave de la demostración son los silogismos, pero los silogismos son instrumentos teóricos para obtener conclusiones verdaderas independientemente de sus contenidos. Sin embargo, para una demostración científica es necesario establecer más condiciones. Por ejemplo, la ciencia se construye a base de premisas necesarias[253]. No es posible obtener deducciones necesarias a partir de premisas contingentes. Esto es una gran dificultad para el conocimiento científico porque el conocimiento de la realidad es intuitivo y, como tal, de carácter contingente. Esto abre la siguiente cuestión: ¿Cabe ciencia necesaria sobre la realidad? Ockham contesta afirmativamente aunque la respuesta no es simple. Ciertamente, las premisas experimentales son contingentes, pero las premisas contingentes pueden ser convertidas en premisas hipotéticas necesarias. Si yo conozco experimentalmente que 'Sócrates es blanco', proposición contingente, entonces la proposición abstracta 'Sócrates es blanco' es necesaria, si Sócrates es realmente blanco[254].

[252] Cfr. Ockham, *Somme de Logique III-1*, 2, 1 y ss, 158 y ss.
[253] Cfr. Ockham, *Somme de Logique III-1*, 2, 5, 165.
[254] Cfr. Ockham, *Somme de Logique III-1*, 2, 5, 164-166.

Ockham descubre el modo de hacer ciencia necesaria sobre lo real contingente. No obstante, esto no le satisface del todo porque la necesidad procede de la demostración y las proposiciones de la experiencia son siempre previas a cualquier silogismo y, por tanto, indemostrables[255]. Ockham llega a afirmar que todas las proposiciones experimentales son dudosas: "También conviene saber que no solo se puede dudar de toda conclusión, pues también algunos principios de las demostraciones son dudosos, aunque no todos. Pues, todas las cosas que no pueden ser conocidas sino por experiencia son dudosas, en cuanto que son primeras, puesto que no pueden ser demostradas por medio de otras (proposiciones)"[256]. Esto implica la aceptación de una cierta inferioridad de la intuición respecto de la abstracción, además de que añade un carácter negativo a la intuición, despojándole de su capacidad originaria de relación necesaria con la verdad. Si podemos dudar de la intuición, ¿cómo vamos a encontrar un punto de anclaje en la abstracción que es dependiente de la intuición en sus contenidos? Entonces, la abstracción será todo lo necesaria que se quiera pero con la duda, en todo momento, de su dependencia de la intuición[257].

Ockham, en cualquier caso, encuentra un modo de apuntalar la necesidad de las premisas experimentales:

> "Y se llaman dignidades y máximas o suposiciones, aquellas que, bajo la propia forma, no forman parte de la demostración, aunque por virtud de aquellas proposiciones, de alguna manera, son conocidas las premisas de las demostraciones. Por ejemplo, esta es una proposición primera, precisamente conocida por experiencia, 'todo calor es calefactivo (calentador)' que no puede ser parte de una demostración, al menos de la más poderosa y universal, en virtud de esta (proposición), sin embargo, tienen demostraciones tales como 'todo cálido es calefactivo; todo fuego es cálido; por tanto todo fuego es calefactivo'; 'todo cálido es calefactivo; todo aire es cálido; por tanto todo aire es calefactivo'. Por tanto estas son distintas proposiciones 'todo calor es calefactivo' y 'todo cálido es calefactivo', la primera es previa y la segunda es posterior. Y también la segunda no puede ser propiamente demostrada por la primera, y la segunda entra en la demostración, no primero, y sin embargo, en virtud de la primera hay muchas

[255] Además, la ciencia sobre lo real no pasaría de tener un carácter hipotético.

[256] "Oportet autem scire quod non solum omnis conclusio potest dubitari, sed etiam aliqua principia demonstrationis sunt dubitabilia, quamvis non omnia. Unde omnia quae nonnisi per experientiam cognosci possunt dubitabilia sunt, quantumcumque sint prima, ita quod ex aliis demonstrari non possunt". Ockham, *Somme de Logique III-1*, 2, 9, 175.

[257] Esta tesis de la dubitabilidad de la experiencia en Ockham me parece algo colateral en su pensamiento, pero creo que si lo aceptase con todas sus consecuencias, dejaría a su gnoseología en una situación realmente precaria.

demostraciones en las que no puede entrar: Y como es de esta, así también hay de muchas otras"[258].

Aquí Ockham distingue dos tipos de proposiciones: una proposición que es experimental e indemostrable: 'todo calor es calefactivo'. Vemos como Ockham se retrotrae en lo experimental a lo que pueda parecer más evidente y acercarse, de este modo, a la necesidad de lo mental. Parece bastante indudable: 'el calor calienta', 'es propio de lo cálido el calentar'. No podemos encontrar una brecha en esta proposición que debilite la fuerza de su veracidad. Sin embargo, tiene una pega: esta proposición no sirve para hacer demostraciones universales porque no puede ser la premisa de un silogismo necesario[259]. Por otra parte, Ockham propone la proposición 'toda cosa caliente es calefactiva'. Esta proposición es posterior a la primera y dependiente de ella, pero la primera proposición no es su demostración. La ventaja de la segunda proposición es que puede ser usada como premisa en los silogismos demostrativos. Ockham está cerca de encontrar el fundamento científico, pero se queda a un paso al notar una heterogeneidad insalvable entre ambas proposiciones. Ockham, sin embargo, no se detiene en la presentación de estos dos tipos de proposiciones y trata de entender mejor la naturaleza de dichas proposiciones:

> "Por tanto hay que saber que el sentido, aprehendiendo algo sensible, esto puede ser imaginado por la potencia fantástica, y no solo por la fantasía, sino que también el intelecto puede aprehender lo mismo, por lo cual, una vez aprehendido, el intelecto puede conocer evidentemente algunas proposiciones contingentes. Como el calor es aprehendido por el sentido, el intelecto también puede conocer el mismo calor, y saber que aquella cosa está caliente, y que aquella aproximada a otro calienta aquello que no se calentaría si no se hubiera

[258] "Et vocantur dignitates et maximae vel suppositiones, quae sub propria forma non ingrediuntur demonstrationem, virtute tamen illarum propositionum aliquo modo sciuntur praemissae demonstrationis. Verbi gratia ista est una propositio prima, per experientiam praecise nota 'omnis calor est calefactivus' quae non potest esse pars demonstrationis, saltem potissimae et universalis, virtute tamen istius tenent tales demonstrationes 'omne calidum est calefactivum; omnis ignis est calidus; igitur omnis ignis est calefactivus'; 'omne calidum est calefactivum; omnis aer est calidus; igitur omnis aer est calefactivus'. Istae igitur sunt distinctae propositiones 'omnis calor est calefactivus' et 'omne calidum est calefactivum', et prima prior est et secunda posterior. Et tamen secunda non potest proprie demonstrari per primam et secunda intrat demonstrationem non prima, et tamen virtute primae tenent multae demonstrationes quas non potest ingredi. Et sicut est de ista, ita est de multis aliis". Ockham, *Somme de Logique III-1*, 2, 4, 163.

[259] Para Ockham, las demostraciones en sentido fuerte tienen que ser independientes de los sentidos como se verá un poco más adelante.

aproximado antes a lo que estaba caliente. Y así el intelecto conoce evidentemente esta proposición 'esta cosa cálida calienta'"[260].

El sentido capta la noción de calor y el intelecto entiende la capacidad del calor de traspasar su propia cualidad a otros cuerpos. Aquí aparece la evidencia de la proposición 'esto caliente calienta'. Ockham habla de evidencia, pero realmente, según su propia teoría, todo conocimiento intuitivo es evidente o verdadero en sí mismo. Aquí, esta evidencia apunta más a una cierta necesidad que se da en lo que propiamente es contingente[261]. Y continúa el propio Ockham:

> "Pero una vez esta proposición es conocida y sabida, y sabido que cuando algo conviene a un individuo, puede convenir similarmente a otro individuo de la misma especie, se entiende esta proposición universal 'todo calor es calefactivo', cuando no haya una mejor razón para que un calor sea más calefactivo que otro. Esta proposición, así conocida por experiencia es un universal, porque esta proposición es universal; y si ella no pudiese ser conocida de otra manera más que de esta manera, por los sentidos, será principio de arte y de ciencia. Pero si pudiese ser conocida de esta manera, y además pudiese ser conocida sin los sentidos, por unas proposiciones conocidas, necesarias, y dispuestas según el modo y la figura, esto será la conclusión de una ciencia y de una demostración"[262].

En un segundo paso el intelecto capta la universalidad del primer acto singular al advertir la semejanza entre varios individuos y concluye con la proposición universal 'todo calor es calefactivo'. Llama la atención que esta proposición sea experimental y universal, puesto que el conocimiento del universal es abstractivo y el conocimiento

[260] "Unde sciendum est quod sensu apprehendente aliquod sensibile, potest virtus phantastica idem imaginari, et non solum phantastica sed etiam intellectus potest idem apprehendere, quo apprehenso potest intellectus aliquas propositiones contingentes evidenter cognoscere. Sicut apprehenso per sensum calore, potest intellectus eundem calorem cognoscere, et scire quod illud est calidum, et quod illo approximato alteri calefacit illud aliud quod non esset calidum nisi sibi primum calidum approximaretur. Et ita intellectus evidenter cognoscit hanc propositionem 'hoc calidum calefacit'". Ockham, *Somme de Logique III-1*, 2, 10, 175-176.

[261] Señalo que esta necesidad de lo natural es ya planteada por Aristóteles como una propiedad de la naturaleza, pero queda debilitada por el planteamiento radical de la realidad contingente que ya propuso Escoto. Ockham hace un gran esfuerzo intelectual por devolver la necesidad a la naturaleza o, mejor dicho, para tener conocimientos necesarios sobre la naturaleza.

[262] "Ista autem propositione nota et scita, et scito quod quando aliquid convenit uni individuo potest consimile competere alteri individuo eiusdem speciei, accipit istam propositionem universalem 'omnis calor est calefactivus', cum non sit maior ratio quod unus calor sit magis calefactivus quam alius. Ista propositio sic nota per experientiam est unum universale, quia est propositio universalis; quae si non possit aliter cognosci quam sic per sensum, erit principium artis et scientiae. Si autem possit cognosci isto modo, et praeter hoc possit cognosci sine sensu per propositiones notas, necessarias, dispositas in modo et figura, erit conclusio scientiae et demonstrationis". Ockham, *Somme de Logique III-1*, 2, 10, 178.

experimental es singular y contingente. No obstante, Ockham añade al final que una proposición universal de este tipo solo sería verdadera ciencia si se pudiese conocer independientemente de los sentidos por medio de proposiciones necesarias.

Desde la teoría del conocimiento poliana, me parece que en estos textos Ockham ejerce, lo que llamamos en el capítulo 2, el hábito abstractivo. En la abstracción tenemos un conocimiento conceptual del calor que procede de los sentidos. En la abstracción 'este calor' es conocido con su propiedad intrínseca (sus notas), 'calor caliente'. En la abstracción, 'calor' y 'caliente' o 'calienta' son equivalentes. Además, en el nivel abstractivo también se encuentran las intenciones de la memoria (pasado) y de la cogitativa (futuro). En la memoria recordamos que 'caliente calentó', mientras que la cogitativa conoce que 'caliente calentará'. Es decir, en el nivel abstractivo tenemos tanto el valor nominal de 'calor', 'lo caliente', como su valor verbal, 'calienta', 'calentó' y 'calentará'. Para Polo, estos dos valores, el nominal y el verbal, son indiscernibles en la abstracción[263]. El nombre y el verbo se disciernen en el hábito abstractivo[264]. Ockham también propone esta distinción: "Por ello, se debe decir que la entidad y la existencia no son dos cosas, pero estos dos vocablos 'cosa' y 'ser' significan una sola y misma cosa, sin embargo, uno nominalmente y otro verbalmente; por ello, uno no puede ser puesto convenientemente en lugar del otro, porque no tienen la misma función"[265]. Ockham, en su análisis sobre la esencia y la existencia, las equipara, pero propone que tienen una función predicativa distinta: la esencia tiene una función nominal, es decir, hace las veces del nombre, del sujeto o de la cosa, y el ser tiene una función verbal, es decir, hace las veces del acto. En la realidad, por otro lado, Ockham no puede distinguir la existencia de su esencia porque la intuición no se lo permite.

Por mi parte, detecto en la proposición de Ockham 'todo calor es calefactivo' una clara alusión al hábito abstractivo. Ockham lo expresa de forma predicativa lo que yo ajusto más, lingüísticamente, a la expresión 'caliente calienta'. Es significativo, también, en la proposición de Ockham, el incluir el término 'todo' que apunta a la generalización.

[263] Cfr. Polo, *CTC II*, 12, 2, 229 y ss. Realmente lo indiscernible es el nombre (caliente) y el acto, es decir, el verbo en infinitivo (calentar).

[264] Cfr. Polo, *CTC III*, Intr., 3, 31 y ss. Desde esta formulación del hábito abstractivo, Polo desarrolla una teoría del lenguaje en los últimos capítulos del *CTC II* y en la introducción del *CTC III*. Dejo este aspecto de lado, y solo lo cito por su interés en cuanto es un paso previo a la generalización.

[265] "Ideo dicendum est quod entitas et exsistentia non sunt duae res, sed ista duo vocabula 'res' et 'esse' idem et eadem significant sed unum nominaliter et aliud verbaliter; propter quod unum non potest convenienter poni loco alterius, quia non habent eadem officia". Ockham, *Somme de Logique III-1*, 2, 27, 207.

Para Ockham es muy próximo al hábito abstractivo la proposición universal que le sigue: 'todas las cosas calientes son calefactivas' en el que nota una cierta procedencia de la primera proposición 'todo calor es calefactivo', mientras que, a la vez, no es su fundamento[266]. Para mí, es un ejemplo de generalización precedido del abstracto mediado por el hábito abstractivo. Nosotros distinguimos el hábito abstractivo 'caliente calienta' del objeto general (universal para Ockham) 'las cosas calientes son calefactivas', en dos actos que vienen uno detrás del otro. Realmente, el hábito abstractivo media entre el abstracto y el objeto general, el cual (hábito) es lo que los separa. Este hábito abstractivo es el paso que Ockham advierte como insalvable entre la intuición básica de la experiencia y el universal correspondiente a dicha intuición, y que impide que la proposición universal tenga demostración.

Un asunto que quiero rectificar respecto a Ockham es el carácter del fundamento del hábito abstractivo. Ockham busca el fundamento porque quiere encontrar la necesidad en el conocimiento de la naturaleza que, en principio, es contingente. Dada la necesidad de los silogismos, urge reconocer esa necesidad en las premisas en las que se apoya. Ockham no lo logra completamente, y no puede hacerlo si quiere ser fiel a su teoría del conocimiento: una proposición universal experimental va contra la intuición y la abstracción del propio Ockham. En mi caso, ese fundamento en lo real está de sobra. Los objetos generales no necesitan de ningún fundamento real porque nacen de los abstractos de los que dependen. El fundamento, en mi caso, está en la línea de la vía racional. La necesidad de los objetos generales está en su propia génesis: una vez que hemos pensado el objeto general animal, desde gato y perro, entonces un perro es necesariamente un animal. ¿Esto significa que los objetos generales están totalmente desconectados de la realidad, como le sucede a Ockham? No, porque mi abstracción sí que tiene conexión con la realidad a través de la intencionalidad y, los objetos generales también conectan con la realidad a través de los abstractos. El problema de la fundamentación de las proposiciones universales surge en Ockham al distinguir netamente la intuición como conocimiento de lo existente, y la abstracción como conocimiento de lo que no tiene que ver con la existencia. Es, al tratar de pasar de la contingencia de la intuición a la necesidad del universal, cuando busca un refuerzo entre ambos que no puede encontrar. Para mí, es un problema artificial que surge de afirmar la contingencia de lo real. Los objetos generales no necesitan de refuerzos reales que les doten de una mayor veracidad: tienen suficiente con los abstractos. Por otra parte, admito la necesidad en lo físico distinta a la necesidad de la generalización que, como he dicho, acepta Aristóteles. Esta necesidad se capta en la vía racional.

[266] Ockham rechaza explícitamente la posibilidad de la demostración de los principios experimentales. Cfr. Ockham, *Somme de Logique III-1*, 2, 12, 178-180.

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 son de gran interés para mostrar aspectos importantes dentro de la generalización.

En los *Cuodlibetales* 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"[267]. 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 rasgos, 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, <78> 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"[268]. Aquí Ockham aporta un cambio respecto a Santo Tomás: la consideración del individuo como animal no es un conocimiento desde el 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 porque lo hemos adquirido previamente.

[267] "Sed quandoque ita est, sicut patet de veniente a remotis, quod causat talem sensationem, virtute cuius possum tantum iudicare, quod illud visum est ens". Ockham, *Intuition et abstraction*, 222.

[268] "Et ad illud de veniente a remotis dico, quod iudico illud esse animal, quia prius habeo conceptum animalis, <78> qui conceptus est genus, et ideo per illum conceptum ducor in notitiam recordativam. Unde si prius non haberem conceptum generis animalis, nihil iudicarem nisi quod illud visum est aliquid". Ockham, *Intuition et abstraction*, 230.

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 la otra. 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 comparar entre los singulares, como ya he mostrado en el anterior apartado sobre la generalización. La pugna, en teoría del conocimiento, hace acto de presencia en la generalización[269]. 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, darse cuenta del 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 he 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[270]. En la compensación es donde nos encontramos las proposiciones o un cierto nivel de la predicación. En Ockham hay un texto en el que identifico 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

[269] La pugna es una noción importante en Polo, quien la aprovecha especialmente en la vía racional para el conocimiento de la realidad, aunque también la propone en otros contextos: "La pugna es distinta cuando se establece entre la abstracción y la operatividad negativa, entre ésta y la razón, entre la abstracción y las operaciones racionales, etc. En rigor, la noción de pugna entre operaciones lleva consigo la de compensación: lo que se gana o incrementa en un ascenso se paga con una disminución". Polo, *CTC III*, Intr., 8, 69.

[270] Al hablar del juicio en Santo Tomás (Apartado 4.2, del capítulo 4), ya adelanté que asimilaba su juicio a la compensación que ahora estoy presentando.

se componen, entre sí, mediante el verbo 'es', el intelecto asiente inmediatamente a aquel complejo, sin ningún silogismo"[271]. 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 Ockham es demasiado tosca por tratar de ligar dos ideas independientes: reaparece el viejo problema de la conexión de ideas que apreciamos en Platón, que no puede ser resuelto 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. Esta pugna no es inmediata porque requiere un análisis, una comparación entre ambos individuos, hasta que se logra distinguir el rasgo propio de la semejanza[272] 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 moviente, 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 movientes 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[273]. En caso contrario, introducimos la confusión al dejar

[271] "Deinde apprehenso alio animali ab homine vel aliis animalibus, elicitur una notitia generalis omni animali, et illa notitia generalis omni animali vocatur passio seu intentio animae sive conceptus communis omni animali. Qua exsistente in anima potest intellectus componere istum conceptum cum conceptu priori, quibus compositis ad invicem mediante hoc verbo 'est', statim intellectus assentit illi complexo, sine omni syllogismo". Ockham, *Somme de Logique III-1*, 2, 29, 211.

[272] En la vida real, nuestro proceso de generalización, muchas veces, no es como el que he propuesto porque las ideas generales las aprendemos a través de noticias, libros, clases, etc., y, a veces, el orden en la adquisición de ideas no es el mismo; pero creo que es fácil de observar en libros educativos infantiles ejemplos que se basan en este rasgo de la generalización que acabo de describir.

[273] Este era el objetivo que tenía Platón en el método de la división para obtener una correcta definición. Ockham también trata de encontrar las diferencias más apropiadas que definen los universales, como, por ejemplo, en Ockham, *Exp. in L. Porphyrii*, 4, 9, 75-77.

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"[274].

Otro segundo nivel de pugna es el que ya he propuesto con el ejemplo de Ockham, y al 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'.

Nos detenemos 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[275]. En ese caso, resaltábamos que al generalizar desde otros objetos generales inferiores, estos objetos

[274] Polo, *CTC III*, 3, 3, 133.

[275] Ver el apartado 3.2 del capítulo 3. Este carácter bifronte es muy claro en la especie, para mí un objeto general, que, en la definición aporta la diferencia específica (respecto del género), haciendo las veces de un abstracto.

generales inferiores 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[276]. 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 cópula '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 quiero 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 puede obtener la noción de caso o de individuo. Ockham detecta la heterogeneidad entre el objeto general y su compensación:

[276] Con esto no quiero decir que la especie de perro sea igual a la del género animal, sino que dentro de la especie perro se encuentran los rasgos del género animal, en los cuales la imaginación detecta la coincidencia.

"En segundo lugar, es preciso saber que el género es predicado de las especies no, sin embargo, por sí mismo, sino en referencia a los individuos; porque en el acto ejercido en el cual se predica de la especie, ni la especie es el género ni el género está ahí por sí mismo y absolutamente, sino que solamente supone por los individuos de manera personal. Por ejemplo, este género 'animal' es predicado de esta especie 'hombre', cuando se dice 'Hombre es animal'; y en esta proposición, tanto 'hombre' como 'animal' suponen personalmente por los individuos, y no por ellos mismos, porque entonces sería falsa; pues esta proposición es falsa, 'esta especie "hombre" es este género "animal"'"[277].

Esta heterogeneidad impide la igualdad entre una especie y un género. Ciertamente no lo puede ser. Ockham fuerza 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[278] 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 comparación de especies. 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.

[277] "Secundo sciendum quod genus praedicatur de speciebus non tamen pro se sed pro individuis; quia in actu exercito in quo praedicatur de specie nec species est genus nec genus supponit pro se et simpliciter, sed tantum supponit pro individuis et personaliter. Verbi gratia, hoc genus 'animal' praedicatur de hac specie 'homo' sic dicendo, 'Homo est animal'; et in ista tam 'homo' quam 'animal' supponunt personaliter et pro individuis et non pro se, quia tunc esset falsa; nam haec est falsa, 'Haec species "homo" est hoc genus "animal"'". Ockham, *Exp. in L. Porphyrii*, 7, 31-39, 102.

[278] Aunque he utilizado el término individuo, porque es el que usa Ockham, sin embargo, me parece más preciso utilizar el término de caso para designar este aspecto de la generalización.

Por ello, anteriormente, hablando del silogismo en Aristóteles[279], 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[280]. 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, el que se da en la ciencia, es el 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.

2.5 La Lógica

La Lógica tiene un papel importante en Ockham al igual que lo tiene en muchos filósofos medievales. En esa época, la Lógica es la herramienta clave para poder desarrollar cualquier ciencia. De hecho, algunos proponen, como Ockham recoge, que en un cierto sentido hay una superioridad de la Lógica, incluso, hasta sobre la Metafísica: "Y así es como el obispo de Lincoln entiende la ciencia subalternante y la ciencia subalternada, y así, quizás, la lógica no se subordine a ninguna otra ciencia, ni siquiera,

[279] Ver el apartado 2.5.5 del capítulo 3.

[280] Sin embargo, en las especies y géneros, es decir, en los objetos generales, la imaginación puede encontrar coincidencias exactas o totales de todos los rasgos ya que estos son limitados a diferencias de los seres reales que pueden tener infinidad de rasgos.

tal vez, a la metafísica"[281]. Esta cita muestra la importancia de la Lógica en la época de Ockham. En este apartado quiero hacer algunas consideraciones de la Lógica de Ockham con respecto a su teoría del conocimiento.

Hay una primera cuestión acerca de la operación del juicio según Ockham. Por esta operación asentimos o rechazamos una proposición. En Ockham, la lógica es el instrumento de mayor potencia para poder tomar decisiones acerca del saber: "Es preciso saber a este respecto que esta ciencia sirve a múltiples fines, entre los cuales, uno es la facilidad de discernir entre lo verdadero y lo falso"[282]. Las demostraciones son métodos por los cuales conocemos la verdad de una conclusión previamente desconocida. Para lograr una demostración, Ockham se apoya en el silogismo: "Hay que saber, sin embargo, que la definición común de todo lo que se ha dicho anteriormente es esta: el Silogismo es la oración en la cual, de dos premisas, dispuestas en modo y en figura, se sigue una conclusión necesariamente. Y a esta definición nada le afecta que las premisas sean verdaderas o falsas"[283]. El silogismo es una estructura proposicional que concluye necesariamente, independientemente de que las proposiciones sean verdaderas o falsas o, lo que es lo mismo, que la conclusión sea verdadera o falsa. El silogismo desdobla la verdad en dos: por una parte, el medio para conseguirlo, el silogismo, y, por otra parte, el contenido de la verdad, la conclusión. La conclusión es verdadera, no por sí misma, sino por un razonamiento ajeno a la propia conclusión.

Una pregunta que surge es, si el silogismo es necesario, ¿no conocemos la verdad de una proposición por la fuerza del silogismo sin necesidad de un asentimiento o rechazo posterior? Se puede objetar que las premisas sean falsas, pero en este caso la demostración no concluye. Del mismo modo, si las premisas son dudosas, la conclusión será dudosa. ¿Es el juicio de Ockham un refuerzo del silogismo imperfecto o tiene algún otro campo de aplicación propio? Parece que el juicio se corresponde a la lógica formal y a su disociación en la necesidad y en la verdad. En este caso, la necesidad del silogismo ayudaría a que la voluntad alcanzase la verdad. Por otra parte, si no contamos con razonamientos, a ¿cuenta de qué cabe asentir o rechazar? ¿Acaso la voluntad añade algo que se le escape al intelecto? Por mi parte, no admito que un silogismo necesario sea un acto de conocer. De esta manera separaríamos el acto de

[281] "Et sic accipit Lincolniensis scientiam subalternantem et scientiam subalternatam, et sic forte logica nullam scientiam aliam sibi subalternat nec forte etiam metaphysica". Ockham, *Somme de Logique III-1*, 2, 21, 195.

[282] "Circa quod sciendum quod istius scientiae sunt multae utilitates, inter quas una est facilitas discernendi inter verum et falsum". Ockham, *Exp. in L. Porphyrii*, Prooemium, 88-90, 4.

[283] "Sciendum est tamen quod definitio communis omnibus praedictis est ista: Syllogismus est oratio in qua ex duabus praemissis, dispositis in modo et in figura, de necessitate sequitur conclusio. Et ad istam definitionem nihil refert an praemissae sint verae vel falsae". Ockham, *Somme de Logique III-1*, 1, 1, 6.

conocer, el método, de su objeto, el contenido. Una carencia similar es la que tiene el juicio de Ockham donde tenemos, por una parte, el contenido que logramos con la intuición o la abstracción y, por otra, el acto que aportamos con el juicio. Esta escisión en el conocer es incompatible con la conmensuración que tiene un acto de conocer y su objeto, donde si no hay acto no hay objeto conocido, y si no hay objeto conocido tampoco hay acto. La composición externa de un acto de conocer y su objeto no puede dar lugar al conocimiento. Otro asunto es que, por la deficiencia de datos, tengamos que interpretar esos datos en una dirección u otra, a la cual la voluntad se pueda adherir. Pero una interpretación[284] no es estrictamente un acto cognoscitivo y, menos aún, un acto voluntario que lo acompañe.

En la lógica y en la gnoseología de Ockham hay más puntos de interés. Ya hemos visto, al hablar de la intuición y la abstracción, que la intuición es la operación que tiene que ver con la existencia o no existencia, y la abstracción es la operación que no tiene que ver ni con la existencia ni con la no existencia. Además, con la intuición conocemos la contingencia, y la necesidad la conocemos dentro de la abstracción. Por otro lado, en la lógica también nos encontramos estos mismos conceptos:

> "Otra división de la proposición es que alguna es proposición de inhesión y otra de modo o modal. La proposición modal es aquella en la cual se pone el modo. La proposición de inhesión es aquella en la que no hay un modo.
>
> Y hay que saber que, aunque, casi todos los Sofistas concuerdan que hay solamente cuatro modos, a saber 'necesario', 'imposible', 'contingente' y 'posible', que hacen la proposición modal, (...).
>
> (...) Pero tales modos son más que los cuatro anteriormente dichos: pues como una proposición es necesaria, otra imposible, otra posible, otra contingente, así otra proposición es verdadera, otra falsa, otra conocida, otra ignota, otra agrandada, otra escrita, otra concebida, otra creída, otra opinada, otra dudosa, y así de otras"[285].

[284] En el sentido de una deducción hipotética.

[285] "Alia divisio propositionis est quod quaedam est propositio de inesse et quaedam de modo vel modalis. Propositio modalis est illa in qua ponitur modus. Propositio de inesse est illa quae est sine modo. Et est sciendum quod quamvis omnes Sophistae quasi concordent quod tantum quatuor modi, scilicet 'necessarium', 'impossibile', 'contingens' et 'possibile' faciunt propositionem modalem, (...). (...) Sed tales modi sunt plures quam quatuor praedicti: nam sicut propositio alia est necessaria, alia impossibilis, alia possibilis, alia contingens, ita alia propositio est vera, alia falsa, alia scita, alia ignota, alia prolata, alia scripta, alia concepta, alia credita, alia opinata, alia dubitata, et sic de aliis". Ockham, G., *Somme de Logique. 2me partie*, Editions T.E.R., Mauvezin 1996, 1, 2-3. En adelante, Ockham, *Somme de Logique II*.

Es en el campo de las proposiciones modales[286] donde nos aparece nuevamente la necesidad y la contingencia, además de otros modos como son la posibilidad, imposibilidad, o la verdad o la falsedad y más, de donde surge inmediatamente la pregunta: ¿son lo mismo la necesidad y la contingencia de la gnoseología y las de la lógica? La respuesta más inmediata es que sí. En caso contrario Ockham tendría que justificar su diferencia[287]. Si no hay diferencias, apreciamos algunas incoherencias entre la lógica y la gnoseología de Ockham.

Primero está la propia consideración del estatuto de la lógica. Según el propio Ockham, hablando de la lógica dice: "Se debe saber a este respecto que esta ciencia se distingue de cualquier otra por ella misma, porque esta ciencia y las demás ciencias llevan respectivamente sobre otras cosas. Pues esta ciencia, al menos principalmente, transmite la noticia del concepto o de la intención fabricada por el alma, no fuera de ella, como las cosas artificiales, sino en el interior de ella misma"[288]. La lógica se encuentra en la mente, por tanto, su estatuto es mental. De esto no cabe ninguna duda porque la lógica se alimenta de proposiciones que aparecen en la mente por medio de la abstracción o de la intuición. Esto es importante porque significa que la lógica está en el lado de lo mental no en el de la existencia. Esto nos lo encontramos en este otro texto:

> "En efecto, la consideración del intelecto no hace que una realidad sea necesaria o contingente. Por consiguiente, [Aristóteles] sólo quiere denotar que las conclusiones obtenidas en cualquier ciencia son necesarias, eternas e incorruptibles; es decir: si son científicas, nunca pueden ser falsas sino verdaderas.
>
> Luego, es necesario saber que, con los mismos términos pueden formarse proposiciones verdaderas y falsas, contingentes y necesarias, posibles e imposibles; y, de modo semejante, proposiciones cognoscibles e incognoscibles sin que nada varíe en la realidad.
>
> Y así, aun cuando las realidades significadas sean absolutamente contingentes y corruptibles, y de ningún modo necesarias ni incorruptibles; sin embargo, con ellas pueden formarse proposiciones cognoscibles y necesarias"[289].

[286] Realmente, la necesidad y la contingencia aparecen en muchas ocasiones en la lógica de Ockham. Las proposiciones se llaman modales porque son proposiciones matizadas o modificadas según la necesidad, contingencia, etc.

[287] En la *Suma de la Lógica* no he encontrado ninguna alusión a este asunto.

[288] "Circa quod sciendum quod ista scientia se ipsa distinguitur ab omni alia, quia de aliis est ista scientia et de aliis aliae scientiae. Nam ista scientia, saltem principaliter, tradit notitiam conceptuum vel intentionum per animam fabricatarum, non extra se quomodo fabricantur res artificiales, sed intra se". Ockham, *Exp. in L. Porphyrii*, Prooemio, 121-125, 5.

[289] Ockham, *Pequeña suma de f. n.*, Prólogo, [2], 57.

De alguna manera se aprecia el doble campo de la lógica y de la realidad. En la lógica está lo incorruptible y necesario mientras que en la realidad está lo corruptible y lo contingente. Entre ambos está el nexo de la significación. Este sería un planteamiento admisible de la lógica, además acorde con la gnoseología de Ockham: la independencia de la lógica con respecto a lo real. Pero nos quedaría la cuestión del significado. ¿Son las realidades significadas realmente reales? En caso afirmativo, denuncio una salida de la lógica hacia lo real. En caso negativo, la lógica se convierte en un juego mental sin consecuencias reales: ¿de qué nos sirven los silogismos si las conclusiones solo tienen validez mental? Solo serviría para que cada individuo se pudiera construir su propio mundo. En Ockham he encontrado muchos ejemplos en los que atribuye a la lógica una intención de realidad. Entre ellos, son significativos los que tienen que ver con la suposición:

> "Acerca de lo que hay que decir para la verdad de tal proposición singular que no equivale a muchas proposiciones, no requiere que el sujeto y el predicado sean el mismo realmente, ni que el predicado, por parte de la cosa, sea en un sujeto o inhiera realmente en el sujeto, ni que esté unido a una parte de la cosa fuera del alma del mismo sujeto, -como para la verdad de esta (proposición) 'esto es un ángel' no requiere que esto común 'ángel' sea lo mismo realmente con esto que es puesto por parte del sujeto, ni que inhiera en ella realmente, ni algo tal-, sino que basta y se requiere que el sujeto y el predicado supongan por lo mismo "[290].

Aquí Ockham primero niega la identidad real del sujeto y del predicado para afirmar luego que basta que el sujeto y el predicado supongan por lo mismo. O este otro texto similar: "Por tanto, primero hay que saber que no se requiere para la verdad de tal proposición universal que el sujeto y el predicado sean lo mismo realmente, sino que se requiere que el predicado suponga por todos aquellos por los que supone el sujeto, y que de ellos se verifique. Y si así es, a menos que una causa especial lo impida, la proposición universal es verdadera. Y esto es lo que comúnmente se dice, que para la verdad de tal proposición universal basta que cada singular sea verdadero"[291]. Aquí añade que deben suponer el sujeto y el predicado por lo mismo que en

[290] "Circa quod dicendum est quod ad veritatem talis propositionis singularis quae non aequivalet multis propositionibus non requiritur quod subiectum et praedicatum sint idem realiter, nec quod praedicatum ex parte rei sit in subiecto vel insit realiter subiecto, nec quod uniatur a parte rei extra animam ipsi subiecto, -sicut ad veritatem istius 'iste est angelus' non requiritur quod hoc commune 'angelus' sit idem realiter cum hoc quod ponitur a parte subiecti, nec quod insit illi realiter, nec aliquid tale-, sed sufficit et requiritur quod subiectum et praedicatum supponant pro eodem". Ockham, *Somme de Logique II*, 2, 11.

[291] "Est igitur primo sciendum quod ad veritatem talis propositionis universalis non requiritur quod subiectum et praedicatum sint idem realiter, sed requiritur quod praedicatum supponat pro omnibus illis pro quibus supponit subiectum, ita quod de illis verificetur. Et si ita sit, nisi

aquello que sean verificados. Lo mental solo puede ser verificado, salvo demostración, en lo real. Para mí, es importante señalar que la suposición en Ockham es una salida de lo mental hacia lo real, dado que la suposición juega en el campo de las proposiciones, en el sujeto y en el predicado[292]. De esta manera, Ockham se libera en la lógica del encorsetamiento que se había impuesto con su gnoseología. La suposición tiene en Ockham un papel semejante al que tiene la intencionalidad para mí, aunque no se identifiquen: apuntar hacia lo real.

Otro ejemplo donde se advierte claramente esta intención de realidad en la lógica: "Por ejemplo, por esta (proposición) 'todo hombre, que es blanco, corre' en un sentido denota que donde quiera que se dice este todo 'hombre que es blanco' que, por la misma, se dice este predicado 'corre'. Y entonces, para la verdad de tal (proposición) se requieren dos proposiciones, a saber, que 'algún hombre es blanco' y que 'cierto tal hombre corre'"[293]. Aquí la salida hacia lo real va ligada a la verdad o falsedad de las proposiciones. Si la verdad en la lógica no tiene que ver con lo real: ¿cuál es su significado? Aquí apreciamos que para la verdad de la proposición 'todo hombre, que es blanco, corre' es necesario que, al menos, exista un hombre blanco y este corra. Hay otro texto en el que introduce la existencia en la propia demostración:

> "Pero se puede mostrar que ninguna de estas dos (proposiciones) 'hombre blanco es hombre', 'hombre blanco es no-hombre' sea verdadera, puesto que ningún hombre sea blanco: pues si esta (proposición) fuera verdadera 'hombre blanco es no-hombre', puesto que es afirmativa, convendría que el sujeto supusiese por algo. Admitido esto, pregunto: ¿por qué supone? (...) Porque si es verdadera, o es demostrado que es ente o no-ente. Si ente, entonces algún ente es un hombre blanco, lo cual está en contra de lo admitido; si no-ente, por tanto algo no-ente es hombre blanco, y en consecuencia es blanco, lo que es manifiestamente falso. Y así es evidente que esta (proposición) 'hombre blanco es no-

aliqua causa specialis impediat, propositio universalis est vera. Et hoc est quod communiter dicitur quod ad veritatem talis propositionis universalis sufficit quod quaelibet singularis sit vera". Ockham, *Somme de Logique II*, 4, 22.

[292] Ockham divide la suposición en personal, simple y material. La suposición personal es la que supone por lo singular real y es a la que estamos haciendo referencia en este apartado. La suposición simple y material solo juegan dentro de lo mental. Cfr. Ockham, *Suma de Lógica I*, 64, 248 y ss.

[293] "Verbi gratia per istam 'omnis homo, qui est albus, currit' in uno sensu denotatur quod de quocumque dicitur hoc totum 'homo qui est albus' quod de eodem dicitur hoc praedicatum 'currit'. Et tunc ad veritatem talis requiruntur duae propositiones, scilicet quod 'aliquis homo est albus' et 'quilibet talis homo currit'". Ockham, *Somme de Logique II*, 15, 54.

hombre' es falsa, si ningún hombre es blanco. Y por la misma razón se pueden probar falsas otras semejantes"[294].

La falsedad de las dos proposiciones 'un hombre blanco es hombre' y 'un hombre blanco es no hombre', si no existe ningún hombre blanco radica en la imposibilidad de que el sujeto de las dos proposiciones, 'un hombre blanco', pueda suponer por algo real cuando no existe ningún hombre real. En estos textos, por otra parte, cuadra el triángulo de existencia, suposición y verdad: la verdad tiene lugar cuando la suposición significa por lo existente.

En Ockham observo que aparece un problema que no se habían planteado los filósofos anteriores: la salida de lo mental a lo real. Hasta Ockham, nadie había afirmado tan nítidamente el conocimiento de lo existente y lo no existente[295]. En Ockham, el paso de lo real al pensamiento es la intuición. En la intuición conocemos la existencia y el contenido formal ligado a lo real. Pero una vez que ese contenido está en el interior de la mente, todas sus manipulaciones, es decir, la lógica, se hacen en el interior de la reflexión. Todas las conclusiones de los silogismos y, por ende, de la ciencia se desarrollan dentro del mundo mental. ¿Cómo se puede tener un conocimiento científico, basado en la demostración, de algo real? En principio no podemos. Ockham nos ha cerrado el camino: la reflexión no tiene que ver con la realidad fuera de la mente.

Esta es una de las cuestiones más espinosas de la teoría del conocimiento de Ockham. Ockham la supera en la lógica a través de la suposición, pero la suposición tiene cierta incompatibilidad con su teoría del conocimiento. En este sentido, repito, que la suposición tiene un papel equivalente a la intencionalidad. En mi planteamiento no aparece este problema del aislamiento de lo mental porque la intencionalidad del acto de conocer es directamente salida hacia lo real. El conocimiento resuelve la salida hacia fuera en su propio objeto que es intencional sobre lo real. La suposición, en Ockham, resuelve la deficiencia de su abstracción que está aislada de lo real por definición, pero eso sí, a costa de ser incoherente con su propia teoría del conocimiento.

[294] "Quod autem neutra istarum sit vera 'homo albus est homo', 'homo albus est non-homo', posito quod nullus homo sit albus, potest ostendi: nam si haec sit vera 'homo albus est non-homo', cum sit affirmativa oportet quod subiectum supponat pro aliquo. Qua dato quaero: pro qua supponit? (...) Quia si sit vera, aut demonstratur ens aut non-ens. Si ens, ergo aliquod ens esset homo albus, quod est contra positum; si non-ens, igitur aliquod non-ens esset homo albus, et per consequens esset album, quod est manifeste falsum. Et ita patet quod haec est falsa 'homo albus est non-homo', si nullus homo sit albus. Et per eandem rationem possunt consimiles probari esse falsae". Ockham, *Somme de Logique II*, 12, 50.

[295] Escoto también sostiene la intuición de lo existente y, en ocasiones, afirma que el pensamiento no tenga que ver con la existencia, pero tiene más aceptación del conocimiento abstractivo del singular que Ockham.

Me llama la atención que en la lógica Ockham hace muchas referencias a lo real. Veo, en estas referencias, que Ockham ha desarrollado su lógica al margen de su gnoseología. Por tanto, me parece que Ockham no es consciente de todo el alcance de su propuesta gnoseológica. De hecho, en lo que he leído de Ockham puedo detectar un realismo similar al que pueda tener Escoto o Santo Tomás. Ciertamente, es más consciente de la idealidad de los universales que le lleva a distinguir con más fuerza lo real fuera de la mente, de lo mental, pero luego aflora con facilidad su intención de realidad en muchas de sus reflexiones y argumentaciones. De hecho, la suposición es un recurso desarrollado en esa dirección.

Una última observación es sobre la valoración entre lo mental, la lógica y lo real contingente conocido por la intuición. Ockham, en su lógica, analiza numerosos temas y, entre ellos, la definición:

> "Y, en cambio, hay una distinción tal, que alguna definición expresa el *quid* de la cosa y otra el *quid* del nombre.
>
> La definición que expresa el *quid* de la cosa no puede competer sino a lo definido que lleva consigo la cosa verdadera, de las cuales son las definiciones de hombre y de asno y así de otros.
>
> La definición que expresa el *quid* del nombre es cuando se expresa el significado con una palabra, ya que, efectivamente, la debemos entender por palabra. Y tal definición puede competer a lo definido de lo cual nada puede ser predicado verdaderamente; de esta manera son definidos 'vacío', 'infinito', 'quimera', etc. Y no solo tales, sino también aquellos que significan alguna cosa y connotan alguna cosa, por ejemplo, 'movimiento' 'tiempo' 'padre' 'blanco', 'pueblo', 'ejército', etc."[296].

Dentro de la definición se distingue la definición nominal que expresa los nombres y la definición de la cosa que expresa lo real[297]. Aquí tenemos otro ejemplo de

[296] "Est autem una distinctio talis, quod definitionum quaedam exprimit quid rei et quaedam quid nominis. Definitio exprimens quid rei non potest competere nisi definito quod importat veras res, cuiusmodi sunt definitiones hominis et asini et sic de alis. Definitio exprimens quid nominis est quando exprimitur significatum vocabuli, quid scilicet debemus per vocabulum intelligere. Et talis definitio potest competere definitis de quibus nihil vere praedicatur; et isto modo 'vacuum', 'infinitum', 'chimaera' et huiusmodi definiuntur. Et non solum talia, sed etiam illa quae aliquid significant et aliquid connotant, cuiusmodi sunt 'motus' 'tempus' 'pater' 'album', 'populus', 'exercitus' et huiusmodi". Ockham, *Somme de Logique III-2*, 3, 23, 132.

[297] Sin embargo, para Ockham, la definición está dentro del plano mental: "Acerca de la primera hay que saber que toda definición es un concepto de la mente o una oración convencionalmente significativa; así, efectivamente, toda definición es una oración en la mente, esto es, uno compuesto de muchos naturalmente significativos o es una oración convencionalmente instituida" (Circa primam sciendum est quod omnis definitio vel est conceptus mentis vel oratio ad placitum significativa; ita scilicet quod omnis definitio vel est oratio in mente, hoc est unum

referencia a lo real, esta vez desde la definición, la cual expresa cosas reales como puede ser 'blanco' o 'pueblo'. La definición nominal, sin embargo, hace referencia a nombres que no tienen realidad fuera de la mente como 'quimera', 'vacío' o 'infinito'. Son meros nombres que significan conceptos o ideas mentales.

> "Sin embargo los otros (términos) connotativos, esto es, aquellos que significan diversas cosas o lo mismo de diversa manera, es decir, afirmativamente o negativamente, o en nominativo o en caso oblicuo, o según diversos modos de este tipo, pueden tener una doble definición: a saber, una que expresa solamente el *quid* del nombre, y esa definición es muy propia para tales definidos, por lo que es llamada, por algunos, definición formal y definición según la especie; otra que expresa el *quid* de la cosa, tiene, que no es la definición más propia de tales definidos, (...)"[298].

En este texto, hablando de los términos connotativos, Ockham presenta la definición nominal y la de la cosa, y declara que la definición propiamente tal es la definición nominal. Ockham da mayor importancia a la definición nominal porque identifica la definición real a lo material de la realidad, mientras que lo nominal expresa lo formal y la finalidad[299], que para Ockham está en el orden de lo mental (especialmente la finalidad).

Por último, y es lo que me parece que tiene más peso, es que la necesidad se encuentra en lo mental mientras que la realidad es contingente, puramente pasajera e incapaz de permanecer. No pienso, que de lo aquí mostrado se pueda alcanzar una conclusión firme acerca de una mayor o menor importancia de lo real respecto a lo mental, pero quiero destacar que, en Ockham, el plano mental tiene una caracterización que compite en importancia con el plano real. Probablemente el plano real está muy deprimido si está limitado por la contingencia y ha quedado bastante próximo a lo mental. Los filósofos anteriores distinguen lo real frente a lo mental dando más importancia a lo real porque lo mental tiene valor si hace referencia a lo real. Lo mental es el modo de hacernos con lo real. La superioridad de lo real sobre lo mental está en la base del argumento ontológico de San Anselmo. El cambio radical, a mi juicio, es la inclusión de la contingencia a nivel de todo lo real creado desde Escoto.

compositum ex multis naturaliter significativis, vel est oratio ad placitum instituta). Ockham, *Somme de Logique III-2*, 3, 22, 129-130.

[298] "Alia autem connotativa, hoc est illa quae significant diversa vel idem diversimode, hoc est affirmative vel negative vel in recto vel in obliquo vel aliquibus talibus modis diversis, possunt habere duplicem definitionem: scilicet unam quae exprimit quid nominis tantum, et illa est propriissima definitio talis definiti, propter quod vocatur a nonnullis definitio formalis et definitio secundum speciem; aliam, exprimentem quid rei, habet, quae non est propriissima definitio talis definiti, (...)". Ockham, *Somme de Logique III-1*, 2, 33, 221.

[299] Cfr. Ockham, *Somme de Logique III-1*, 2, 34, 223.

Antes de Escoto, también había una consideración de lo contingente en la realidad, pero esta se circunscribía a los accidentes. La sustancia (real) estaba por encima de la contingencia en su permanecer bajo los accidentes. Escoto introduce un sentido de la contingencia legítimo: desde la libertad de Dios, todo lo real es contingente. Pero, de este modo, la noción de contingencia se hace equívoca (es tan contingente el ser creado como los accidentes). Por ejemplo, yo acepto la necesidad dentro de la naturaleza y, probablemente, Ockham también lo aceptara desde mis supuestos, pero ahora, para Ockham, la necesidad se da solo en lo pensado. Otra cuestión es que la contingencia sea una propiedad trascendental del ser creado, como parece que proponen Escoto y Ockham, pero esto se sale de los márgenes de este trabajo.

2.6 La posibilidad y la noción de hecho

Dedico un apartado a la posibilidad en Ockham, tratando de facilitar la comprensión de la generalización en Polo que lo plantea desde el ángulo de la posibilidad en el tomo III de su *CTC*. Mi investigación se ha desarrollado por otros derroteros y puede sorprender los pocos puntos de conexión entre mi obra y el tomo III del *CTC*.

Ockham propone dos sentidos para lo posible: "(...), porque 'posible' en un sentido puede significar todo lo que puede ser, sea ello complejo o incomplejo. En este sentido, la proposición 'Hombre es un burro' es posible dado que la proposición puede existir. De este modo, 'quimera' puede ser y es posible, porque tal concepto o palabra puede existir. En otro sentido, 'posible' es predicado de una proposición que no es imposible, y, en este sentido, no es predicado de 'quimera'"[300]. Por una parte, está lo posible como aquello que puede ser pensado y, de esta manera, todo puede ser posible mientras sea pensable. De otro lado, posible es aquello que puede ser predicado como real y, en este sentido, una quimera no es posible. En ambos casos, la posibilidad tiene una realidad mental, pues no existe la posibilidad en lo físico real fuera del alma. Hay otro texto en el que Ockham conecta lo existencial con lo posible:

> "Y tal vez apuntaba a esto cuando afirmó: «De otra forma seria difícil y oculto, esto es, sería uno de los entes secretos que, si no existiera el alma, no existirían, sino en potencia»; esto es, no se verificarían de algo en una proposición de existencia y de presente, sino únicamente a través del verbo «poder». De donde, si el alma no existiera, no sería verdadera «el movimiento es el tiempo», tal como no sería verdadera «movimiento es aquello por lo cual el alma conoce

[300] "(...), quia 'possibile' accipitur uno modo pro omni illo, quod potest esse, sive sit complexum sive incomplexum; et sic haec propositio: 'Homo est asinus', est possibilis, quia haec potest esse, et sic 'chimaera': supponens simpliciter, potest esse et est possibilis, quia talis conceptus vel vox potest esse. Alio modo dicitur de propositione, quae non est impossibilis, et sic non praedicatur de 'chimaera'". Ockham, *Philosophical writings*, 130.

el cuánto de otro movimiento». En cambio, aunque no existiera alma alguna, sería verdadera: «puede existir un movimiento por el cual el alma, etc.»"[301].

Nos llama la atención que Ockham propone la transformación de las proposiciones existenciales de presente en proposiciones de posibilidad para el caso en el que el alma no exista. Parece tener más realidad extramental la proposición de posibilidad que es verdadera incluso cuando el alma no existe. En Ockham, sin embargo, a falta de almas, no hace falta que estas proposiciones tengan un estatuto físico porque estas (proposiciones) pueden estar en Dios.

Por otra parte, en la lógica, Ockham establece una relación entre lo contingente, lo necesario y la posibilidad: "(...); como es lo contingente, pues lo contingente repugna lo necesario e implica absolutamente lo posible. Por tanto, 'contingente' equivale a 'proposición posible no necesaria'"[302]. Lo contingente equivale a 'proposición posible no necesaria' y, por lo tanto, lo contingente real tiene una traducción en el plano de lo pensado como lo posible no necesario. Sin embargo, en una dirección opuesta al texto anterior: "En efecto, frecuentemente, las proposiciones existenciales son contingentes y las de posibilidad formadas con los mismos términos son necesarias aun cuando las realidades significadas sean las mismas, [por ejemplo]: 'todo cuerpo se mueve', es una [proposición] contingente y 'todo cuerpo puede moverse' es necesaria"[303]. Aquí se comparan dos proposiciones que comparten los términos donde la proposición existencial es contingente mientras que la proposición de posibilidad es necesaria[304].

De este último texto, podemos inferir que todas las proposiciones existenciales contingentes pueden ser equivalentes a proposiciones posibles necesarias, o de otra manera, lo existencial tiene un equivalente paralelo en lo posible mental. La ventaja de la posibilidad frente a lo existencial es que mientras lo existente es puntual la posibilidad se abre al pasado, al futuro y a las modalidades. Contrasta la estrechez de lo existencial con la amplitud de la posibilidad. Esto convierte a la posibilidad en un mundo más atractivo que el real. Lo real podrá ser muy real pero siempre está encerrado en su carácter puntiforme. Este carácter puntiforme procede de que el

[301] Ockham, G., *Exposición de los ocho libros sobre la Física (Prólogo), Los Sucesivos*, Ediciones Orbis, Barcelona 1986, Tratado III, 137-138.

[302] "(...); sicut est de contingenti, nam contingens repugnat necessario et absolute infert possibile. Unde 'contingens' aequivalet isti 'propositio possibilis non necessaria'". Ockham, *Somme de Logique III-2*, 3, 13, 93.

[303] Ockham, *Pequeña suma de f. n.*, Prólogo, [2], 58.

[304] Este último texto está sacado de un contexto en el que se está caracterizando la ciencia según Aristóteles. El anterior texto tiene su marco en la equiparación de las distintas proposiciones modales. Según mi opinión, es más coherente la equiparación modal.

conocimiento de la realidad es siempre en presente y de forma unitaria (singular)[305]. La unidad es sobre la que pivotó una parte importante del análisis de Escoto sobre la realidad. Ockham rechaza, como reales, las unidades menores de Escoto, las de los universales, y se queda solo con la unidad del singular que, para mí, sería la unidad que deriva de la sustancia. La realidad singular de Ockham no permite profundizar en ella, solo tiene la riqueza que en cada instante presente. Podemos decir que la realidad singular de Ockham es superficial, de manera similar a nuestros abstractos. A la posibilidad, por el contrario, es imposible ponerle puertas. La limitación de la realidad contingente y puntual invita a dar el salto al mundo inabarcable de la posibilidad. Pero, además, es en el mundo de lo posible donde podemos encontrar lo necesario y, por tanto, lo estable. El mundo de lo posible nos da cobijo frente al mundo inexorablemente fluyente de lo real.

Desde este análisis de lo existente respecto de la posibilidad, podemos plantearnos la cuestión de la existencia como tal en Ockham. Lo existente es la composición de la existencia y del componente formal. El componente formal encuentra una estructura equivalente en el mundo de la posibilidad. Pero, ¿qué queda de la existencia? La existencia como tal no pasa al mundo mental, se queda en el filtro. La existencia es lo totalmente ininteligible que pertenece a lo real. La existencia es el componente fáctico de lo real. Lo fáctico es lo inesquivable, lo necesario de lo real siempre al margen de lo inteligible. Esta existencia de Ockham es semejante al ser empírico que descubrimos en el argumento ontológico, pero a la inversa. Ockham no le pone el ser a un objeto pensado como hizo San Anselmo, sino que filtra el ser de todo existente quedándose con el objeto pensado. En ambos casos detecto un objeto pensado ligado

[305] Este carácter puntual de la existencia en Ockham también es denunciado por Polo: "Lo singular es distinto *loco, numero et subiecto* y no es intencional; es un puro *positum* que, en cuanto puesto en el tiempo, no pasa de ser un punto (de ser no se sigue seguir siendo): la realidad singular de Ockham es temporalmente puntual. El ente de Parménides es intemporal (tan sólo es eterno porque acapara la actualidad y porque no existe el tiempo). En cambio, Ockham no entiende que la realidad singular excluya absolutamente el tiempo, sino, más bien, que lo excluye de sí misma, de tal manera que el tiempo la anula. El criterio de realidad de Ockham no *aguanta* el tiempo. La posibilidad es conectiva, co-posible. La realidad, en cambio, es una pluralidad inconexa. Cada singular es no-contradictorio. Pero de ahí no se sigue, en rigor, nada, precisamente por la falta de conexión; por tanto, el valor real del principio de contradicción es exclusivamente instantáneo, su vigencia no se extiende al tiempo. El ser singular en sentido nominalista no significa ser en acto, porque ser en acto significa, por lo menos, no sucumbir instantáneamente al tiempo. ¿Se puede decir que lo que es en el instante es actual? No. Por ello, aunque parezca a primera vista lo contrario, en el nominalismo la actualidad ha emigrado a la idea, es decir, a la posibilidad". Polo, *CTC III*, 2, 1, 107-108. También resaltamos en este texto cómo conecta Polo la relación de la existencia puntual con la posibilidad. Polo abunda más sobre esta cuestión en este apartado 1 de la lección 2 del *CTC III*.

a un ser. El planteamiento de Ockham parece más serio porque parte de lo existente real, mientras que en San Anselmo el ser es un precipitado, producto de un razonamiento reflexivo. Pero la existencia de Ockham adolece de los mismos problemas que vimos en el ser de San Anselmo, en cuanto que ambos planteamientos consideran en el existente conocido por la intuición el compuesto 'ser' más el objeto pensado. Esta facticidad de la existencia tiene una consecuencia en el mundo inteligible: "Así, si ahora (la proposición) 'Sócrates se sienta' es verdadera, esta (otra proposición) será siempre, posteriormente necesaria 'esta fue verdadera: Sócrates se sienta', de manera que es imposible que esta proposición completa 'esta fue verdadera: Sócrates se sienta' sea alguna vez, más tarde, falsa"[306]. La facticidad de lo real, existente puntual, da lugar a la necesidad en la verdad de las proposiciones que incluyen lo ocurrido como pasado. Si Sócrates está sentado, necesariamente siempre va a ser verdadero que Sócrates estuvo sentado. La facticidad de lo existente es el origen o el fundamento de la necesidad del pasado. Esta necesidad apunta a la existencia[307], no al contenido objetivo, y es la base en la que nos apoyamos para estar seguros de que algo "realmente" ha sido, pasado u ocurrido; sin embargo, esta necesidad no es nada de la existencia. La necesidad no se encuentra en la existencia porque la necesidad está confinada en el mundo de lo mental y la existencia tiene vedado ese mundo. No puede haber contacto entre la existencia y la necesidad. La existencia de Ockham es enigmática por mucha seguridad que podamos tener de ella a través de la necesidad. La única diferencia que observo entre la existencia de Ockham y el ser empírico de San Anselmo es que la existencia de Ockham es fuente de necesidad en lo inteligible mientras que el ser empírico de San Anselmo tiene su soporte en la necesidad de lo inteligible.

De esta manera, me parece advertir en Ockham la noción de 'hecho'[308] que es la base de la facticidad: 'es un hecho que...'. Esta noción está ya presente en Escoto al plantear el existente contingente, pero en Ockham se puede observar con más nitidez al marcar con más precisión el límite entre lo real y lo pensado.

3. Conclusiones

Termino 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

[306] "Sicut si haec sit modo vera 'Sortes sedet', haec semper erit postea necessaria 'haec fuit vera: Sortes sedet', ita quod impossibile est quod ista tota propositio 'haec fuit vera: Sortes sedet' sit unquam postea falsa". Ockham, *Somme de Logique III-2*, 3, 32, 163-164.

[307] En San Anselmo también aparece la necesidad, apuntando al ser, en forma de demostración, pero esta necesidad queda oculta cuando no se acepta el argumento.

[308] Polo habla del hecho y de la facticidad en la lección décima del *CTC III*.

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 conlleva que dichos autores propongan una caracterización de la generalización más próxima a la nuestra.

1. Una cuestión en la que vuelvo a incidir es en el número. En Plotino habíamos visto que el número requiere de la homogeneización de la generalización. No se puede contar 'pera' con 'manzana'. En Santo Tomás, aparece la dependencia del número respecto de los accidentes. La sustancia, sin más, no es contable por la sencilla razón de que no emite ninguna especie sensible. El accidente cantidad es la consideración unificada de las cualidades de la sustancia, y como tal es numerable. En Santo Tomás, lo real por encima de la cantidad, es decir, la sustancia y el ser, no son numerables, mientras que lo real, aguas abajo de la cantidad, se puede numerar. Si en Plotino vimos que el número depende de una operación mental, la generalización, desde Santo Tomás vemos la dependencia de la numeración desde la realidad. Por tanto, lo real físico es numerable. La manzana real permite ser contada como 'uno' al ejercer un objeto general 'manzana' que apunta hacia el accidente cantidad de la manzana real, es decir, la manzana en cuanto sus cualidades están unificadas. Para contar una manzana y una pera, hemos de hacerlo desde el objeto general fruta. En otro caso no podemos proseguir del 'uno' hacia al 'dos'.

2. Otro aspecto de la generalización que quiero destacar es la imagen sobre la que se ejerce la semejanza. En Santo Tomás, aprecio 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 realizados 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.

3. Aunque no tenga una relación directa con la generalización, en Escoto hay un aspecto que parece sutil, pero es importante para notar el papel de la imaginación en la abstracción. Vimos que Escoto hizo un gran virtuosismo intelectual para intentar demostrar que la causa de individuación de los singulares se encuentra en su propia singularidad, o en la unidad propia del singular. Es una doctrina clásica que la intelección se hace a partir de las especies sensibles por medio del intelecto agente. De esta manera se hace inteligible las notas recogidas en los sentidos. También es ampliamente admitido, entre aquellos que aceptan el intelecto agente, que la especie sensible se encuentra en la imaginación. El intelecto abstrae desde la imaginación. Esto se acepta porque hay cierta unanimidad en la superioridad de la imaginación con respecto al resto de sentidos externos e internos. Pero podemos preguntarnos: ¿aporta algo la imaginación a la especie sensible? Y, en caso afirmativo, ¿qué es lo que aporta? Creo que podemos afirmar que la imaginación no aporta nada formal al contenido sensible ofrecido por la especie sensible. Ese añadido formal sería un ruido con respecto a la información de la cosa real que dificultaría su conocimiento. En la teoría de la abstracción, parece probable que la imaginación tiene un papel en la abstracción pero, sin embargo, es difícil saber cuál sea ese papel. Desde Escoto, propongo que el papel de la imaginación en la abstracción es unificar las notas sensibles como una unidad. En el abstracto, las notas no están desperdigadas, y esto no lo hace el intelecto sino la imaginación. Esta aportación de la imaginación ha pasado bastante desapercibida porque al entender la intelección como universal, el papel de la imaginación consistía en la comparación o en la semejanza del universal. Entendida la abstracción como intención de diferencia, la imaginación debe aportar la unidad de las sensaciones que los sentidos externos no pueden dar por el carácter aislado del conocimiento sensible externo[309]. Escoto está dando vueltas a esta unidad al buscar la causa de individuación, pero no acaba de acertar porque el problema no es metafísico sino gnoseológico. Por supuesto que la sustancia es una, pero esta unidad es captada en la imaginación previamente a conocer la sustancia. En Escoto el asunto se complica porque, además, la intuición es el conocimiento de la existencia. La intuición desplaza el papel de la imaginación la cual no tiene nada que ver con la existencia. De esta manera la unidad del principio de individuación, en Escoto, queda descolocada, como en el aire,

[309] El sensorio común tampoco resuelve la unidad del abstracto porque su función es integrar el material sensible externo.

sin que se pueda entender por qué motivo Escoto le da esa importancia particular, más cuando, desde Aristóteles, la mayoría acepta la unidad de la sustancia. Quiero destacar este papel de la imaginación, de dotar de unidad al abstracto, que fácilmente puede pasar desapercibido a aquellos que dan por supuesto este rasgo de la abstracción.

4. En Escoto, pero sobre todo en Ockham, advierto el descubrimiento de la generalización tal como lo planteo 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 les 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 los universales. 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. Ya he señalado anteriormente que no acepto la intuición de Escoto y Ockham. En vez de la intuición, propongo 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 mi caso el objeto general, 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 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.

5. Otro punto que he presentado en Ockham ha sido el hábito abstractivo. De este hábito ya hablamos bastante en el capítulo 2. Aquí es interesante el marco en el que detectamos este hábito en Ockham: en la fundamentación de la ciencia necesaria sobre lo real desde su propia base cognoscitiva. Ockham parte del conocimiento

contingente de lo real. ¿Cabe un conocimiento verdadero necesario de lo real, es decir, la ciencia sobre lo real? El instrumento de la demostración es el silogismo, pero la conclusión de un silogismo depende de las premisas de las que se parte. Estas premisas no pueden ser demostradas porque son previas al silogismo. En caso de que se demostrasen las premisas, será por medio de silogismos que requieran de otras premisas. No se puede hacer una demostración circular porque sería una petición de principio sin ningún valor. A esto añadimos que las proposiciones con las que se arman los silogismos, si proceden de la intuición, del conocimiento experimental, van marcados por el carácter de lo contingente. En este marco, Ockham trata de encontrar un conocimiento experimental que sea necesario. Esto lo descubre en un tipo peculiar de proposiciones del estilo '(todo) lo caliente calienta'. Dirigiendo nuestra mente hacia lo real fuera de la mente no parece que podamos encontrar una proposición más inmediata y necesaria. Bien, pues para mí, esta proposición de Ockham es fruto del hábito abstractivo. Al abstraer 'lo caliente' conocemos la propiedad que es precisamente 'ser caliente'. El hábito abstractivo permite distinguir el carácter nominal de 'lo caliente' de su carácter verbal. Lo que en el abstracto está unido, lo 'caliente-calienta', en el hábito abstractivo lo conocemos como disociado, 'lo caliente' por un lado y 'calienta' por el otro lado. Esta disociación, Ockham la propone en forma de proposición. Luego, Ockham afirma la proposición universal asociada a dicha proposición necesaria: 'toda cosa caliente calienta'. Esta proposición ya es una generalización: desde la propiedad de caliente, de las cosas, se obtiene el objeto general 'cosa caliente'. Aquí, lo que Ockham nota, y yo acepto, es la heterogeneidad de la proposición necesaria y de la proposición universal. Desde la generalización se explica la conexión de ambas proposiciones. Aquí ya no se trata de buscar la conexión de necesidad entre ambas proposiciones porque no hay que encontrar el puente entre lo real contingente y lo mental necesario. Ahora tenemos dos operaciones, la abstracción y la generalización y, entre medias, un hábito, el abstractivo, que habilita el paso para ejercer esa nueva operación. Todos estos actos son ejercidos en el plano mental. El hábito abstractivo no es una salida hacia lo real, y el abstracto también es inteligible, es decir, no hay un paso de una proposición real contingente a una proposición universal necesaria. Eso sí, se abstrae desde lo real y como tal es necesariamente conocimiento de lo físico. Si desconfiamos de la abstracción, esa insuficiencia es insanable en las operaciones posteriores y la arrastrarían en su prosecución. Termino diciendo que el carácter nominal-verbal del hábito abstractivo tiene una correspondencia con el lenguaje. La separación de lo nominal respecto a lo verbal da razón de la estructura básica sujeto-predicado sin la aparición del verbo ser (lo caliente calienta, la lluvia llueve) y permite la expresión del pasado y del futuro, 'calentó' y 'calentará', que se dan en la memoria y en la cogitativa, en el nivel de la abstracción.

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 llamo 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. Esto es lo que he denominado el carácter bifronte o doble de los objetos generales. Este primer nivel también lo designo como definición.

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[310]. Desde el objeto general animal, el caso gato es

[310] Siendo más estrictos debo decir que la igualdad nace de la comparación en la identificación (segundo nivel de la pugna-compensación). La noción de caso está en la vuelta del objeto general a los abstractos, en su consideración parcial.

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 tiene lugar la comparación necesaria para que tenga lugar la igualdad.

9. Por último, acabamos con la noción de hecho. Esta noción surge en un análisis comparativo entre la existencia de Ockham y el ser empírico de San Anselmo. En ambos casos notamos que se trata de una composición de un objeto pensado con el ser. Esta composición me parece abusiva y desacertada, sobre todo, respecto al ser. En el caso de Ockham, a la intuición de lo real existente le corresponde una proposición abstracta necesariamente verdadera. Lo fáctico es la consideración de la realidad, por parte del intelecto, como lo inesquivablemente necesario. La cuestión de hecho no es una noción ligada directamente con la generalización, sino que puede afectar a más operaciones, como hemos visto en Ockham, siempre y cuando se incluya la existencia en dicho conocimiento. Los hechos pueden ser considerados desde la generalización, desde el unificador de la existencia o de lo ya contenido en la memoria, es decir, como lo ya pasado. Esta unificación de los hechos es externa (a los hechos) sin ninguna conexión interna entre dichos hechos. La Historia, como ciencia, trata de encontrar una comprensión de la conexión de los hechos al margen de la generalización: es la búsqueda de un sentido propio, diferente a la existencia, que permita unificar los hechos. Otras ciencias y saberes también pueden buscar la conexión de los hechos en los propios planos en los que se mueven.

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

En la modernidad, la filosofía toma un sesgo que le aleja mucho de la filosofía medieval. Comenzaré este capítulo poniendo de relieve estas diferencias. Primero presento a Bacon, en donde se observa que la ciencia de la naturaleza tiene un puesto central en su 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 uso dispar 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, voy a poner de relieve dos aspectos importantes de su filosofía como son la ruptura con toda la filosofía previa a él mismo y la nueva orientación que esta toma en él, y el segundo punto, sobre el uso de la generalización y la nueva ciencia experimental. Bacon, en estas cuestiones, 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 a todos los filósofos que he 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.

1.1.1 El rechazo del método antiguo

Bacon piensa que, en su tiempo, hay una gran pobreza experimental, y que, en lo que a inventos se refiere, esto es consecuencia de continuar atados a unos presupuestos filosóficos que nunca han tenido grandes resultados experimentales. Su valoración de este hecho es que la ciencia antigua es tan deficiente que no es conveniente, ni siquiera, su rectificación: "Sería vano esperar un gran progreso en las ciencias por acumulación e injerto de las cosas nuevas en lo viejo; es preciso recomenzar el edificio desde lo más hondo de sus cimientos si no queremos estar dando vueltas sin fin en un círculo cerrado con progreso exiguo y casi desdeñable"[1]. Pero Bacon no se queda solo en la ciencia, sino que también hace críticas muy duras a la filosofía previa: "Y acerca de su utilidad se ha de decir abiertamente que esa sabiduría, que bebimos de los griegos especialísimamente, parece una como niñez de la ciencia, y que tiene lo que es propio de los niños, el ser prontos para la charla, pero impotentes y prematuros para la generación; pues es fecunda en controversias e impotente en obras, (...)"[2]. La filosofía griega solo sirve para discutir sin que se pueda sacar nada práctico en limpio. Es necesario un cambio radical en el enfoque de las ciencias, y este cambio tiene que llegar a la raíz de las ciencias, es decir, al método: "A los autores antiguos, o mejor dicho a todos, quédales su gloría, ya que aquí no se establece una comparación de ingenios y capacidades, sino de métodos; y yo no desempeño papel de juez, sino de guía"[3].

Sin embargo, este cambio de metodología requiere una justificación. No es suficiente con denunciar la equivocación de la filosofía y proponer una alternativa:

> "Pero intentar y acometer su refutación estaría en pleno desacuerdo con lo que llevamos dicho hasta aquí, pues como no estamos de acuerdo ni en los principios ni en las demonstraciones, estaría de más toda argumentación. Lo cual es una suerte después de todo, pues así a los antiguos les queda intacta su gloria, ya que no se les resta nada puesto que la cuestión es puramente de método. (...). Aunque el empleo de refutaciones particulares sea inútil, sin embargo hay que decir algo de las varias sectas y de los géneros de esta clase de teorías, así como de los signos exteriores por los que se reconoce que son erróneos; (...)"[4].

[1] Bacon, F., *Novum Organum scientiarum*, Editorial Losada, Buenos Aires 2003, I, 31, 83. En adelante, Bacon, *Novum Organum*.
[2] Bacon, *Novum Organum*, Instauratio magna, 44.
[3] Bacon, *Novum Organum*, I, 32, 83.
[4] Bacon, *Novum Organum*, I, 61, 101-102.

Para Bacon, el método científico de su tiempo es el silogismo, el cual tiene su presencia en la ciencia, al menos desde Aristóteles aunque su uso haya sido desigual. No usado por Aristóteles, ni en su *Física* ni en su *Metafísica*, tampoco tiene apenas presencia en Santo Tomás, y sí mucho espacio en Escoto y también en Ockham. Bacon ve dos defectos en el silogismo: "El silogismo no es aplicable a los principios de las ciencias, y se le aplica en vano a los axiomas medios, ya que está en gran desproporción con la sutilidad de la naturaleza; impone, es cierto, el asentimiento, pero no aprehende la realidad"[5]. El primer problema es que el silogismo no se adapta correctamente a la naturaleza, especialmente en las premisas medias, y deja de tener contacto con la realidad. Este defecto no se ciñe solo a las premisas medias, sino que se extiende a una falta de rigor en la obtención de los axiomas: "Pues la forma de investigar y descubrir entre los antiguos, yo mismo la reconozco y sus escritos la ostentan. Y esta no fue otra que la de partir al vuelo de unos pocos ejemplos y hechos particulares (añadiendo nociones comunes y, si acaso, alguna porción de opiniones recibidas que más hubieran gustado) a las conclusiones más generales o primeros principios de las ciencias, al hilo de cuya verdad, tomada por inconmovible y fija, extraían y probaban por medio de proposiciones intermedias, las conclusiones inferiores; con las cuales fabricaban su arte"[6]. Esto conlleva, como consecuencia primordial, un abismo entre la ciencia y el saber antiguo. Esta separación ocurre porque la naturaleza es muy sutil, y se requiere de una gran variedad de hechos para poder captarla por medio de los conceptos. Si los conceptos son pobres, se convierten en herramientas defectuosas para realizar sus propósitos.

Un segundo defecto de los silogismos es acerca de las nociones con las que se forman los silogismos: "El silogismo consta de proposiciones, las proposiciones de palabras y estas son símbolos de nociones. De modo que si las nociones mismas (que son la base de la realidad) son confusas y responden a una abstracción precipitada de los hechos, no puede haber solidez alguna en lo que se construye sobre ellas. Por tanto, la única esperanza está en la verdadera inducción"[7]. El silogismo tiene en su estructura nociones que están ligadas a través de las proposiciones o de las premisas. Si las nociones son equivocadas o confusas, como dice Bacon, todas las conclusiones que se puedan obtener van a arrastrar los defectos de las premisas. Bacon es muy crítico respecto a la capacidad conceptual de los antiguos, y en particular de Aristóteles: "El ejemplo más notable de la primera está en Aristóteles que echó a perder la filosofía natural con su dialéctica formando el mundo conforme a categorías, asignando al alma humana, la sustancia más noble, una naturaleza expresada por términos

[5] Bacon, *Novum Organum*, I, 13, 77.
[6] Bacon, *Novum Organum*, I, 125, 170.
[7] Bacon, *Novum Organum*, I, 14, 77-78.

de la segunda intención (...)"[8]. Bacon rechaza las categorías de Aristóteles y tantos otros conceptos usados en su tiempo que procedían de Platón o de Aristóteles: "Nuestras nociones generales, tanto lógicas como físicas, no tienen solidez alguna; las nociones de *sustancia, cualidad, acción, pasión*, y aun la de *esencia*, no son acertadas, y mucho menos las de *pesado, ligero, denso, tenue, húmedo, seco, generación, corrupción, atracción, repulsión, elemento, materia, forma*, y otras por el estilo; todas son fantásticas y están mal definidas"[9]. Es claro que todos los silogismos que se apoyen en estas nociones o los tengan como sustratos, van a dar por verdaderas conclusiones que probablemente sean falsas.

Este rechazo de Aristóteles es muy amplio. Otro texto en el que critica la lógica de Aristóteles: "Esto se ve con la mayor claridad en Aristóteles quien convirtió la filosofía natural en esclava absoluta de su lógica hasta el punto de hacer de ella una ciencia litigiosa y poco menos que inútil"[10]. Aquí Bacon apunta a la falsa relación de la lógica aristotélica con respecto a la filosofía natural: se ha invertido el orden. Aristóteles ha hecho depender la filosofía natural de su lógica cuando el método correcto es el contrario, construir una lógica que se adapte a la riqueza de la filosofía natural. Hay un texto de Bacon que pone de relieve cómo tiene que ser la relación entre la ciencia y la naturaleza: "Ciencia y poder humanos coinciden en una misma cosa, puesto que la ignorancia de la causa defrauda el efecto. A la naturaleza no se la vence si no es obedeciéndola y lo que en la observación es como causa, es como regla en la práctica"[11]. O este otro texto donde expresa una idea parecida:

> "Ahora bien, el imperio del hombre sobre las cosas, reside por entero en las artes y ciencias. Pues no se manda a la naturaleza sino obedeciéndola.
>
> (...); así también la contemplación misma de las cosas, sin superstición ni impostura, error ni confusión, es en sí misma más valiosa que todo el fruto de los descubrimientos"[12].

Ciertamente, se manda a la naturaleza a través de las ciencias, pero la naturaleza no se deja captar sino por aquel que la obedece. Y esta obediencia a la naturaleza es estar a su escucha; por ello añade que es necesario contemplar la realidad sin prejuicios ni ideas que oculten la naturaleza a nuestros ojos. Para Bacon, el silogismo es un medio que no respeta la dignidad de la realidad, y esta se venga ocultándose de la maraña de nociones confusas.

[8] Bacon, *Novum Organum*, I, 63, 103.
[9] Bacon, *Novum Organum*, I, 15, 78.
[10] Bacon, *Novum Organum*, I, 54, 96.
[11] Bacon, *Novum Organum*, I, 3, 74.
[12] Bacon, *Novum Organum*, I, 129, 175.

El rechazo de Aristóteles es más amplio y no se reduce a su lógica: "De ella volvió a hablar en su *Metafísica* bajo un nombre más pomposo y ciertamente más bien realista que nominalista"[13]. Aquí tenemos, además, un indicio de un posible posicionamiento de Bacon, más próximo al nominalismo que al realismo. Pero esta postura de Bacon no explica su antiaristotelismo porque Ockham, también considerado nominalista, lo ha sido pretendiendo ser una expresión fiel al pensamiento de Aristóteles. Bacon también critica al empirismo: "Pero la escuela *empírica* forja dogmas más deformados y monstruosos aún que la escuela *sofística* o racional, porque está fundada, no en la luz de nociones vulgares (la cual aunque tenue y superficial es en cierto modo universal y se refiere a muchas cosas), sino en la estrechez y oscuridad de unos pocos experimentos"[14]. Esta oposición al empirismo no la funda en un error conceptual, sino en su falta de rigor que les lleva a querer desarrollar la ciencia haciendo uso de nociones vulgares que, para Bacon, son sinónimas de confusas o superficiales.

Bacon también critica a los sistemas filosóficos anteriores: "Hay en fin, ídolos que han inmigrado en el espíritu de los hombres partiendo de diversos dogmas filosóficos y de malas reglas de demostración a los cuales llamo yo *ídolos del teatro*, porque creo que todos los sistemas filosóficos inventados y propagados hasta ahora son otras tantas comedias compuestas y representadas que contienen mundos ficticios y teatrales"[15]. Bacon está descontento con las ciencias de su tiempo, y achaca sus defectos a la filosofía que era heredera de los sistemas filosóficos previos. Probablemente, Bacon se opone enérgicamente contra Aristóteles, tanto por el prestigio que tenía todavía vigente en su época, como por ser el padre o responsable principal de la filosofía de su tiempo.

Hay otra crítica a la filosofía que luego ha tenido mucho eco: "Tampoco ha de omitirse este otro signo: el hecho de que en otro tiempo haya habido entre los filósofos tanto desacuerdo y aun diversidad de escuelas mismas, lo cual muestra con suficiencia que no estaba bien hecho el camino desde los sentidos hasta el entendimiento cuando un solo objeto de filosofía (esto es, la naturaleza de las cosas) se rompió y escindió en tantos y tan diversos errores"[16]. A Bacon le parece un escándalo que siendo la naturaleza una, haya habido, sin embargo, corrientes filosóficas tan diversas que se niegan unas a otras. Para Bacon, la naturaleza es la fuente del conocimiento y lo que permite desarrollar todas las ciencias:

> "Que nadie espere un gran progreso en las ciencias (especialmente en el práctico de ellas) en tanto que la filosofía natural no haya sido aplicada a las

[13] Bacon, *Novum Organum*, I, 63, 104.
[14] Bacon, *Novum Organum*, I, 64, 105.
[15] Bacon, *Novum Organum*, I, 44, 89.
[16] Bacon, *Novum Organum*, I, 76, 120.

ciencias particulares y las ciencias particulares no hayan sido reducidas a la filosofía natural, pues de aquí arranca el que la astronomía, la óptica, la música, muchísimas artes mecánicas y la misma medicina y –lo que más extrañará a algunos-, la misma filosofía moral política y las ciencias lógicas, no tengan casi y nada de profundidad sino que se deslizan nada más que por la superficie y variedad de las cosas; porque después de que estas ciencias particulares se dividieron y quedaron constituidas, no siguieron alimentándose más de la filosofía natural que hubiera de poder impartirles nuevas fuerzas y desarrollo sacados de las fuentes y de la verdadera contemplación de los movimientos, de los rayos, de los sonidos, de la contextura y configuración de los cuerpos, de los afectos y de las percepciones intelectuales. Por eso nada tiene de extraño que las ciencias no crezcan habiendo sido separadas de sus raíces"[17].

Al final del texto dice que no es de extrañar que las ciencias no progresen cuando han sido separadas de sus raíces que son la naturaleza. La naturaleza es la inspiración de todas las ciencias. Bacon liga el progreso moral y el político al desarrollo de la filosofía de la naturaleza. Aquí observo un giro con respecto a la consideración de las ciencias: en el pasado, la metafísica ocupaba el puesto central del cual dependían la física y la ética. Antes nadie pensaba que la ética o la política pudiesen depender de la física. Ahora en Bacon, la ciencia fundamental es la filosofía de la naturaleza de la que se nutren el resto de las ciencias[18].

1.1.2 La verdad y la utilidad

Bacon propone una nueva forma de enfocar la filosofía, y para ello ha tomado como referencia el arte mecánico:

> "En cambio, en las artes mecánicas, vemos acontece; lo contrario; pues éstas, como si fueran partícipes de un aire vital, crecen y se perfeccionan día a día, y aparecen la mayor parte de las veces rudas y como pesadas e informes en sus primeros autores, mas luego alcanzan nuevo vigor y cierta como adaptación, hasta el punto de que antes desmayen y cambien los deseos y anhelos de los hombres que llegar ellas a su cumbre y perfección; por el contrario, la filosofía y las ciencias intelectuales a modo de estatuas, son adoradas y celebradas, pero no avanzan; aún más, algunas veces es en su primer autor cuando están en su máximo vigor, y degeneran a continuación; (...)"[19].

Bacon está deslumbrado por el progreso de las artes mecánicas, el cual es un indicio de su vitalidad. Por el otro lado, la filosofía es una tortuga que apenas es capaz

[17] Bacon, *Novum Organum*, I, 80, 125.
[18] Bacon llega a redefinir la metafísica y la física con un sentido muy distinto al que les imprimió Aristóteles. Cfr. Bacon, *Novum Organum*, II, 9, 189-190.
[19] Bacon, *Novum Organum*, Instauratio Magna, 44-45.

de salir de la casilla de partida. El objetivo de Bacon es mostrar que hay un nuevo método que permite un desarrollo continuado de las ciencias, y no solo de las ciencias, sino también de la filosofía: "Pero es mi propósito no sólo mostrar y tender el camino sino también acometerlo. Así, pues, la tercera parte de la obra abarca: *los fenómenos del universo*. Esto es, la experiencia de todo género y la historia natural de índole tal que pueda servir de base para fundar la filosofía; (...)"[20]. Este nuevo fundamento, que es la naturaleza, viene acompañado por otro cambio de perspectivas: entra en juego, en la filosofía, la utilidad, de la cual, hasta ahora no había notado su presencia: "Ahora bien; estas dos reglas, una activa y otra contemplativa son una misma cosa: pues lo que es más útil en la práctica, es lo más verdadero en la ciencia" [21]. Bacon equipara la verdad con la utilidad. En Aristóteles, la actividad más importante es la teórica, la contemplación. En Bacon, la praxis tiene su puesto junto a la contemplación. No obstante, Bacon prioriza la verdad sobre la utilidad: "Así pues verdad y utilidad son aquí las cosas en sí mismas, y las obras en sí mismas han de estimarse más en cuanto que son prendas de la verdad que por sus conveniencias para la vida"[22]. Su mismo afán de adquirir la verdadera ciencia es un instinto más primario que la utilidad, la cual, por sus propios medios, apenas puede procurarse recursos. La verdadera ciencia es la que tiene el poder de sacar a la naturaleza los medios que necesitamos para nuestra vida. Por ello, verdad y utilidad están muy próximos: "Y ésta es: que no se puede avanzar en línea recta en una carrera cuando la misma meta no se ha colocado y fijado claramente. Ahora bien, la meta verdadera y legítima de las ciencias no es otra que la de dotar a la vida humana de nuevos intentos y recursos"[23]. La utilidad tiene un carácter trascendental de conversión con la verdad, aunque esta sea jerárquicamente superior a la utilidad.

En esta misma línea de la utilidad, vemos que Bacon tiene una gran consideración de los descubrimientos:

> "Asimismo es bueno observar el poder, la virtud y las consecuencias de los descubrimientos; los cuales en ninguna otra cosa se manifiestan más claramente que en aquellas tres cosas que eran desconocidas a los antiguos y cuyos orígenes, aunque recientes, son oscuros y sin gloria: a saber, el arte de imprimir, la pólvora y la aguja de marear. Pues ellas tres han cambiado la faz y estado del orbe de la Tierra: la primera en las letras, la segunda en la guerra, la tercera en la navegación; de donde se han seguido innumerables cambios; tanto que no hay, imperio,

[20] Bacon, *Novum Organum*, Instauratio Magna, 59.
[21] Bacon, *Novum Organum*, II, 4, 183.
[22] Bacon, *Novum Organum*, I, 124, 169.
[23] Bacon, *Novum Organum*, I, 81, 125.

secta ni astro que parezcan haber ejercido mayor poder e influencia sobre las cosas humanas que el que han ejercido estos inventos mecánicos"[24].

Para Bacon, lo que ha tenido más influencia en la historia de la humanidad son tres inventos: la imprenta, la pólvora y la brújula. Aunque Bacon tiene un interés cierto por el conocimiento de la ciencia y de la verdad, y de su contemplación, sin embargo, la señal de la verdadera ciencia viene dada, ahora, por su capacidad de transformar la realidad. Por eso, el método que Bacon ofrece no es meramente teórico: "Pues no se trata aquí sólo de una prosperidad contemplativa, sino verdaderamente de los bienes y fortuna humanos y de todo el poder de los hombres"[25]. La verdadera ciencia se puede ver y tocar en las ventajas que proporciona a la vida.

1.1.3 El nuevo método y la experimentación

En cuanto al método, en sí mismo, Bacon lo expone a partir de los defectos que ha visto en las antiguas ciencias: "Nuestro método es tan fácil de expresar como difícil de aplicar. Todo él consiste en fijar grados de certidumbre, en garantizar la percepción de los sentidos por medio de ciertas restricciones y comprobaciones, en rechazar, las más veces, la intervención del pensamiento que trata de seguir de cerca a los sentidos, y finalmente, en abrir y dejar expedito al pensamiento un camino nuevo y firme partiendo de las percepciones mismas de los sentidos"[26]. La ciencia tiene su comienzo en los sentidos y, por tanto, es necesario asegurar un correcto uso de estos sentidos. Bacon sabe que la filosofía antigua también reconocía el comienzo del conocimiento en los sentidos pero, sin embargo, no sabía hacer un uso adecuado de ellos. "Debe tenerse en cuenta que estoy tratando de las deficiencias de los sentidos y de sus remedios. Pues los engaños de los sentidos deben remitirse a las indagaciones particulares acerca de los sentidos y el objeto de los mismos: poniendo aparte aquel gran engaño de los sentidos, o sea aquel por el que éstos establecen las líneas de las cosas por analogía con el hombre y no por analogía con el universo, y que no puede corregirse sino por la razón y la filosofía universal"[27]. Bacon quiere corregir el uso de los sentidos. Estos han sido engañados, no por las cosas mismas, sino por el entendimiento, que ha tratado de asimilarlos a su propia estructura en vez de dejarse guiar por la propia naturaleza de donde partieron. Este engaño, aunque sea de los sentidos, no es sensible sino racional, y se requiere un método racional que deshaga el entuerto. El método que propone Bacon es una ayuda para los sentidos y para el propio intelecto que se haya perdido en medio de una selva de nociones confusas: "(...) pues yo no rebajo la autoridad de los sentidos sino que les asisto, no desprecio el intelecto sino que lo

[24] Bacon, *Novum Organum*, I, 129, 174.
[25] Bacon, *Novum Organum*, Instauratio Magna, 65.
[26] Bacon, *Novum Organum*, Prefacio, 68.
[27] Bacon, *Novum Organum*, II, 40, 291-292.

rijo"[28]. Bacon ve otra deficiencia en el uso de los sentidos: "Pero el máximo estorbo y desviación del entendimiento humano proviene de la torpeza, incompetencia y engaños de los sentidos en cuanto que las cosas que hieren a los sentidos tienen mayor preponderancia que las que no los hieren inmediatamente aunque éstas sean más importantes"[29]. Los sentidos no señalan la importancia de los hechos observados. Hay sensaciones que nos afectan más y a las que damos una mayor importancia, aunque realmente no la tengan, mientras que otras consideraciones quedan relegadas en un lugar secundario, aunque tengan mucho más interés. La razón debe guiar los sentidos a fijarse en lo realmente importante. En este sentido, los experimentos son una ayuda eficaz para orientar los sentidos en la búsqueda de la información valiosa.

Centrándonos todavía más en el método, hay un texto en el que Bacon compara su método con el de las ciencias antiguas:

> "No hay ni puede haber más que dos caminos para indagar y descubrir la verdad. El uno parte volando de los sentidos y de los hechos particulares a los axiomas más generales, y partiendo de estos principios y de lo que cree verdad inmutable en ellos, procede a la discusión y descubrimiento de los axiomas medios (y éste es el camino en uso). El otro hace salir los axiomas de los sentidos y de los hechos particulares elevándose continua y progresivamente para llegar, en último lugar, a los principios más generales; éste es el camino verdadero pero todavía no probado"[30].

El error de la ciencia antigua ha sido la falta de rigor en la inducción. Se han obtenido los axiomas más generales con precipitación y excesiva vaguedad, y luego han tratado de obtener los axiomas intermedios por deducción. El método verdadero no da el salto directo a los axiomas primeros, sino que va poco a poco, progresivamente, a través de una escalera que construye la mente, peldaño a peldaño, labrándolo del duro mármol de la naturaleza. Esta escalera es sólida, rigurosa, sin tramos huecos entre los peldaños en los que puedes desplomarte en el vacío. Bacon insiste en la necesidad del rigor en la ciencia: "Uno y otro camino tienen su punto de partida en los sentidos y en los hechos particulares y vienen a descansar en principios más generales: sin embargo, hay entre ellos una diferencia inmensa: mientras el uno toca apenas de pasada la experiencia y los hechos particulares, el otro se detiene sistemática y ordenadamente en ellos; aquél establece desde el principio ciertas generalidades, abstractas e inútiles, mientras que el otro se eleva gradualmente a aquello que realmente es más conocido en el orden de la naturaleza"[31]. Aquí aparece otro punto de especial relevancia: la experiencia a través de la cual nos habla la naturaleza. La inmensa

[28] Bacon, *Novum Organum*, I, 126, 170.
[29] Bacon, *Novum Organum*, I, 50, 93.
[30] Bacon, *Novum Organum*, I, 19, 79-80.
[31] Bacon, *Novum Organum*, I, 22, 80-81.

riqueza de la naturaleza exige una escucha metódica para evitar los innumerables vericuetos en los que nos podemos perder. Estos laberintos sin salida se construyen con las pobres nociones obtenidas de una experiencia superficial. Las nociones de la ciencia verdadera requieren de orden y de sistema. La introducción del orden y el método en la experiencia da lugar al experimento: "Pues los sentidos de por sí son cosa muy débil y sujeta a error, ni sirven de mucho los instrumentos destinados a complementar y aguzar los sentidos. Pero toda interpretación verdadera de naturaleza se realiza a base de observaciones y experimentos seguros y apropiados en los cuales los sentidos juzgan solamente del experimento y éste de la naturaleza y del objeto que se estudia"[32]. Los experimentos son experiencias inducidas de acuerdo a un diseño previo, en muchos casos, según una hipótesis que se quiere comprobar. Estos experimentos guían y mantienen los sentidos dentro del margen de una experiencia acotada que les impiden volar de manera caprichosa. Bacon tiene conciencia de su trascendencia para la ciencia y se siente pionero de su inclusión dentro de la nueva metodología de la ciencia: "Pero entretanto (como ya he dicho antes) no hay esperanza sino en una *re-generación* de las ciencias; esto es, haciéndolas surgir metódicamente desde la experiencia y reconstruyéndolas de nuevo: lo que nadie, según creo, afirmará que se haya dicho o pensado hasta ahora"[33].

La base experimental que introduce Bacon no es, sin embargo, para quedarse en el mero conocimiento de la experiencia. El propósito de Bacon es hallar los axiomas que rigen la naturaleza. "(...) mientras que un método bien establecido conduce en pista ininterrumpida por las selvas de la experiencia al terreno llano de los axiomas"[34]. El objetivo de realizar una experimentación adecuada es la de conocer los axiomas que descifran la naturaleza. La naturaleza parece selvática, pero hay herramientas, los axiomas, que permiten descifrar su orden. Estos axiomas, además, tienen la virtud de realimentar el conocimiento de una nueva realidad: "Pero es que mi método y procedimiento (como muchas veces lo he manifestado con claridad y lo repetiré con gusto) es éste: no extraer obras de obras y experimentos de experimentos (como los empíricos), sino de obras y experimentos extraer causas y axiomas y a su vez, de causas y axiomas extraer nuevas obras y experimentos (como hacen los legítimos intérpretes de la naturaleza)"[35]. Según Bacon, sus axiomas aportan consigo una ampliación de la realidad. Esta tesis ofrece sus dificultades ya que si los axiomas inducen nuevos experimentos, de estos nuevos experimentos surgirán nuevos axiomas y así sucesivamente, siendo imposible que se pueda llegar a unos axiomas últimos. Así aparece el riesgo de

[32] Bacon, *Novum Organum*, I, 50, 94.
[33] Bacon, *Novum Organum*, I, 97, 145.
[34] Bacon, *Novum Organum*, I, 82, 128.
[35] Bacon, *Novum Organum*, I, 117, 161.

la regresión al infinito que ya he denunciado anteriormente en los planteamientos reflexivos.

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: "Y por tanto si alguien cree que semejantes cosas no son de utilidad alguna, es lo mismo que si pensase que la luz no tiene utilidad alguna, porque no es una cosa sólida o material. Y en verdad ha de decirse que el conocimiento de las naturalezas simples, bien examinado y definido es como la luz: que da paso a todos los secretos del obrador de la naturaleza y tiene cierto poder con el que abarca y lleva tras sí legiones enteras y catervas de obras y descubre las fuentes de los más nobles axiomas; y sin embargo en sí misma no es de gran utilidad"[36]. 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. Vemos aquí, que Bacon les da a sus axiomas un papel similar al que Escoto le daba al ente: la capacidad de aclarar todas las nociones que están por debajo de ella[37]. 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. Otro texto en el que se aprecia esta importante propiedad de los axiomas:

> "Pues el mecánico, sin preocupación alguna por la investigación de la verdad, no levanta su mente ni tiende su mano a cosa alguna que no esté subordinada a su trabajo. Mas solamente habrá esperanzas bien fundadas de un progreso ulterior de las ciencias cuando se acepten y reúnan dentro de la Historia Natural muchos más experimentos que no son en sí de utilidad alguna y que se dirigen exclusivamente al descubrimiento de las causas y de los axiomas, a los cuales llamo yo *lucíferos* a diferencia de los *fructíferos*. Estos tales tienen en sí una virtud y condición admirable; a saber la de que nunca fallan ni se malogran. Pues siempre que se los emplee para esto, no para realizar algún trabajo particular, sino para revelar la causa natural de alguna cosa, dondequiera que caigan, responden a su propósito, ya que deciden la cuestión"[38].

Bacon nombra a sus axiomas lucíferos por su capacidad inagotable de resolver tantas dificultades como la naturaleza le pueda proponer. En concreto, siempre

[36] Bacon, *Novum Organum*, I, 121, 164.
[37] Ver el apartado 1.4 del capítulo 5 sobre la univocidad y el ente común.
[38] Bacon, *Novum Organum*, I, 99, 147.

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:

> "Se establece con razón que el *verdadero saber está en saber por las causas*. No impropiamente asimismo se fijan cuatro causas: material, formal, eficiente y final. De éstas la causa final está tan lejos de dar provecho a las ciencias que más bien las corrompe si no es en las acciones humanas. El descubrimiento de la causa formal se considera imposible. En cuanto a la causa eficiente y a la material (tal como se las busca y entiende, o sea remotas y sin el *proceso latente* hacia la forma), son algo descuidado y superficial y de ningún provecho para la ciencia verdadera y activa. Sin embargo, no echo en olvido que anteriormente he notado e intentado corregir el error de la mente humana en asignar a las formas la cuota principal la esencia. Pues aun dado que en la naturaleza no exista cosa alguna realmente fuera de cuerpos individuales que producen actos puros individuales según una ley, sin embargo, en la ciencia, esa misma ley y su investigación, descubrimiento y explicación, es la que sirve de base tanto para el conocimiento como para la práctica. Y a esta *ley* y a sus *cláusulas* las designo con el nombre de formas, sobre todo una vez que este vocablo ha prevalecido y se presenta corrientemente"[39].

Bacon acepta el conocimiento por causas pero, a renglón seguido, 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[40]. 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. Otro texto más 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"[41]. 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 quedará

[39] Bacon, *Novum Organum*, II, 2, 178-179.

[40] Recuérdese, que afirmé una tesis similar a propósito de Ockham (ver el apartado 2.2 del capítulo 5), en el que señalé que su mundo singular dejaba fuera la causa final. Entonces me parecía que el planteamiento de Ockham tenía cierta incompatibilidad con la teoría causal aristotélica. Esa incompatibilidad es semejante a la que ahora propone Bacon.

[41] Bacon, *Novum Organum*, II, 17, 218.

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 es algo puramente formal, descriptible[42]. 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.

1.1.5 La nueva actitud de la modernidad

En todo este apartado, he querido mostrar el cambio de actitud que tiene lugar en la modernidad. Bacon propone comenzar a filosofar de nuevo, sin ningún tipo de presupuestos, solo a partir de un método nuevo y fiable que asegure el conocimiento de la verdad. Pero, este comenzar de cero, es realmente una tarea muy difícil. De hecho, todo indica que Bacon es buen conocedor de la filosofía. ¿Hasta qué punto han influido todos sus conocimientos previos en su pensamiento? Ya he mostrado algún parecido con Escoto, y el propio Bacon sugiere cierta afinidad con el nominalismo. Desde los autores que he analizado, pienso que Bacon tiene una mayor semejanza con Ockham[43]. En Bacon, otro elemento clave de su metodología son los hechos[44]. "La investigación de las formas procede de la siguiente manera: sobre una naturaleza dada ha de hacerse primero una *presentación ante el entendimiento* de todos

[42] De ahí que Bacon equipare la ley con la forma aristotélica.

[43] Coincide con Ockham en hacer un análisis pormenorizado del calor para comprobar sus teorías. Ya vimos que Ockham utiliza el calor para tratar de fundamentar la ciencia, aunque también es usado, el ejemplo del calor, por Escoto e, incluso, por Santo Tomás.

[44] Aunque utilizamos la palabra castellana 'hecho' y es el término usado en las traducciones, sin embargo, Bacon no utiliza el término latino '*factum*' sino '*instantia*'. Esta palabra podría aportar alguna connotación jurídica, como si la experiencia fuera una prueba. Cfr. Bacon, *Novum Organum*, II, 11, 191, notas 201 y 202.

los hechos conocidos que concurren en esa naturaleza, si bien en materias las más semejantes. Y esta colección ha de hacerse históricamente sin teoría ninguna prematura ni grandes sutilezas"[45]. El planteamiento metodológico de Bacon es proposicional como el que usaba Ockham. El mundo singular de Ockham se transforma, en Bacon, en un mundo factual o de hechos. El método científico de Bacon se basa en conocer la naturaleza a través de una tupida red de hechos que adjetiva con el término de preferentes[46]. El conocimiento científico y, por tanto, verdadero del mundo, debe ser realizado a través de estos hechos. Además, en Bacon desaparece cualquier tipo de sustrato como sustancia y accidentes, que son sustituidas por leyes que gobiernan la naturaleza. Bacon no es consciente de la carga metafísica que hay en su propuesta, y al cortar con la filosofía pasada se queda sin ninguna capacidad conceptual para juzgar la verdad de sus propuestas[47]. Bacon, aunque critica a lo empiristas, sin embargo deja la verdad en manos de los resultados empíricos. La verdad es sometida al juez insobornable de la experimentación.

Bacon propone su filosofía bajo la influencia de una gran admiración por la mecánica[48]. Aristóteles, cuando desarrolla su filosofía, no parece que tuviera ninguna preocupación por la mecánica. Aristóteles, además de filósofo, era científico, por lo menos biólogo, pero no desarrolla su filosofía en función de la biología, aunque probablemente esta haya influido en aquella. Santo Tomás, Escoto y Ockham tampoco tuvieron un gran interés por la mecánica. A estos autores les preocupaba más la teología que la propia filosofía[49], pero no tratan de construir la filosofía desde los presupuestos de su fe. No me parece raro que se intente desarrollar la filosofía desde la mecánica ya que, al fin y al cabo, también ha habido una fuerte influencia de la matemática en la filosofía, al menos, en los pitagóricos y en el propio Platón y otros. Realmente, se puede hacer filosofía desde cualquier instancia y, también, desde la mecánica, pero pienso que, es desacertado, por lo parcial de su planteamiento. La mecánica ve la realidad desde un punto de vista muy particular. Ni la física ni la química, es toda la ciencia y, menos aún la mecánica que es una parte de la física. Si pensáramos la historia según los criterios de la física, probablemente nos quedase una historia excesivamente pobre. La filosofía es un saber que tiene una pretensión de más globalidad que la física y la historia. No creo que la mecánica pueda ofrecer un método válido

[45] Bacon, *Novum Organum*, II, 11, 191-192.
[46] Cfr. Bacon, *Novum Organum*, II, 21, 230.
[47] En esta obra, he hecho algunas críticas a los autores propuestos, de acuerdo a mis premisas, pero también desde sus propias propuestas o desde las de los otros autores.
[48] También tiene una gran estima por la alquimia. Ver Bacon, *Novum Organum*, II, 1, 177-178; 5, 183-184; 20, 229.
[49] Escoto y Ockham tienen claras inquietudes por la ciencia, y ya proponen la experiencia como modo adecuado de conocer.

para desarrollar la filosofía y, si lo intenta, corre el riesgo de plantear una filosofía muy parcial en la que reducirá la realidad a sus propias categorías.

Un último aspecto importante en Bacon y en la modernidad, es el cambio de percepción frente a la autoridad. Para Santo Tomás, Escoto, Ockham y, en general para el medievo, Aristóteles era una referencia obligatoria. Ya hemos visto que Bacon no tiene mucha simpatía por Aristóteles, y piensa que la relación con la verdad no debe estar mediada por otros pensadores: "(...): si los hombres tuvieran lista y a mano una historia exacta de la naturaleza y de la experiencia y se aplicaran a ella con todo cuidado, y se impusieran dos reglas: una, la de abandonar las opiniones y nociones recibidas; otra, la de refrenar por un tiempo su mente de las generalizaciones máximas y de las próximas a éstas: sucedería que con sola la fuerza propia y genuina de su mente y sin otro arte podrían venir a parar en mi forma de Interpretación. Pues la *Interpretación* es la obra natural y verdadera de la mente, (...)"[50]. No creo que debamos pensar que los filósofos medievales pusieron su pensamiento en manos de Aristóteles o de San Agustín. Estos autores aceptaban la superioridad de algunos maestros porque les convencían sus propuestas y argumentaciones, pero las cribaban, y los grandes pensadores tenían posturas divergentes frente a los maestros anteriores. No obstante, sí es cierto que la filosofía medieval es bastante quebrada y difícil de ser aprehendida[51]. Solo estaba al alcance de aquellos que disponían de muchos años por delante para digerir tanto conocimiento. En este contexto, el descubrimiento de un método, en principio sencillo, para conocer la filosofía, parece hacerla accesible a más hombres. Ciertamente, con Bacon, si efectivamente hay un método, la filosofía se pone al alcance de todo el mundo. Esto tiene un indudable carácter positivo, pero también tiene un riesgo, no pequeño, de tratar de desarrollar la filosofía al margen del enorme caudal de saber que se haya desarrollado anteriormente, y plantear propuestas que ya se han hecho, o repetir errores que ya se habían resuelto.

1.2 La generalización y la ciencia experimental

En Bacon, también observo una presencia de la generalización dentro de su pensamiento. Por ejemplo, tiene un afán de conocimiento de la totalidad: "Pues bien, con lo dicho entiendo yo todas ellas a la vez y así como la lógica vulgar; que rige por medio del silogismo, se extiende no sólo a las ciencias naturales, sino a todas las ciencias; así

[50] Bacon, *Novum Organum*, I, 130, 176.

[51] La filosofía medieval tiene su propia unidad y coherencia, pero su pensamiento está desarrollado, en muchos casos, en torno a objetivos teológicos. Cuando se pierde el interés teológico, como vemos que pasa en Bacon, este pensamiento filosófico se vuelve fragmentado y difícil de ser asimilado. Es un problema que surge al tratar de entender temas filosóficos al margen de las cuestiones en las que fueron planteadas.

el mío, que procede por inducción, lo abarca todo, pues yo compongo historia y tablas de invención tanto para la ira, el miedo, la vergüenza y semejantes, como para asuntos de cosas civiles: y no menos para los movimientos mentales de la memoria, de la composición, del juicio y demás, que para el calor y el frío, la luz, la vegetación y semejantes"[52]. En Bacon, está el matiz de que esta totalidad abarcante es metódica, es decir, está en el núcleo de la verdad. Hay otro texto en el que también se aprecia esta búsqueda de la comprensión de toda la realidad: "Mas si se hallase alguien que pudiese responder a las cuestiones sobre los hechos de la naturaleza, sería cosa de pocos años el descubrimiento de las causas y de las ciencias todas"[53]. Bacon tiene una fe sin límites en la ciencia que puede conocerlo todo, y llama la atención que el mundo pueda ser completamente desvelado en un breve espacio de tiempo. Desde mi perspectiva, esta totalidad de Bacon es una extrapolación exagerada del carácter totalizante de la generalización. La generalización busca una totalización, pero solo de abstractos, o de otros objetos generales, no de toda la realidad.

Con respecto al silogismo, hay un texto de Bacon que apoya el análisis que hice sobre la igualdad en Aristóteles[54]. "Igualmente el postulado matemático de que cosas iguales a una tercera son iguales entre sí es conforme con la ley del silogismo en lógica, que une aquellas cosas que convienen en un término medio"[55]. Bacon capta el paralelismo entre el silogismo y la regla matemática de la igualdad de un tercero con otros. El tema de la igualdad va teniendo cada vez más interés a medida que se van realizando experimentos con mediciones. "Ahora bien, las fuerzas y acciones de los cuerpos se circunscriben y miden, o por las distancias del espacio, o por los momentos del tiempo, o por concentración de cantidad, o por predominio de energía; y a menos que estas cuatro cosas hayan sido calculadas con precisión y cuidado, tendremos quizá ciencias hermosas en teoría, pero ineficaces en la práctica. Y estas cuatro clases de hechos que merecen referirse para este propósito las denomino con un solo nombre: *hechos matemáticos* y *hechos de medida*"[56]. Para entender el valor de la medición, expongo un texto donde Bacon propone un interesante experimento:

> "Así pues sobre esta cuestión, el *hecho crucial* podrá ser el siguiente. Tómese un reloj de esos que se mueven por medio de pesas de plomo, y otro de esos que se mueven por compresión de un muelle de acero; y compruébese que en realidad el uno no es más rápido ni más lento que el otro; póngase después el reloj aquel que se mueve por medio de pesas en lo más alto de un templo altísimo, manteniendo el otro abajo; y obsérvese cuidadosamente a ver si el reloj

[52] Bacon, *Novum Organum*, I, 127, 171.
[53] Bacon, *Novum Organum*, I, 112, 156.
[54] Ver el apartado 2.5.5 del capítulo 3 sobre la negación en la lógica.
[55] Bacon, *Novum Organum*, II, 27, 246.
[56] Bacon, *Novum Organum*, II, 44, 298.

colocado en alto se mueve más despacio de lo que solía, por haber disminuido la fuerza de las pesas. Hágase el mismo experimento en el fondo de una mina que penetre profundamente en la tierra, a ver si el reloj no se mueve más velozmente de lo que solía, por haberse aumentado la fuerza de las pesas. Pues si se encontrara que la fuerza de las pesas disminuía en lo alto y aumentaba en la mina, acéptese como causa del peso la atracción de la masa corpórea de la Tierra"[57].

Obsérvese que, el éxito del experimento que propone Bacon, depende de la precisión de los instrumentos de medida, en este caso, que sean capaces de reflejar una variación de la velocidad de un reloj con respecto a la atracción de la tierra. Se entiende que Bacon apueste por mejorar los instrumentos de medida ya que, hasta ese momento, se podían hacer medidas de tiempo, espacio, cantidad y temperatura, pero todas ellas con bastantes limitaciones.

Centrándonos ahora en la generalización, vemos que Bacon detecta esta operación con claridad: "Entre los hechos preferentes pondré en sexto lugar los *hechos conformes* o *análogos (Proportionatas)*, que denomino también a veces *paralelos* o *semejanzas físicas*. Y éstos son aquellos que presentan semejanzas y conexiones de las cosas, no en formas menores (como sucede en los hechos constitutivos) sino puramente en lo concreto. Por lo tanto vienen a ser como los escalones primeros y más bajos hacia la unidad de la naturaleza. No constituyen axioma alguno inmediatamente desde el principio sino que se reducen a indicar y señalar cierta conformidad entre los cuerpos"[58]. Bacon define los hechos conformes como aquellos en los que se encuentra cierta semejanza. Estos hechos están en el principio de la ciencia porque son como indicaciones de una cierta ley, que no tiene por qué darse. De hecho, Bacon parece hasta negativo hacia la generalización: "El espíritu humano, por su modo mismo de ser, tiende a suponer en las cosas un orden y uniformidad mayor que el que encuentra en ellas realmente; y mientras que la naturaleza presenta muchas cosas monádicas y llenas de disparidades, aquél forja para ellas cosas paralelas, correspondientes y relacionadas entre sí que no existen"[59]. Bacon nos avisa de nuestro afán de generalizar y ver regularidades donde no existen, que nos llevan a forjar falsas teorías. Por ello, nuevamente aparece la cuestión del rigor: "Pero de las ciencias no ha de esperarse cosa buena, hasta el momento en que, por una escala verdadera y por escalones continuos y no interrumpidos o faltos, se suba de los particulares a los axiomas menores y luego a los medios, unos más altos que otros, hasta llegar por fin a los más generales. Pues los axiomas ínfimos no discrepan mucho de la mera experiencia. En cambio, aquellos otros supremos y más generales (que hoy se tiene) son nocionales y abstractos

[57] Bacon, *Novum Organum*, II, 36, 269-270.
[58] Bacon, *Novum Organum*, II, 27, 242.
[59] Bacon, *Novum Organum*, I, 45, 89-90.

y no tienen nada de sólido"[60]. Bacon no se opone tanto a la generalización, como a generalizar sin cuidado, saltándose los objetos generales intermedios: el problema es pasar de los axiomas ínfimos, los más pegados a lo sensible, a los axiomas más generales, sin pasar por los axiomas intermedios, convirtiendo los axiomas más generales en nociones abstractas sin conexión con la realidad.

Hay un texto donde Bacon precisa más respecto a la obtención de los axiomas: "Pero en la constitución de los axiomas por medio de esta inducción se ha de hacer examen y prueba para ver si lo que se constituye en axioma se ha adaptado y hecho solamente a la medida de aquellos particulares de los cuales se extrae, o si es más largo y ancho. Y si fuera más largo o ancho, se ha de observar si esa amplitud y anchura suya queda confirmada por la indicación de nuevos particulares como por una especie de garantía; no sea que nos quedemos exclusivamente apegados a cosas ya conocidas o que abarcando flojamente, no apretemos más que sombras y formas abstractas y no cosas sólidas y concretadas en materia"[61]. La validez de los axiomas de Bacon está vinculada a la extensión de los casos particulares en dichos axiomas. Bacon está analizando el rigor de sus axiomas según la extensión, lo cual no deja de ser un criterio propio de las ideas generales.

En Bacon también encuentro textos en los cuales se hace un análisis de las sustancias, similar a lo que hemos denominado análisis al hablar de la pugna en Ockham[62]:

> "La primera mira el cuerpo como una compañía o conjugación de naturalezas simples: así en el oro se dan juntamente estas cosas: ser rojizo; ser pesado hasta punto tal; ser maleable o dúctil hasta tal límite; no ser volátil ni perder nada de su cantidad por el fuego; licuarse con tal grado de fluidez; disolverse y separarse por tales o cuales medios, y otras propiedades por el estilo que concurren en el oro. Así pues, este género de axioma deduce la cosa de las formas de las naturalezas simples. Pues aquel que conoce las formas y modos de superinducir amarillez, peso, ductilidad, fijeza, fluidez, solución y demás, y sus gradaciones y modos, mirará y cuidará de juntarlas en algún cuerpo de donde podrá seguir su transformación en oro. Y este género de operación pertenece a la primera clase de acción"[63].

Bacon piensa que las sustancias son colecciones de cualidades simples, de tal modo que, una vez descubiertas todas las cualidades simples de una determinada sustancia, en este caso el oro, la sustancia no ofrece más misterios, y se puede manipular y transformar a voluntad. Las cualidades simples o las notas, parecen implicar un

[60] Bacon, *Novum Organum*, I, 104, 149-150.
[61] Bacon, *Novum Organum*, I, 106, 152.
[62] Ver el apartado 2.4 del capítulo 5 sobre la pugna y la compensación.
[63] Bacon, *Novum Organum*, II, 5, 183-184.

conocimiento de la verdad de la sustancia. La sustancia puede ser compleja y tener aspectos ocultos, pero la nota aislada, si es simple, no puede engañar cuando está delante de la vista. En Bacon, esta simplicidad de las notas tiene un segundo interés, el de captar, si se puede usar este término, la esencia de algunas nociones que se resisten a ser definidas:

> "Por otra parte, nuestra noción de fuego es vulgar y no tiene consistencia alguna: pues está compuesta de la combinación de calor y resplandor que se da en un cuerpo; como en la llama común y en los cuerpos calentados al rojo.
>
> Apartado pues todo equívoco, voy a acercarme ya de una vez a las diferencias verdaderas, que limitan el movimiento y lo constituyen en la forma de calor.
>
> Así pues la *primera diferencia* es ésta: que el calor es un movimiento expansivo, por el cual el cuerpo tiende a dilatarse y a pasar a una esfera o dimensión mayor que la que había ocupado anteriormente. Esta *diferencia* se puede apreciar sobre todo en la llama; en la cual el humo o vapor espeso se dilata de un modo evidente y se abre en llama"[64].

Bacon compara una noción vulgar del fuego, como la que puede tener cualquier persona independientemente de sus conocimientos, que se obtiene con una generalización de las especies sensibles de calor y humo, con una noción depurada del calor, obtenida después de un largo análisis, y que no tiene nada de evidente. Bacon llama primera diferencia a esta definición del calor como movimiento expansivo. Aunque en su momento ya vimos que la diferencia se conoce con la abstracción[65], sin embargo, esta diferencia que propone Bacon es obtenida en el marco de la generalización. Esta nota, 'el movimiento expansivo' que caracteriza 'el calor' es el resultado de un análisis en el que se ha aislado la nota característica del calor. Cuando esta nota es el resultado final del análisis, Polo la llama nota única o mononota. "Cabe seguir sosteniendo que el análisis termina en una nota única, aunque esa nota única no sea la única de la posibilidad total"[66]. La mononota es el fruto de analizar la realidad para tratar de caracterizarla científicamente. La ventaja de la mononota es que permite ser estudiada en su aislamiento, sin confusión con otras notas. El problema es saber si esas notas únicas pueden definir la naturaleza de una realidad. ¿Se puede definir el fuego solamente con la expansión, al margen del calor y del brillo? Si nos fijamos en la realidad, las notas no se encuentran sueltas, sino que siempre están agrupadas en las sustancias. Desde el punto de vista aristotélico, la realidad física viene definida con cuatro causas. Es probable que Aristóteles no aceptase este carácter esencial de las notas únicas. Por mi parte, en los abstractos, las notas sensibles se encuentran agrupadas. La diferencia del abstracto se da respecto a todo el grupo de dichas notas, a las cuales apunta como

[64] Bacon, *Novum Organum*, II, 20, 224-225.
[65] Ver el apartado 1.3 del capítulo 3 sobre la existencia del no ser.
[66] Polo, *CTC III*, 3, 1, 123.

una unidad, en donde las notas están indiferenciadas unas con otras. En la generalización, al contrario, las notas obtenidas en la abstracción se separan y se aíslan, dando lugar a las notas que definen esos objetos generales. No debe entenderse que los objetos generales tengan que tener un contenido simple. Más que por la simplicidad, los objetos generales están mejor definidos por el aislamiento de sus notas. En los abstractos, las notas están conocidas como un todo en las cuales no se distinguen unas de otras. En los objetos generales, un determinado grupo de notas es separado del resto de notas del abstracto. Esta separación permite destacarlas de forma aislada. Nosotros no podemos controlar el análisis por el cual la imaginación elabora las imágenes, pero sí podemos comparar las imágenes resultantes, de tal modo que podemos juzgar el mayor o menor acierto a la hora de definir una realidad. Este es un papel que corresponde especialmente a la ciencia.

Me parece patente el uso de la generalización en la visión científica de Bacon, pero también quiero mostrar que, limitándonos a las ciencias experimentales, la generalización no es suficiente porque es necesario poner en juego otro tipo de recursos:

> "Entre los *hechos preferentes* pondré en decimooctavo lugar los *hechos del camino (Instantias Viae)*, a los que llamo también *hechos caminantes (Instantias Itinerantes)* y *hechos articulados (I. Articulatas)*. Estos son los que señalan los movimientos de la naturaleza en su progreso gradual. (...). Por ejemplo: si alguien estuviere haciendo una investigación sobre la vegetación de las plantas, debe ponerse a observar desde la siembra misma de la semilla y observar (lo que fácilmente puede hacerse sacando semilla de la tierra todos los días, semilla que ha estado metida en la tierra dos, tres, cuatro días y así adelante, y examinándola cuidadosamente) cómo y cuándo la semilla empieza a hincharse y dilatarse y como si dijéramos, a llenarse de espíritu; cómo empieza luego a romper la corteza y a echar fibras, elevándose al mismo tiempo un tanto hacia arriba, a menos que el terreno sea muy duro; cómo echa fibras, unas radicales hacia abajo, otras cauliculares hacia arriba, que a veces se deslizan lateralmente, si en esa dirección encuentran el terreno más abierto y fácil; y muchas cosas por el estilo"[67].

Bacon añade, dentro de su elenco de hechos para la investigación de la verdadera ciencia, la de aquellos hechos que dependen del tiempo. Ciertamente estos hechos son importantes para el conocimiento de la realidad, pero lo temporal no se deja captar por la generalización, que hasta el momento ha sido presentada como una operación atemporal: si generalizas animal, de perro y gato, el objeto general animal es tan válido en el pasado como en el presente y en el futuro. Ya hemos visto que la temporalidad física[68] no se capta en la vía general sino en la racional, en lo que denominamos la compensación conceptual y la judicial. La generalización tiene su papel en el

[67] Bacon, *Novum Organum*, II, 41, 292.

[68] Recordamos que hay una temporalidad sensible interna que se da en el nivel abstractivo.

desarrollo de la ciencia experimental, pero también tiene sus limitaciones que conviene poner de manifiesto.

Para terminar, voy a analizar una noción importante para la ciencia experimental, como es la masa, para ver estas limitaciones de la generalización. Tomemos una balanza, arena y trigo. Podemos añadir en cada plato de la balanza una cierta cantidad de arena y de trigo, tal que la balanza esté equilibrada. Si la densidad del trigo es distinta a la de la arena, tendremos distintos volúmenes en cada plato. "Ahora bien, la acumulación de la materia y sus proporciones se hacen manifiestas a los sentidos por medio del peso. Pues el peso responde a la cantidad de la materia en las partes de un cuerpo tangible: mientras que el espíritu y su cantidad de materia no se hace computable por el peso; pues más bien aligera que agrava el peso"[69]. Desde la balanza, la masa de un cuerpo viene dada por su peso. Bacon ve la masa a través del peso. Con la balanza equilibrada conocemos que tenemos la misma masa de arena y de trigo. ¿Qué es la masa? Un factor que da lugar a una fuerza. Parece que la masa debe ser algo muy real y, sin embargo, como noción científica, es un factor relacionado con la atracción que un cuerpo sufre respecto a la tierra. Así vemos, que la noción de masa no la obtenemos por generalización de casos individuales, sino en relación a otra noción que denominamos fuerza o atracción. Si no tenemos en cuenta la fuerza, la noción de la masa desaparece dejando paso a la cantidad.

Ahora nos podemos preguntar: ¿Cuánta masa tenemos de arena y de trigo? En el equilibrio de la balanza podemos contestar que tenemos la misma cantidad de arena que de trigo, pero no sabríamos decir ningún número en concreto. Es más, ni siquiera tiene ningún sentido preguntarse por el número de la masa. La masa solo es un factor que tiene relación con la atracción. Podríamos añadir que es un factor proporcional, a más masa más atracción, pero seguiríamos sin tener ningún número sobre la masa. Hace falta alguna consideración más: "Entre los *hechos preferentes* pondremos en vigesimotercer lugar los *hechos de cantidad*, a los que llamo también *dosis de la naturaleza* (vocablo éste que tomo de la medicina). Son aquellos que miden las fuerzas por la cantidad de los cuerpos y muestran en *cuanto* interviene la cantidad *del cuerpo* sobre el *modo de esas fuerzas*"[70]. Bacon se pregunta por el cuanto para indicar la numerabilidad de la cantidad. Pero, ¿de dónde procede el cuanto? El cuanto no es un número desde la cantidad. Para poder cuantificar la masa necesitamos las unidades, y para tener unidades necesitamos la balanza. La balanza permite crear las unidades porque la unidad es una referencia respecto a la masa que debe ocupar uno de los platos. Cuando yo creo, como unidad, una onza de un metal, o cualquier otra unidad, es cuando la masa de arena o de trigo empieza a ser numerable: podemos tener dos,

[69] Bacon, *Novum Organum*, II, 40, 287.
[70] Bacon, *Novum Organum*, II, 47, 308.

tres o diez onzas de arena o de trigo. Hacemos notar que la unidad debe ser algo físico, regular, que permita la comparación con otra cosa física. La numeración la realizamos a través de la igualdad, en este caso, expresada por el fiel de la balanza. De esta manera, me parece que se puede ver con más nitidez el proceso de numerar que, en Santo Tomás, con el accidente cantidad, lo señalaba pero con cierta ambigüedad. En la masa es muy neta la diferencia, en cuanto no es y sí es numerable, porque esa frontera viene dada por la unidad.

Todavía podemos preguntarnos si la masa es una noción general. A favor está que se trata de una noción atemporal y que parece incluir cierta indeterminación, como cierta relación con la cantidad. Es muy posible que se trate de una noción general, pero quiero señalar que la masa, como noción científica, se caracteriza por relacionar varias nociones sin las cuales no existiría. Si pensamos en la masa de la ley de la gravitación universal, la masa es un factor que, en relación a otra masa, da lugar a una fuerza que depende de la distancia. En Newton, la noción de masa depende de otra masa distinta, de la distancia y de la fuerza. En la balanza, la otra masa, la de la tierra estaba supuesta, y con ello la distancia entre las masas. Newton saca a la luz que la fuerza de la gravedad depende de dos masas y de la distancia entre ellas. Hemos visto que Bacon ya apunta en la dirección de Newton, en cuanto que la fuerza de atracción está causada por dos masas. Las nociones de las ciencias son, muy probablemente, nociones generales, pero tienen la particularidad de incluir otras nociones en su definición sin las cuales no existirían. Sin fuerza, no hay masa y, en Newton, sin distancia tampoco hay masa. En la ciencia, luego viene el problema de la numeración que se resuelve a través de la unidad que hace las veces de referencia. Luego, en la ciencia, además de encontrar nuevas relaciones entre nociones como la electricidad o el electromagnetismo, ha habido un gran desarrollo en las definiciones de las unidades y en los instrumentos de medida que han permitido obtener medidas cada vez más precisas, con las que se han podido rechazar conjeturas y demostrar nuevas teorías. Añadir, que la noción clave para la numeración, parece ser la fuerza. La fuerza admite comparaciones sensibles, la masa no, y tampoco la electricidad ni el magnetismo. Otra noción clave en la física es la energía, pero esta noción es dependiente de la fuerza y no medible de forma directa. Todo esto me hace pensar que la ciencia experimental comienza con Newton y con su definición más precisa de la fuerza como una noción numerable[71].

[71] La ley de la gravitación universal permite una numeración separada de la fuerza (Newton) y de la masa (Kg), cosa que no era posible con la balanza donde solo podemos medir el peso-fuerza.

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.

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:

> "Nada diré de la filosofía sino que al ver que ha sido cultivada por los más excelentes ingenios que han vivido desde hace siglos, y, sin embargo, nada hay en ella que no sea objeto de disputa y, por consiguiente, dudoso, no tenía yo la presunción de esperar acertar mejor que los demás; y considerando cuán diversas pueden ser las opiniones tocantes a una misma materia, sostenidas todas por gentes doctas, aun cuando no puede ser verdadera más que una sola, reputaba casi por falso todo lo que no fuera más que verosímil.
>
> Y en cuanto a las demás ciencias, ya que toman sus principios de la filosofía, pensaba yo que sobre tan endebles cimientos no podía haberse edificado nada sólido; (...)"[72].

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. El único refugio de Descartes era las matemáticas donde encontraba suficiente solidez, aunque estaba extrañado de su poca utilidad que no llegaba más allá de la mecánica: "Gustaba, sobre todo, de las matemáticas, por la certeza y evidencia que poseen sus razones; pero aún no advertía cuál era su verdadero uso, y pensando que sólo para las artes mecánicas servían, extrañábame que, siendo sus cimientos tan firmes y sólidos, no se hubiese construido sobre ellos nada más levantado"[73]. 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"[74]. Descartes siente dentro de sí un malestar que le empuja a desarrollar una tarea inmensa: la de encontrar un nuevo fundamento del saber:

[72] Descartes, R., *Discurso del método*, Gredos, Madrid 2011, 1, 105. En adelante, Descartes, *Discurso del método*.
[73] Descartes, *Discurso del método*, 1, 105.
[74] Descartes, *Discurso del método*, 1, 103.

"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"[75].

Este método de Descartes comienza con la duda de nuestros conocimientos, aun aquellos que nos parecen más fiables: "Todo lo que hasta ahora he recibido como lo más verdadero y seguro lo he aprendido de los sentidos, o por los sentidos: ahora bien, algunas veces he comprobado que esos sentidos eran engañadores, y es prudente no fiarse nunca por completo de quienes hemos sido alguna vez engañados"[76]. 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 mundo no hay nada cierto"[77]. 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"[78]. La certeza del 'yo soy' supera a la duda en cuanto que va indisolublemente ligada a la duda: "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"[79]. 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[80]. Esta conquista, por parte de Descartes, se ha realizado

[75] Descartes, *Discurso del método*, 1, 101-102.
[76] Descartes, R., *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Gredos, Madrid 2011, 1, 166. En adelante, Descartes, *Meditaciones metafísicas*.
[77] Descartes, *Meditaciones metafísicas*, 2, 170.
[78] Descartes, *Meditaciones metafísicas*, 2, 171.
[79] Descartes, *Meditaciones metafísicas*, 2, 171.
[80] Descartes cita la frase de Arquímedes de que le den un punto fijo y con ello movería la tierra. Cfr. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, 2, 170.

minuciosamente 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[81], pero sí encuentro 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"[82]. Descartes tenía una intención de alcanzar claridad y evidencia en el conocimiento, como la que se puede obtener en las matemáticas y, como ya hemos visto, estas 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:

> "Fue el primero no admitir como verdadera cosa alguna, como no supiese con evidencia que lo es; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y no comprender en mis juicios nada más que lo que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu, que no hubiese ninguna ocasión de ponerlo en duda.
>
> El segundo, dividir cada una de las dificultades que examinare en cuantas partes fuere posible y en cuantas requiriese su mejor solución.
>
> El tercero, conducir ordenadamente mis pensamientos, empezando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ir ascendiendo poco a poco, gradualmente, hasta el conocimiento de los más compuestos, e incluso suponiendo un orden entre los que no se preceden naturalmente.
>
> Y el último, hacer en todos unos recuentos tan integrales y unas revisiones tan generales, que llegase a estar seguro de no omitir nada"[83].

El segundo paso es la división propia de la generalización: realizar un análisis que diseccione la realidad hasta los elementos más pequeños posibles. Luego, en el tercer paso, volver desde lo más simple a lo complejo de forma gradual. Esta división y composición no es muy diferente a la que propone Escoto para convertir los objetos confusos en objetos claros[84].

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*:

[81] Como puede observarse en la tesis de Polo: *Evidencia y realidad en Descartes*.
[82] Descartes, *Discurso del método*, 1, 106.
[83] Descartes, *Discurso del método*, 2, 114.
[84] Polo conecta la claridad del análisis con la negación: "En suma, con el criterio analítico de claridad y distinción se llega a un objeto homogéneo o negativo". Polo, *CTC II*, 4, 4, 90.

"Porque, habiéndome acostumbrado en todas las demás cosas a distinguir entre la existencia y la esencia, me persuado con facilidad de que la existencia puede ser separada de la esencia de Dios, y que se puede así concebir a Dios como no siendo actualmente. Pero sin embargo, cuando pienso en ello con más atención, encuentro con evidencia que la existencia no puede separarse de la esencia de Dios, tanto como no puede separarse de la esencia del triángulo rectángulo la magnitud de sus tres ángulos que igualan a dos rectos, o bien, de la idea de una montaña la idea de un valle; de tal manera que no hay menos repugnancia en concebir un Dios (es decir, un ser soberanamente perfecto) al que le falte la existencia (es decir, al que le falte alguna perfección), que en concebir una montaña que no tenga valle"[85].

Descartes hace uso de la noción de esencia[86], 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 parecer, 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 lugar en el que se observa la generalización es en las diferentes clasificaciones con las que sistematiza su conocimiento de la realidad:

"Mas para que esto pueda hacerse convenientemente, se ha de notar en primer lugar que todas las cosas, en la medida en que pueden ser útiles a nuestro propósito, cuando no consideramos sus naturalezas aisladamente, sino que las comparamos entre sí, a fin de que puedan conocerse las unas por las otras, pueden ser clasificadas en absolutas y relativas.

Llamo absoluto a lo que contiene en sí la naturaleza pura y simple de que aquí es cuestión; por ejemplo, todo aquello que es considerado como independiente, causa, simple, universal, uno, igual, semejante, recto u otras cosas de esta índole; y a esto primero llamo lo más simple y lo más fácil, a fin de poderlo utilizar al resolver las cuestiones"[87].

Esta clasificación divide las cosas en absolutas y relativas, donde lo absoluto recoge la naturaleza, podríamos decir lo esencial de lo investigado. O esta otra clasificación: "Después se ha de llegar a las cosas mismas, que solamente deben ser

[85] Descartes, *Meditaciones metafísicas*, 5, 202.

[86] Hago notar que el uso del término esencia es escaso en Descartes, quien tiende a evitar la terminología escolástica.

[87] Descartes, R., *Reglas para la dirección de la mente*, Gredos, Madrid 2011, 6, 16-17. En adelante, Descartes, *Reglas*.

examinadas en cuanto están al alcance del entendimiento, y, en este sentido, las dividimos en naturalezas absolutamente simples y en naturalezas complejas o compuestas. Las naturalezas simples no pueden ser más que espirituales o corporales, o presentar a la vez ambos caracteres; y en cuanto a las compuestas, unas, las experimenta el entendimiento como tales antes de que sepa precisar algo de ellas, y otras, las compone él mismo"[88]. Esta clasificación tiene cierto parecido con la anterior, pero hay un progreso al incluir en las cosas simples las espirituales, y las espirituales y corporales. Aquí destaco que Descartes incluye dentro de las cosas simples a las espirituales y corporales que implican una cierta composición. También tenemos esta otra clasificación:

> "En nosotros sólo hay cuatro facultades que pueden servirnos para esto, a saber: el entendimiento, la imaginación, los sentidos y la memoria. Sólo el entendimiento es capaz de percibir la verdad, pero debe, sin embargo, ser ayudado por la imaginación, los sentidos y la memoria, a fin de no omitir tal vez alguno de los medios puestos a nuestro alcance. Por parte de las cosas basta con examinar estos tres aspectos: primero, aquello que se presenta espontáneamente; después, cómo una cosa es conocida por otra, y, finalmente, qué cosas pueden deducirse de cada otra. Esta enumeración me parece completa y que no omite nada de lo que puede alcanzar la capacidad humana"[89].

En este último texto Descartes añade la afirmación de que la clasificación es completa[90]. 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 propuse en Ockham, al plantear la pugna y la compensación[91].

En Descartes, por otra parte, veo que hay un conocimiento de la generalización, tal como lo he ido exponiendo en este trabajo. Primero, me parece claro el carácter totalizante de la generalización 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

[88] Descartes, *Reglas*, 8, 27.
[89] Descartes, *Reglas*, 12, 35.
[90] Descartes hace otras clasificaciones, algunas de las cuales saldrán más adelante.
[91] Ver el apartado 2.4 del capítulo 5.

certeza que he abarcado todos en la enumeración y los he distinguido todos unos de otros"[92], o este otro: "Pero pongamos el ejemplo más noble de todos. Si alguno se propone como problema examinar todas las verdades para cuyo conocimiento es bastante la razón (examen que deben hacer, a mi parecer, por lo menos una vez en la vida todos aquellos que desean seriamente llegar a la sabiduría), encontrará ciertamente, por las reglas que han sido dadas, que nada puede ser conocido antes que el entendimiento, siendo que el conocimiento de todas las cosas depende de él, y no a la viceversa; (...)"[93]. 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[94]. En el primer camino surge el carácter omniabarcante de la generalización.

Aparte del carácter totalizante, en Descartes también hay 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"[95]. Este texto viene 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[96]. Es cierto que Descartes tiende a transformar el 'pienso luego existo' en 'pienso-existo' que une directamente el ser al pensar[97], evitando la proposición. Pero, aparte de esto, en el texto se ve que Descartes conoce los objetos generales (que los denomina también 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*"[98]. En una nota que añade el traductor, puntualiza que el texto

[92] Descartes, *Reglas*, 7, 22.
[93] Descartes, *Reglas*, 8, 25.
[94] Cfr. Descartes, *Reglas*, 9, 28 y ss.
[95] Descartes, *Meditaciones metafísicas*, Carta a Claude Clerselier, 345.
[96] Cfr. Descartes, *Discurso del método*, 2, 113.
[97] Cfr. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, Respuesta a las 2ª objeciones, 257.
[98] Descartes, R., *Los Principios de la Filosofía*, Alianza Editorial, Barcelona 2002, 1, 59, 56. En adelante, Descartes, *Los Principios de la Filosofía*.

latino habla de *similia* donde traduce por 'relación'[99]. Es decir, Descartes también observa la semejanza en la base de los objetos generales. Es por todo esto, que me parece que Descartes advierte la generalización con bastante 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 en el intelecto. 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, como para poder investigar sobre los objetos de los actos de conocer. Luego desarrollaremos con más extensión la gnoseología de Descartes al margen del *cogito*.

2.2 La intuición y las ideas

Ahora veamos el marco gnoseológico de Descartes, sobre todo, en cuanto a las operaciones del conocimiento: "Pero para no caer desde ahora en el mismo error, vamos a enumerar aquí todos los actos de nuestro entendimiento por medio de los cuales podemos llegar al conocimiento de las cosas, sin temor alguno de errar; no admitamos más que dos, a saber: la *intuición* y la *deducción*"[100]. Descartes presenta solo dos actos de conocer: la intuición y la deducción. La intuición la define explícitamente:

> "Entiendo por intuición, no el testimonio fluctuante de los sentidos, ni el juicio falaz de una imaginación incoherente, sino una concepción del puro y atento espíritu, tan fácil y distinta, que no quede en absoluto duda alguna respecto de aquello que entendemos, o, lo que es lo mismo: una concepción no dudosa de la mente pura y atenta que nace de la sola luz de la razón, y que, por ser más simple, es más cierta que la misma deducción, la cual, sin embargo, tampoco puede ser mal hecha por el hombre, según notamos más arriba. Así, cada cual puede intuir con el espíritu, que existe, que piensa, que el triángulo está determinado por tres líneas solamente; la esfera, por una sola superficie y otras

[99] Descartes, *Los Principios de la Filosofía*, 1, 59, 56, nota 128.
[100] Descartes, *Reglas*, 3, 8.

cosas semejantes, que son mucho más numerosas de lo que creen muchos, porque desdeñan parar mientes en cosas tan fáciles"[101].

La intuición, ante todo, es un acto del entendimiento, distinto de los sentidos, en el cual no hay lugar para la duda y, por tanto, contenedor de total certeza. Descartes también la define como una luz que nace de la razón. En consecuencia, podemos decir que la intuición, en Descartes, es un acto del entendimiento que puede ser ejercitado una vez que se ha hallado el '*cogito, sum*'. No se trata de un acto natural del entendimiento como tal, sino solo en cuanto ha sido purificado y elevado por el '*cogito*'. La intuición debe ir acompañada por la evidencia que acompaña a todo conocimiento indudable. Otra característica de la intuición de Descartes es que se trata de un generador de ideas. La intuición nos provee de las ideas indudables. Es bastante claro que la intuición de Descartes difiere bastante de la intuición de Escoto y de Ockham. En Escoto, la intuición es el conocimiento sin mediación, sin especie, de lo existente. En Ockham, la intuición es el conocimiento de lo existente y de lo no existente. En Descartes, la intuición no tiene nada que ver con la existencia sino con la veracidad del pensamiento. Esto no puede extrañarnos porque el mismo Descartes nos avisa de esta dificultad: "Por lo demás, para que algunos no se extrañen del nuevo uso de la palabra *intuición* y de otras que en adelante me veré obligado a apartar del significado corriente (...)"[102]. La definición y la redefinición de los términos es un problema lingüístico de extraordinaria importancia para la filosofía, ya que los términos van adquiriendo diferentes sentidos a medida que los filósofos han desarrollado nuevos sistemas filosóficos, que dan a las palabras significados que difieren bastante de los dados por lo anteriores filósofos. Esto ha convertido a la filosofía en una ciencia de difícil acceso por parte de los profanos. En cualquier caso, Descartes no ha hablado solo de intuición, sino que, junto a ella, ha añadido la deducción:

> "De aquí puede surgir ya la duda de por qué además de la *intuición* hemos añadido aquí otro modo de conocer que tiene lugar por *deducción*; por lo cual entendemos todo aquello que se sigue necesariamente de otras cosas conocidas con certeza. Mas hube de proceder así porque muchas cosas se conocen con tal que sean deducidas de principios verdaderos y conocidos por un movimiento continuo y no interrumpido del pensamiento que tiene una intuición clara de cada cosa. No de otro modo conocemos que el último eslabón de una cadena está en conexión con el primero, aunque no podamos contemplar con un mismo golpe de vista todos los eslabones intermedios, de los que depende aquella conexión, con tal que los hayamos recorrido sucesivamente y nos acordemos que, desde el primero hasta el último, cada uno está unido a su inmediato"[103].

[101] Descartes, *Reglas*, 3, 9.
[102] Descartes, *Reglas*, 3, 9.
[103] Descartes, *Reglas*, 3, 9.

La deducción es el modo de razonamiento que sustituye al silogismo en la filosofía clásica. Desde mi teoría del conocimiento, me parece forzado calificarlo como una operación del conocimiento, aunque en Descartes, tal como él lo plantea, sí detecto que haya una aproximación: la deducción, en sentido más riguroso, es la visión, si fuera posible, en un solo acto de un conjunto de proposiciones que dan lugar a una conclusión[104]. La deducción permite la ampliación del conocimiento a partir de las intuiciones, que son el conocimiento seguro. Desde mi posición, los actos cognoscitivos no se ejercen desde los razonamientos, sino que los razonamientos se componen de conexiones lógicas nacidas en la generalización, o en otro tipo de conexión reflexiva.

Puedo decir, respecto de la intuición y la deducción que, como operaciones del conocimiento, no me parece que tengan mucho interés ni siquiera en la propia filosofía cartesiana. Descartes apenas utiliza el término 'intuición' y el hallazgo del '*cogito*' no lo entiende como una deducción como hemos visto anteriormente. Para mí, el interés está en mostrar el nuevo uso de la intuición que en Escoto y Ockham se encontraba dentro de una teoría del conocimiento, y ahora en Descartes es una operación intelectiva aislada que solo puede ser ejercida por aquellos que han realizado la experiencia del *cogito*.

Pero en Descartes, la teoría del conocimiento no se reduce a la intuición y a la deducción. También acepta las facultades clásicas: "Por lo que respecta al conocimiento, dos cosas tan sólo es necesario tener en cuenta: nosotros que conocemos y las cosas mismas que deben ser conocidas. En nosotros sólo hay cuatro facultades que pueden servirnos para esto, a saber: el entendimiento, la imaginación, los sentidos y la memoria. Sólo el entendimiento es capaz de percibir la verdad, pero debe, sin embargo, ser ayudado por la imaginación, los sentidos y la memoria, a fin de no omitir tal vez alguno de los medios puestos a nuestro alcance"[105]. Desde este texto, podríamos decir que Descartes es un aristotélico más: distingue las facultades sensibles y luego está el entendimiento que es una facultad superior, no material o espiritual. Además, por supuesto, habría que añadir ese acto especial que es la intuición, de la que Aristóteles no dijo nada.

Luego, aparte de la clasificación de las facultades, Descartes se esfuerza por hacer notar la diferencia del entendimiento respecto a las facultades sensibles:

[104] Descartes da un planteamiento parecido respecto a la memoria, necesaria en las deducciones que se requieren varios pasos. Descartes aconseja recorrer los pasos tantas veces hasta que podamos tenerlos todos en la memoria, como abarcados por un mismo acto. Cfr. Descartes, *Reglas*, 11, 33.

[105] Descartes, *Reglas*, 12, 35.

"Nos bastará con hacer notar solamente que todo aquello de lo que nos apercibimos por medio de nuestros sentidos se relaciona con la estrecha unión que mantiene el alma con el cuerpo, y, además, que nosotros conocemos por lo general mediante nuestros sentidos cuanto de los cuerpos exteriores puede perjudicar o favorecer esa unión; ahora bien, en modo alguno nos dan a conocer *cuál es su naturaleza* si no es por azar y accidentalmente. *Hecha tal reflexión*, abandonaremos sin dificultad *todos* los prejuicios que *solamente* están fundamentados en nuestros sentidos y sólo nos serviremos de nuestro entendimiento porque sólo *en él* radican naturalmente *las primeras nociones* o ideas que *son como las semillas de las verdades que somos capaces de conocer*"[106].

Los sentidos son unos elementos que se encuentran entre el alma y el cuerpo, o que los relacionan, y que tienen la función de favorecer dicha unión. Eso sí, los sentidos no son capaces de conocer la naturaleza de los cuerpos: ese es su límite. La naturaleza de las cosas solo es conocida por el entendimiento que es donde residen las ideas. Otro aspecto sobre los sentidos es su pasividad:

"Así, pues, se ha de pensar en primer lugar que todos los sentidos externos, en cuanto son partes del cuerpo, aunque los apliquemos a los objetos por medio de una acción, esto es, por un movimiento local, sin embargo, sienten propiamente sólo por pasión [pasividad], del mismo modo que la cera recibe del sello la figura. Y no se piense que esto se dice por metáfora, sino que se debe concebir absolutamente de la misma manera, que la figura externa del cuerpo que siente es realmente modificada por el objeto, como la que hay en la superficie de la cera es modificada por el sello. Y esto, no sólo debe admitirse cuando tocamos algún cuerpo como figurado, duro o áspero, etc., sino también cuando percibimos con el tacto el calor, el frío y cosas semejantes. Lo mismo en los otros sentidos, a saber: la primera parte opaca del ojo recibe así la figura que imprime en ella la luz diversamente coloreada; y la primera membrana de los oídos, de la nariz y de la lengua, impenetrable al objeto, recibe también una nueva figura del sonido, del olor y del sabor"[107].

Descartes quiere dejar claro la pasividad de los sentidos acudiendo a la figura de la cera y el sello. Los sentidos, todos, son como la cera que toman la forma que les imprime el sello de la realidad. Por otro lado, el entendimiento tiene un carácter más activo:

"En quinto lugar, se ha de pensar que aquella fuerza por la cual conocemos propiamente las cosas, es puramente espiritual y no menos distinta de todo el cuerpo, que la sangre lo es del hueso, o la mano lo es del ojo; y que es una sola, que ya recibe las figuras del sentido común con la imaginación, o bien se aplica

[106] Descartes, *Los Principios de la Filosofía*, 2, 3, 73.
[107] Descartes, *Reglas*, 12, 36.

a las que guarda la memoria, o forma otras nuevas que ocupan de tal modo la imaginación, que muchas veces no puede ya recibir al mismo tiempo las ideas que vienen del sentido común, o transmitirlas a la fuerza motriz según la simple organización del cuerpo. En todos estos casos esa fuerza cognoscitiva a veces es pasiva, a veces activa, unas veces imita al sello y otras a la cera; lo cual solamente se debe tomar aquí como una analogía, puesto que en las cosas corpóreas no se encuentra absolutamente nada semejante a esta fuerza. Y es una sola y misma fuerza que, si se aplica con la imaginación al sentido común, se dice que ve, que toca, etc.; si se aplica a la imaginación sola como revestida de diversas figuras, se dice que recuerda; si a la imaginación para formar nuevas figuras, se dice que imagina o concibe; si, finalmente, obra sola, se dice que entiende; cómo se realiza esta última operación lo expondré en su lugar correspondiente"[108].

Aquí, el entendimiento que puede ser activo y pasivo, Descartes lo describe muy bien trabado con los sentimientos de los que hace uso como fieles servidores. Aparte de esto, no acabo de entender a qué se pueda referir con el carácter pasivo del entendimiento. Si el entendimiento difiere de los sentidos, tendrá que tener algo propio que lo active. En otro texto, en sus *Meditaciones*, afirma el carácter más plenamente activo del entendimiento:

"Además, se encuentra en mí una cierta facultad pasiva de sentir, es decir, de recibir y de conocer las ideas de cosas sensibles; pero me sería inútil y no podría servirme para nada de ella, si no hubiera en mí, o en otro, otra facultad activa capaz de formar y producir esas ideas. Ahora bien, esta facultad activa no puede estar en mí en tanto que soy sólo una cosa que piensa, dado que no presupone mi pensamiento, y que, además, esas ideas me son a menudo representadas sin que yo contribuya para nada a ello, e incluso contra mi voluntad; debe por lo tanto estar necesariamente en alguna sustancia diferente de mí, en la cual esté contenida formal o eminentemente toda la realidad que se halla objetivamente en las ideas que son producidas por ella (como lo he señalado más arriba). Y esta sustancia, o es un cuerpo, es decir, una naturaleza corporal en la que se halla contenido formalmente y en efecto todo lo que está objetivamente y por representación en las ideas; o bien es Dios mismo, o alguna otra criatura más noble que el cuerpo, en la que se halle contenido aquello mismo de manera eminente"[109].

El entendimiento es activo respecto a las ideas que acompañan a los sentidos. Probablemente, Descartes quiere acentuar la actividad del entendimiento por su hallazgo del *cogito*. La idea del *cogito* es al margen de los sentidos, cuando se prescinde de ellos y es, por tanto, una idea pura, intelectual, sin mezcla de materialidad. La idea

[108] Descartes, *Reglas*, 12, 37-38.
[109] Descartes, *Meditaciones metafísicas*, 6, 211-212.

del *cogito* no se contamina con la pasividad de los sentidos. Sin embargo, Descartes añade que estas ideas no proceden de mí, sino de otra realidad probablemente superior, tal vez, Dios mismo. Descartes, en este texto, no propone el 'yo' como fuente de las ideas, sino otra entidad de la que dependemos. Es curioso que, tratándose de la sexta meditación, Descartes no haga una referencia más explícita de la dependencia de las ideas respecto de Dios, cuando la existencia de Dios ya había sido demostrada previamente.

En Descartes, por otro lado, el conocimiento no se vierte en los actos sino fundamentalmente en las ideas: "Pero contesto que en el vocablo *idea* hay aquí un equívoco: pues, o puede tomarse materialmente por una operación de mi entendimiento, y en este sentido no puede decirse que sea más perfecta que yo, o puede tomarse objetivamente por la cosa representada en esta operación, cosa que, aun cuando no se proponga existir fuera de mi pensamiento, puede, sin embargo, ser más perfecta que yo, en razón de su esencia. Pero en el curso de este tratado mostraré ampliamente cómo por sólo tener yo la idea de una idea más perfecta que yo, se sigue que esta cosa existe verdaderamente"[110]. Las ideas incluyen tanto los actos con los que se conocen como el contenido de las cosas conocidas. Los filósofos medievales solían distinguir entre los actos cognoscitivos de lo real fuera de la mente y lo conocido en la mente con su ser objetivo. Descartes los reúne a todos en un único tipo de realidad que es la realidad pensante. Por ello, Descartes define tres tipos de ideas: "Pero de esas ideas, me parece que unas nacieron conmigo, que otras son extrañas y vienen de fuera, y que las otras han sido hechas e inventadas por mí mismo"[111], ideas en las cuales se incluye todo lo pensado. En este sentido, es interesante lo que Descartes entiende por pensar: "Mediante la palabra pensar entiendo todo aquello que acontece en nosotros de tal forma que nos apercibimos inmediatamente de ello...; así pues, no sólo entender, querer, imaginar, sino también sentir es considerado aquí lo mismo que pensar"[112]. Desde mi punto de vista, la noción de pensar de Descartes es un objeto general que incluye el inteligir, el sentir y la volición. En esta generalización, los actos de conocer quedan suprimidos y el foco de atención se concentra en los contenidos, aunque en Descartes, más que en los contenidos, es en la veracidad de los contenidos.

He expuesto la gnoseología de Descartes porque su planteamiento es bastante opuesto al que propongo. Descartes no rechaza los actos de conocer, pero estos no juegan ningún papel en su sistema filosófico. De hecho, no parece muy compatible la pluralidad que introducen los diversos actos de conocer, como aquí propongo, con la noción de la cosa pensante totalmente homogénea. En Descartes se detiene la

[110] Descartes, R., *Meditaciones metafísicas*, Austral, Madrid 2007[42], Prólogo, 112.
[111] Descartes, *Meditaciones metafísicas*, 3, 180.
[112] Descartes, *Los Principios de la Filosofía*, 1, 9, 26.

investigación acerca de las operaciones con las que conocemos, y se cambia por el análisis de la veracidad de las ideas. Vimos que Ockham proponía dos operaciones: la abstracción y el juicio[113], donde definía el juicio como el asentimiento a la verdad de las proposiciones. En Ockham, la operación del juicio apenas estaba desarrollada comparada con la abstracción. En Descartes, al contrario, pone el acento en la verdad de los contenidos mientras que las operaciones no reciben nada de atención. Por ello, en Descartes lo principal son las ideas, sin el más mínimo interés por los actos con las que se piensan. Esto lleva a un cambio en el objeto de estudio de la teoría del conocimiento, de tratar de entender cómo conocemos que se hacía en la antigüedad, a intentar saber cómo estamos seguros de que conocemos la verdad. Para mí, el enfoque de Descartes no es acertado porque los actos de conocimiento llevan la certeza en su propio ejercicio. Si al generalizar animal desde perro y gato me pongo a analizar su veracidad, me planteo un problema que es ajeno al propio acto de generalizar. ¿Cabe ajustar la descripción del objeto general animal? Sí, algo que hacemos, principalmente, a través de la imaginación cuando ajustamos las notas sensibles que se corresponden con animal (viviente sensible), pero cualquier descripción como tal es verdadera y sirve para generalizar. Otra cuestión es, por ejemplo, para la biología que puede tener unos intereses muy precisos, pero la definición biológica de animal no convierte en falsas al resto de definiciones, sino, a lo más, inútiles para la biología. El método cartesiano generaliza las operaciones cognoscitivas en el pensar, olvidándose del acto de conocer, y esto le obliga a encontrar un criterio de veracidad que las operaciones ya incluyen cuando se ejercen.

2.3 Las mononotas

Otro aspecto que quiero investigar es el de las mononotas. Esta noción ya nos apareció en Bacon[114]. En Descartes, esta noción juega en su planteamiento con una mayor fuerza. En el *Discurso del método*, Descartes propone el modo de alcanzar el conocimiento verdadero en cualquier tema:

> "El segundo, dividir cada una de las dificultades que examinare en cuantas partes fuere posible y en cuantas requiriese su mejor solución.
>
> El tercero, conducir ordenadamente mis pensamientos, empezando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ir ascendiendo poco a poco, gradualmente, hasta el conocimiento de los más compuestos, e incluso suponiendo un orden entre los que no se preceden naturalmente"[115].

[113] Ver el apartado 2.1 del capítulo 5 sobre la intuición.
[114] Ver el apartado 1.3 de este mismo capítulo.
[115] Descartes, *Discurso del método*, 2, 114.

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 entendimiento, 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"[116]. El criterio para un análisis correcto es la claridad y la certeza que, para mí, 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:

> "Decimos, en tercer lugar, que aquellas naturalezas simples son todas conocidas por sí mismas y que nunca contienen falsedad alguna. Cosa que fácilmente se verá si distinguimos aquella facultad del entendimiento por la cual ve intuitivamente y conoce las cosas, de aquella otra por la cual juzga afirmando o negando; pues puede suceder que creamos ignorar cosas que, en realidad, conocemos, como si, aparte de lo que vemos por intuición o alcanzamos por el pensamiento, creemos que hay en ellas alguna otra cosa oculta para nosotros, y resulta falsa esta creencia nuestra. Por lo cual es evidente que nos engañamos cuando alguna vez juzgamos que una de esas naturalezas simples no es totalmente conocida por nosotros; porque si de ella llegamos a conocer algo por pequeño que sea -lo cual es necesario, puesto que se supone que juzgamos algo de la misma-, por esto mismo se ha de concluir que la conocemos toda entera; pues de otro modo no podría llamarse simple, sino compuesta de lo que en ella conocemos y de aquello que creemos ignorar"[117].

[116] Descartes, *Reglas*, 12, 39.
[117] Descartes, *Reglas*, 12, 41.

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: "Decimos, en cuarto lugar, que la conjunción de estas cosas simples entre sí es, o necesaria o contingente. Es necesaria cuando el concepto de una implica de un modo confuso a la otra, de suerte que no podamos concebir distintamente una de las dos, si juzgamos que están separadas una de otra; de esta manera está unida la figura a la extensión, el movimiento a la duración o al tiempo, etc., porque no es posible concebir ni la figura careciendo de toda extensión, ni el movimiento de toda duración"[118]. Cuando la unión de las cosas simples es necesaria, entonces su comprensión es confusa. Por ejemplo, no es posible entender la figura sin el espacio, pero 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; (...)"[119]. 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"[120]. 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 a la composición de otras cosas"[121]. 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"[122]. Según Descartes, todas las cosas tienen la misma naturaleza.

Descartes basa su optimismo de conocer la verdad en la capacidad de la mente para 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, el análisis es muy neto. Por ejemplo, investigando acerca de lo que es el cuerpo:

[118] Descartes, *Reglas*, 12, 41.
[119] Descartes, *Reglas*, 12, 42.
[120] Descartes, *Reglas*, 12, 44.
[121] Descartes, *Reglas*, 12, 45.
[122] Descartes, *Reglas*, 12, 45.

"En lo que respecta al cuerpo, no abrigaba duda alguna sobre su naturaleza; porque pensaba conocerla de manera muy distinta, y si hubiese querido explicarla según la nociones que tenía de ella, la hubiese descrito de esta manera. Por cuerpo entiendo todo lo que puede ser delimitado por alguna figura; lo que puede estar comprendido dentro de algún lugar y llenar un espacio de manera que todos los demás cuerpos estén excluidos de él; lo que puede ser sentido, ya sea por el tacto, ya por la vista o por el oído, o por el gusto, o por el olfato; lo que puede ser movido de muchas maneras, no por sí mismo, sino por alguna otra cosa extraña de la cual sea tocado y de la cual reciba la impresión. Porque si tuviera en sí el poder para moverse, sentir y pensar, no creía de ninguna manera que se le pudiesen atribuir estas ventajas a la naturaleza corporal; por el contrario, más bien me extrañaba de ver que semejantes facultades se encontrasen en ciertos cuerpos"[123].

Igualmente cuando trata de dilucidar lo que es el yo:

"Pero entonces ¿qué soy? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es decir, una cosa que duda, que concibe, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que también imagina, y que siente. No es en verdad poco si todas estas cosas pertenecen a mi naturaleza. Pero ¿por qué no le pertenecerían? ¿No soy acaso ese mismo que duda casi de todo, que sin embargo entiende y concibe ciertas cosas, que asegura y afirma que sólo esas son verdaderas, que niega todas las demás, que quiere y desea conocer otras, que no quiere ser engañado, que imagina muchas cosas, aun algunas veces a pesar mío, y que también siente muchas como por intermedio de los órganos del cuerpo? ¿Hay algo de todo eso que sea tan verdadero como es cierto que soy y que existo aun cuando durmiera siempre, y aun cuando aquel que me ha dado el ser empleara todas sus fuerzas para engañarme? ¿Acaso hay también alguno de esos atributos que pueda ser distinguido de mi pensamiento, o que se pueda decir que está separado de mí mismo? Porque de suyo es tan evidente que soy yo quien duda, quien entiende y quien desea, que ahí no hay necesidad de añadir nada para explicarlo. Y también tengo ciertamente el poder de imaginar; porque, aunque pueda suceder (como lo he supuesto antes) que las cosas que imagino no sean verdaderas, sin embargo este poder de imaginar no deja de estar realmente en mí, y hace parte de mi pensamiento. En fin, soy el mismo que siente, es decir, que recibe y conoce las cosas como por los órganos de los sentidos, puesto que en efecto veo la luz, oigo el ruido, percibo el calor. Pero se me dirá que esas apariencias son falsas y que estoy dormido. Sea; sin embargo, por lo menos es muy cierto que me parece que veo, que oigo y que me caliento; y esto es propiamente lo que en mí se llama sentir, y esto, tomado así precisamente, no es otra cosa que pensar.

[123] Descartes, *Meditaciones metafísicas*, 2, 172.

Por donde comienzo a conocer lo que soy con un poco más de luz y de distinción que antes"[124].

Son dos claros exponentes del análisis en Descartes, de los temas más centrales de su filosofía. 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, más objetos quedan definidos por esa generalización[125]. 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 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, y se consideran aisladas en los objetos generales. La diferencia entre las determinaciones primeras, las 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 la generalización. Esto que decimos es un tanto equívoco porque la generalización depende de la imaginación para su análisis, pero no se encuentran al mismo nivel, ni mezcladas como parece proponer Descartes.

[124] Descartes, *Meditaciones metafísicas*, 2, 173-174.

[125] La generalización sucesiva de la realidad tiende a caracterizarla de una manera homogénea y simple.

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. Encontramos una definición de sustancia en el siguiente texto:

> "Cuando concebimos la substancia, solamente concebimos una cosa que existe en forma tal que no tiene necesidad sino de sí misma para existir. *Puede haber oscuridad en relación con la explicación de esta afirmación: «no tiene necesidad sino de sí misma»*. Es así, pues, propiamente hablando, sólo Dios es tal y no hay cosa alguna creada que pueda existir un solo instante sin ser mantenida y conservada por su poder. Se tiene, por tanto, razón por parte de la Escuela al afirmar que el término 'substancia' no es «unívoco» respecto de Dios y de las creaturas, es decir, que no hay significación alguna de esta palabra que concibamos distintamente y que convenga a Dios y a las creaturas. Pero *puesto que entre las cosas creadas algunas son de tal naturaleza que no pueden existir sin algunas otras, las distinguimos de aquellas que sólo tienen necesidad del concurso ordinario de Dios, llamando a estas substancias y a aquellas cualidades o atributos de estas substancias*"[126].

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[127]. 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, observo que la definición de la sustancia de Dios es una generalización de la definición de las criaturas según un criterio de dependencia: algo es más sustancia cuanto menos dependencia tengas como realidad. A mí no me parece muy adecuado el uso del término 'sustancia' para Dios[128] 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:

[126] Descartes, *Los Principios de la Filosofía*, 1, 51, 52.
[127] Este comentario ya sugiere que esta definición de sustancia se hace dentro de un marco predicativo.
[128] Desde la teoría poliana, el término 'sustancia' no le conviene a Dios de ninguna de las maneras. Para Polo, el término sustancia solo se utiliza para realidades físicas.

"Así, pues, decimos primeramente que cada cosa debe ser considerada de diferente manera cuando hablamos de ella en orden a nuestro conocimiento y cuando hablamos en orden a su existencia real. En efecto, si consideramos, por ejemplo, algún cuerpo extenso y figurado, tendremos que confesar que él, en cuanto a su realidad, es uno y simple, pues en ese sentido no podría decirse compuesto de la naturaleza de cuerpo, de extensión y de figura, ya que estas partes no han existido jamás separadas unas de otras; pero respecto de nuestro entendimiento decimos que es algo compuesto de esas tres naturalezas, porque concebimos cada una separadamente antes de haber podido juzgar que se encontraban las tres reunidas en un solo y mismo objeto"[129].

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 de la realidad.

Dentro de las criaturas, Descartes encuentra tres tipos de sustancias:

"Y la principal distinción que observo entre todas las cosas *creadas*, es que unas son intelectuales, es decir, son *substancias* inteligentes, o bien *propiedades que* pertenecen a este género de substancias; las otras son corporales, es decir *son cuerpos* o *bien propiedades* que pertenecen al cuerpo. Así, el entendimiento, la voluntad, y todas los modos de conocer y de desear, pertenecen a la substancia que piensa; la magnitud o la extensión en longitud, anchura y profundidad, la figura, el movimiento, la situación de las partes y las disposición para ser divididas que poseen, así como otras propiedades semejantes, se refieren al *cuerpo*. Además de esto existen ciertas cosas que experimentamos en nosotros mismos y que no deben ser atribuidas sólo al *alma*, ni sólo al cuerpo, sino a la estrecha unión que existe entre ellos, tal como explicaré más adelante; (...)"[130].

Por una parte, están las sustancias pensantes que se caracterizan por inteligir, 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:

"Ahora bien, la noción que tenemos de la substancia creada se relaciona de igual forma con todas las substancias, es decir, tanto con las que son inmateriales como con las que son materiales o corporales, pues es preciso solamente para entender que son substancias que nos apercibamos de que pueden existir sin la ayuda de cosa alguna creada. Pero *cuando es cuestión de saber si alguna de estas*

[129] Descartes, *Reglas*, 12, 39.
[130] Descartes, *Los Principios de la Filosofía*, 1, 48, 50.

substancias existe verdaderamente, es decir, si en el presente está en el mundo, no basta con que sea una cosa que existe para que la conozcamos, pues *esto no nos descubre nada que excite algún conocimiento particular en nuestro pensamiento*. Es preciso, además de esto, que tenga algunos atributos que podamos observar; cualquier atributo basta para tal efecto, a causa de que una de nuestras nociones comunes es que la nada no puede tener atributo alguno, ni propiedades o cualidades. Por ello, cuando se conoce algún atributo, se tiene razón para concluir que lo es de alguna substancia y que esta substancia existe"[131].

Descartes, en este texto, vuelve a afirmar la necesidad de la independencia en el orden de la existencia para definir la sustancia, pero además añade que para conocer que una sustancia exista realmente es necesario observar algún atributo de dicha sustancia. Dice que basta un solo atributo para estar seguros de su existencia porque el resto va asociado a ese atributo. Sin embargo, estos atributos, para Descartes, no son todos equivalentes:

> "Aun cuando cualquier atributo baste para dar a conocer la substancia, sin embargo cada substancia posee uno que constituye su naturaleza y su esencia y del cual dependen todos los otros. A saber, la extensión tridimensional constituye la naturaleza de la substancia corporal; el pensamiento constituye la naturaleza de la substancia que piensa. Es así, pues todo lo que podemos atribuir al cuerpo, presupone la extensión y mantiene relación *de dependencia* de que es extenso; de igual modo, *todas las propiedades* que constatamos de la cosa que piensa, sólo son diversos modos de pensar. Así pues, no podríamos concebir, por ejemplo, figura alguna si no es de una cosa extensa, ni tampoco movimiento que no se dé en un espacio extenso. De igual modo, la imaginación, la sensibilidad y la voluntad dependen de tal modo de un ser que piensa, que sin él no podemos concebirlas. Pero, al contrario, podemos concebir la extensión sin figura o sin movimiento y la cosa que piensa sin imaginación o sin sensibilidad y así en otros casos"[132].

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. Aquí, de hecho, vemos cómo Descartes puede concebir la extensión sin la figura. El criterio de esencialidad de los atributos es el mismo que el de las sustancias, el criterio de independencia. En este texto, aparecen de nuevo los dos tipos de sustancias con sus atributos esenciales: por una parte, están los cuerpos materiales cuyo atributo esencial es la extensión tridimensional; por otro lado, está la

[131] Descartes, *Los Principios de la Filosofía*, 1, 52, 52-53.
[132] Descartes, *Los Principios de la Filosofía*, 1, 53, 53.

sustancia pensante cuyo atributo esencial es el pensamiento. Vemos que, en la distinción de las sustancias, salen 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.

> "Pero allí donde decís que «la idea de la sustancia no tiene realidad que no haya tomado en préstamo de las ideas de los accidentes bajo los cuales, o a la manera de los cuales, es concebida», hacéis ver claramente que no tenéis ninguna que sea distinta, porque la sustancia no puede nunca ser concebida a la manera de los accidentes, ni tomar de ellos su realidad; todo lo contrario, los accidentes son por lo común concebidos por los filósofos como sustancias, a saber, cuando los conciben como reales; porque no se les puede atribuir a los accidentes ninguna realidad (es decir, ninguna entidad más que modal), que no sea tomada en préstamo de la idea de la sustancia"[133].

Descartes elimina los accidentes y modifica la noción de sustancia como lo que no necesita de otra cosa para ser[134], 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. Esto lo corrijo 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.

[133] Descartes, *Meditaciones metafísicas*, Anexo, Respuestas del autor a las quintas objeciones, 396.

[134] Hay otra noción clásica de sustancia como lo que es físicamente separable más próxima a la definición de Descartes.

La noción de sustancia en Descartes se apoya en las mononotas. Las sustancias no son tales por los atributos esenciales[135], pero dichos atributos acompañan indefectiblemente a las sustancias. En este planteamiento de Descartes, observo un paralelismo con la noción de ente de Escoto, la cual permitía la inteligibilidad de la realidad por llegar al aspecto más simple de lo real[136]. Para Escoto, el conocimiento claro de la cosa real se basaba en conocer todos los caracteres esenciales que definen su naturaleza hasta llegar al ente que ilumina todos los caracteres inferiores. En Descartes, 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. Repito que en Descartes la extensión como atributo esencial no implica solo la generalización sino también la imaginación. La extensión es algo más propio 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, vuelvo a denunciar como incorrecto el uso de la generalización en un tema físico real como es la sustancia.

Descartes es consciente de 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'[137]. Luego dice que para el conocimiento de la sustancia real es necesario observar un atributo, cualquiera vale[138]. Aunque en Descartes, la sustancia sea una noción con intención de realidad[139], 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

[135] La causa de la independencia de la sustancia es el mismo Dios que puede crear sustancias independientes si, como es el caso, yo puedo conocerlas. Cfr. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, 6, 211.
[136] Ver el apartado 1.4 del capítulo 5 sobre la univocidad y el ente común.
[137] Cfr. Descartes, *Reglas*, 12, 39; texto de la nota 129.
[138] Ver Descartes, *Los Principios de la Filosofía*, 1, 52, 52-53 y 1, 53, 53; textos de las notas 131 y 132.
[139] Nuevamente, en el texto de la nota 129.

substancia extensa, con tal que separemos cuidadosamente todos los atributos del pensamiento de los atributos de la extensión"[140]. Estas dos sustancias son completamente independientes: la sustancia espiritual no necesita, para ser, nada de extensión y, por 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 sustancia mental. Descartes lo resuelve añadiendo una tercera sustancia mixta[141] 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 unas de las otras. La sustancia mixta emborrona el planteamiento diáfano de la división de lo espiritual y lo corporal. Recordemos que, el mismo Descartes, incluye dentro de lo pensante a lo conocido por los sentidos como un rasgo puramente mental[142]. 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 cómo 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:

> "No puedo, en efecto, admirar bastante que: un varón filósofo, que había establecido firmemente no deducir nada sino de principios evidentes por sí

[140] Descartes, *Los Principios de la Filosofía*, 1, 54, 53-54.

[141] "Decimos, en segundo lugar, que aquellas cosas que en relación a nuestro entendimiento se llaman simples, son o puramente espirituales o puramente materiales o mixtas. (...), se deben llamar mixtas las que indistintamente se atribuyen ya a las cosas corpóreas, ya a los espíritus, (...)". Descartes, *Reglas*, 12, 40.

[142] Ver Descartes, *Meditaciones metafísicas*, 2, 173-174; texto de la nota 124.

mismos, y no afirmar nada, a menos que lo percibiera clara y distintamente; y que había reprochado tantas veces a los escolásticos haber querido explicar las cosas oscuras por cualidades ocultas; haga suya una hipótesis más oculta que toda cualidad oculta. ¿Qué entiende, pregunto, por unión del alma y del cuerpo? ¿Qué concepto claro y distinto posee de un pensamiento estrechísimamente unido a cierta partícula de la cantidad? Querría realmente que explicara esta unión por su causa próxima. Pero él había concebido el alma tan distinta del cuerpo, que no podría señalar ninguna causa singular ni de esta unión ni de la misma alma, sino que le fue necesario acudir a la causa de todo el universo, esto es, a Dios. Querría, además, saber cuántos grados de movimiento puede atribuir el alma a esta glándula y con qué fuerza puede mantenerla suspendida"[143].

Espinosa 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 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[144]. Descartes se da cuenta de que nuestras sensaciones no dependen exclusivamente de nosotros sino, también, 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 dice:

"(...); pero, puesto que sentimos o, más bien, puesto que nuestros sentidos *frecuentemente* nos excitan a percibir clara y distintamente una materia extensa en longitud, anchura y profundidad, cuyas partes tienen formas distintas y están afectadas por movimientos diversos en razón de lo cual surgen las sensaciones que tenemos de los colores, los olores, del dolor, etc., si Dios presentara inmediatamente a nuestra alma en virtud de su misma acción la idea de esta materia extensa, o bien si solamente permitiese que fuera causada en nosotros por algo que no tuviese extensión, ni figura, ni movimiento, no podríamos encontrar razón alguna que nos impidiera creer que Dios *se complace* en engañarnos; puesto que concebimos esta materia como una cosa diferente de Dios y de nuestro pensamiento, nos parece que la idea que nosotros tenemos de ella *se forma en nosotros con ocasión* de los cuerpos exteriores a los que es enteramente semejante. Pero, puesto que Dios no nos engaña en modo alguno por cuanto ello repugna

[143] Espinosa, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Editorial Trotta, Madrid 2000, 5, Prólogo, [d], 245. En adelante, Espinosa, *Ética demostrada*.
[144] Cfr. Descartes, *Los Principios de la Filosofía*, 2, 1, 71-72.

a su naturaleza, tal y como ya se ha hecho notar, debemos concluir que existe una *substancia* extensa en longitud, latitud y profundidad, que existe *en el presente en el mundo* con todas las propiedades que manifiestamente conocemos que le pertenecen. Esta *substancia* extensa es lo que propiamente denominamos cuerpo o *la substancia de las cosas materiales*"[145].

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 *sum* 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. En el último texto, Descartes lo explica 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 para entender los sentidos como facultades que nos relacionan con nuestro entorno 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 tenía 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 caracterizar la sustancia con atributos inmiscibles, es decir, por definir las sustancias haciendo uso de 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 sobre 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,

[145] Descartes, *Los Principios de la Filosofía*, 2, 1, 71-72.

sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando"[146]. Lo importante de esta verdad necesaria es que se trata del primer principio de la filosofía. Esto es un planteamiento que nadie se había propuesto anteriormente, y ya he hecho notar la falta de unidad de la filosofía anterior[147] que se vierte en multitud de textos, los cuales, algunos ni siquiera tienen que ver con la filosofía. Pero Descartes ha encontrado un primer principio que luego va a 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 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.

2.6 El entendimiento y la voluntad

En Descartes, la inteligencia y la voluntad son presentadas en un planteamiento que va desde su indiferencia hasta su completa distinción: "Mediante la palabra pensar entiendo todo aquello que acontece en nosotros de tal forma que nos apercibimos inmediatamente de ello...; así pues, no sólo entender, querer, imaginar, sino también sentir es considerado aquí lo mismo que pensar"[148]. De primeras, para Descartes, tanto querer como entender son una misma cosa: pensar. Para mí, esta postura es generalizante, y la inteligencia y la voluntad se homogeneizan perdiendo sus diferencias. Descartes, no obstante, no identifica la inteligencia con la voluntad: "Todos los modos de pensar que observamos en nosotros, pueden ser referidos a dos formas generales: una consiste en percibir mediante el entendimiento y la otra en determinarse mediante la voluntad. De este modo, sentir, imaginar, concebir cosas puramente inteligibles, sólo son diferentes modos de percibir; desear, sentir aversión, afirmar, negar, dudar, son diferentes modos de querer"[149]. Dentro de un esquema clasificatorio, Descartes

[146] Descartes, *Discurso del método*, 4, 123-124.
[147] Ver la nota 51 de este capítulo.
[148] Descartes, *Los Principios de la Filosofía*, 1, 9, 26.
[149] Descartes, *Los Principios de la Filosofía*, 1, 32, 40-41.

distingue en el pensamiento dos formas generales: el entendimiento y la voluntad. Estas dos formas son modos. En Descartes, los modos son distinciones no sustanciales de la realidad, en este caso, de la realidad pensante. Vemos, entonces, que tanto el entendimiento como la voluntad son descritos con sus actos. Señalo que, para Descartes, la afirmación y la duda son operaciones de la voluntad. Sin embargo, la afirmación se corresponde con su concepción del juicio y, me parece que, efectivamente, el juicio en Descartes no es una operación cognoscitiva sino volitiva. Por otro lado, dado que la duda es un acto de la voluntad, observo que el *cogito* cartesiano también se puede expresar de forma equivalente en '*volo, sum*'. Si dudo de algo, en cualquier caso dudo (quiero), luego soy. En Descartes, el hallazgo del '*sum*' es equivalente, por parte del entendimiento y por parte de la voluntad. Esto es, en parte, razonable dado que para Descartes, tanto conocer como querer, al final, ambos son un único tipo de sustancia, la pensante.

En Descartes, la relación de la voluntad y del entendimiento no se limita exclusivamente a ser algo pensante, sino que también tiene otros matices:

> "Confieso que no podríamos juzgar si nuestro entendimiento no interviene, puesto que no existe apariencia de que nuestra voluntad se determine sobre algo que nuestro entendimiento no conoce en modo alguno. Pero como la voluntad es absolutamente necesaria para que demos nuestro consentimiento a lo que de alguna forma hemos conocido y, por otra parte, como no es necesario tener un conocimiento completo y perfecto para juzgar, se comprende que frecuentemente demos nuestro consentimiento a cosas de las que sólo hemos tenido un conocimiento muy confuso"[150].

En el juicio, la compenetración del entendimiento y de la voluntad se ajusta al modelo clásico, salvo que, en este caso, no aparece el bien ni la atracción, sino la afirmación o el consentimiento. Aquí la voluntad requiere la precedencia del entendimiento pero, Descartes, no postula siempre una perfecta correspondencia entre el entendimiento y la voluntad: "Pero entonces, ¿de dónde nacen mis errores? A saber, únicamente de que, al ser la voluntad mucho más amplia y más extensa que el entendimiento, no la contengo dentro de los mismos límites, sino que la extiendo también a las cosas que no entiendo; con respecto a las cuales, como ella es indiferente, se extravía muy fácilmente y escoge el mal por el bien, o lo falso por lo verdadero. Lo que hace que yo me engañe y peque"[151]. Para Descartes, la voluntad es más extensa que el entendimiento. Esto implica que el entendimiento no puede preceder siempre a la voluntad. Sin embargo, en esta propiedad de la voluntad, más que la diferencia con el entendimiento, tiene más interés la deriva que toma con respecto a la propia

[150] Descartes, *Los Principios de la Filosofía*, 1, 34, 41.
[151] Descartes, *Meditaciones metafísicas*, 4, 196.

voluntad: "De la misma manera, si examino la memoria o la imaginación, o algún otro poder, no encuentro ninguno que no sea en mí muy pequeño y limitado, y que en Dios no sea inmenso e infinito. Sólo hay la voluntad, que experimento que es en mí tan grande, que no concibo la idea de ninguna otra más amplia y más extensa: de manera que es ella principalmente la que me hace conocer que llevo la imagen y la semejanza de Dios"[152]. Nuevamente, tenemos un acceso a Dios, esta vez por la voluntad. Si la idea de la perfección en el entendimiento implica la existencia de Dios, la infinitud a la que se asoma la voluntad es un rasgo de la imagen de Dios. Pero Descartes no se queda solo en una mera imagen: "Y no debo imaginarme que no concibo el infinito mediante una verdadera idea, sino sólo mediante la negación de lo que es finito, de la misma manera que comprendo el reposo y las tinieblas mediante la negación del movimiento y de la luz: porque, por el contrario, veo con evidencia que se encuentra más realidad en la sustancia infinita que en la sustancia finita, y que, por lo tanto, de alguna manera tengo primeramente en mí la noción de lo infinito que de lo finito, es decir, de Dios que de mí mismo"[153]. Descartes, postulando esta vez un método, más bien, metafísico, invierte su propio método cognoscitivo: ahora la infinitud de Dios es lo primero en mi ser y en mi mente y, luego, en un segundo paso la percepción de mi finitud. Es interesante este enfoque de la infinitud del hombre aunque tenga alguna dificultad: para empezar, el entendimiento no goza de esta infinitud que es privilegio de la voluntad, lo cual implica una superioridad de la voluntad sobre el entendimiento. Pero, dando un paso más, esta infinitud de la voluntad se apoya en la mayor extensión de la voluntad con respecto al entendimiento con la que Descartes explica el error, es decir, la infinitud de la voluntad es al margen de la certeza de la verdad. Es llamativo que la infinitud de la voluntad proceda de un planteamiento opuesto al método cartesiano. Espinosa también descubrirá esta debilidad de Descartes. Proponemos un texto en el que critica abiertamente esta postura de Descartes:

> "[*h*] A la 1ª objeción digo que yo concedo que la voluntad se extiende más que el entendimiento, si por entendimiento entienden sólo las ideas claras y distintas; pero niego que la voluntad se extienda más que las percepciones o la facultad de concebir. Y no veo en absoluto por qué deba decirse infinita la facultad de querer, más bien que la facultad de sentir; pues, así como con la misma facultad de querer podemos afirmar infinitas cosas (pero una tras otra, ya que no podemos afirmar a la vez infinitas cosas), así también con la misma facultad de sentir podemos sentir o percibir infinitos cuerpos (a saber, uno tras otro)"[154].

[152] Descartes, *Meditaciones metafísicas*, 4, 195.
[153] Descartes, *Meditaciones metafísicas*, 3, 186.
[154] Espinosa, *Ética demostrada*, 2, 49, [h], 118.

En Descartes, por otro lado, también encuentro textos donde presenta la voluntad como una facultad orientada hacia el bien, más próxima a los planteamientos clásicos:

> "Y así una entera indiferencia en Dios es una prueba muy grande de su omnipotencia. Pero no es así en el caso del hombre, quien, al encontrar ya la naturaleza de la bondad y de la verdad establecida y determinada por Dios, y al ser su voluntad tal, que no se puede inclinar naturalmente sino hacia lo que es bueno, es obvio que abraza con tanta más voluntariedad, y por consiguiente con tanta más libertad, lo bueno y lo verdadero, cuanto con más evidencia los conoce; y que nunca es indiferente, sino cuando ignora lo que es mejor o lo más verdadero, o por lo menos cuando no le aparece tan claramente que no pueda dudar para nada de ello. Y así, la indiferencia que conviene a la libertad del hombre es muy diferente de la que conviene a la libertad de Dios"[155].

Descartes acepta la orientación de la voluntad hacia el bien en el hombre, así como la del entendimiento hacia la verdad, pero esta verdad y este bien están establecidos y determinados por Dios. De alguna manera, la verdad y el bien están ahí, y el hombre tiene que hacerse con ellos de un modo casi mecánico. Aquí, una vez más se pierde el carácter personal de las operaciones cognoscitivas y volitivas, aunque en Descartes, curiosamente, su '*cogito, sum*' sea muy próximo a un acto del entendimiento. Resaltamos el carácter estático del bien en Descartes, el cual, si está determinado por Dios, es igual para todos, frente al carácter dinámico de nuestro planteamiento, en el cual el bien para cada persona depende de actos que pueden tener infinidad de matices.

Otro aspecto interesante es la cuestión de la libertad. Descartes reconoce la libertad como una propiedad del hombre que enlaza directamente con la voluntad en cuanto atraído por el bien, pero propone un modelo muy diferente al que, hasta ahora, he presentado en esta investigación. Hay un texto en el que se extiende sobre la relación entre la voluntad y la libertad:

> "Porque, para que yo sea libre, no es necesario que sea indiferente para escoger uno u otro de dos contrarios; sino que, más bien, en cuanto más me incline hacia uno de ellos, ya sea porque conozca con evidencia que el bien y lo verdadero se encuentran en él, ya sea porque Dios disponga así lo interior de mi pensamiento, tanto más libremente lo escojo y lo abrazo. Y es cierto que la gracia divina y el conocimiento natural, muy lejos de disminuir mi libertad, más bien la aumentan y la fortifican. De manera que esa indiferencia que siento cuando no soy llevado hacia un lado más que hacia otro por el peso de alguna razón, es el grado más bajo de libertad, y hace más bien aparecer un defecto en el conocimiento que una perfección en la voluntad; porque si yo conociera siempre con

[155] Descartes, *Meditaciones metafísicas*, Respuestas a las 6ª objeciones, 6, 366-367.

claridad lo que es verdadero y lo que es bueno, nunca me fatigaría deliberando qué juicio y qué escogencia debería hacer; y sería así por completo libre, sin ser nunca indiferente"[156].

Descartes rechaza la noción de libertad de indiferencia de escoger entre dos contrarios. Esta postura se opone frontalmente al planteamiento de Escoto para quien la voluntad se define como una facultad capaz de opuestos[157]. Creo que, en esta concepción de la libertad se puede detectar una conexión con el '*cogito, sum*'. Para Descartes, el hallazgo del *sum* y su certeza o evidencia, ilumina la vida del propio hombre. Evidentemente esta luz tira del hombre desde su propio ser, y Descartes no puede aceptar que esta verdad se pueda oponer a la libertad. Me parece que este planteamiento de Descartes es correcto y hay que tenerlo en cuenta al considerar la libertad. Hasta ahora habíamos visto la libertad como un cierto distanciarse del bien; a más bien, más atracción y menos libertad: la libertad se opone al bien. Descartes nos recuerda que esta oposición no es del todo correcta. Esta sugerencia procede de conectar la libertad con el *sum*. Esto supone un enfoque de la libertad desde un punto de vista distinto al (enfoque) clásico y que, efectivamente, no se había tenido en cuenta[158]. Descartes, sin embargo, no incluye la atracción del bien por la voluntad en su planteamiento porque él solo la considera desde el punto de vista subjetivo. Por mi parte, como ya apunté con Escoto, pienso que la libertad procede del ser del hombre, pero también debe conectar con la voluntad y con el bien como atracción. Atendiendo a esta sugerencia de Descartes, me parece que el hábito volitivo que nos libera de la atracción del bien, abre el espacio de la interioridad a partir del cual se puede vivir de acuerdo a la verdad de la propia persona. Parecía que la separación a la atracción del bien, generaba esa indiferencia que era la base de nuestra libertad pero, con Descartes, vemos que lo importante de la separación respecto a la atracción del bien no es generar una indiferencia que no coaccione la libertad, sino abrir el espacio de la propia interioridad desde la cual se puede vivir la libertad en la propia verdad personal. Con Descartes, estoy de acuerdo que no se debe oponer ni el bien ni la verdad a la libertad porque, este bien y esta verdad, no coaccionan la libertad cuando son vividos desde la propia interioridad.

3. La generalización en Malebranche y Espinosa

Presento dos filósofos muy próximos a 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

[156] R. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, 4, 196.
[157] Ver el apartado 1.5 del capítulo 5.
[158] Al menos, yo no lo había apreciado.

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

3.1.1 La sustancia

La noción de sustancia en Malebranche tiene una clara filiación respecto a la sustancia cartesiana: "Ahora bien, todo lo que podemos concebir solo, sin pensar en algo más, como existiendo independientemente de otra cosa, o sin que la idea que tenemos de ello represente nada más, es sin duda un ser o una sustancia. Y todo lo que no podemos concebir solo, sin pensar en nada más, es un modo de ser o una modificación de sustancia"[159]. La sustancia, de nuevo como en Descartes, no pivota sobre los accidentes sino sobre su independencia. Malebranche, además, introduce, en relación a la sustancia, la noción de modo. Descartados los accidentes, la modalidad es la herramienta conceptual para hacerse con la variedad de la realidad: las figuras, movimiento, ideas, etc. Por otra parte, para Malebranche hay tres tipos de sustancias: "III. Sólo hay tres seres de los que tengamos algún conocimiento, y con los cuales podemos tener alguna relación: Dios, o el ser infinitamente perfecto, que es el principio o causa de todas las cosas; los espíritus, que conocemos exclusivamente por el sentimiento interior que tenemos de nuestra naturaleza; y los cuerpos, de cuya existencia estamos seguros por la revelación que tenemos de ellos"[160]. Malebranche sostiene, respecto a la clasificación de las sustancias, una postura parecida a la de Descartes. La realidad se divide en Dios, lo espiritual y lo material. El criterio para caracterizar lo material corporal es la extensión:

> "Por ejemplo, no podemos pensar en la redondez sin pensar en la extensión. La redondez no es, pues, un ser o una sustancia, sino un modo de ser. Pero sí podemos pensar en la extensión sin pensar nada en particular; por tanto, la extensión no es una manera de ser, sino que es ella misma un ser. Como la modificación de una sustancia no es más que la sustancia misma de tal o cual modo, es evidente que la idea de una modificación contiene necesariamente la idea de la sustancia de la cual es ella misma modificación. Y como una sustancia es un ser que subsiste por sí mismo, la idea de sustancia no encierra necesariamente la idea de otro ser. La única manera que tenemos de distinguir las

[159] Malebranche, N., *Conversaciones sobre la metafísica y la religión*, Ediciones Encuentro, Madrid 2006, 1, 33. En adelante, Malebranche, *Conversaciones sobre la metaf.*
[160] Malebranche, *Conversaciones sobre la metaf.*, 6, 126.

sustancias o los seres de las modificaciones o modos de ser, es por las diversas maneras que tenemos de percibir las cosas"[161].

Respecto al espíritu, Malebranche demuestra que es una realidad diversa a la extensa porque no es medible:

> "Las modificaciones de la extensión consisten tan sólo en relaciones de distancia. Pero es evidente que mi placer, mi deseo y todos mis pensamientos no son relaciones de distancia. Pues todas las relaciones de distancia pueden compararse, medirse, determinarse exactamente por los principios de la Geometría; pero no podemos ni comparar ni medir de esa forma las percepciones y sentimientos. En consecuencia, mi alma no es material. No es la modificación de mi cuerpo. Es una sustancia que piensa, y que no presenta ninguna semejanza con la sustancia extensa de la que se compone mi cuerpo"[162].

Estas dos sustancias, extensión y pensamiento, son totalmente diferentes, hasta tal punto que se encuentran completamente incomunicadas entre sí:

> "XI. No hay relación necesaria alguna entre las dos sustancias de las que estamos compuestos. Las modalidades del cuerpo no pueden por su propia eficacia cambiar las de nuestro espíritu. Sin embargo, a las modalidades de cierta parte del cerebro, que no precisaré, siempre les siguen modalidades o sentimientos del alma, y ello a consecuencia únicamente de las leyes siempre eficaces de la unión de las dos sustancias. Es decir, hablando con claridad, a consecuencia de las voluntades constantes y siempre eficaces del autor de nuestro ser. No hay relación de causalidad de un cuerpo a un espíritu. ¡Qué digo! Tampoco hay ninguna de un espíritu a un cuerpo. Más aún: no hay ninguna de un cuerpo a otro, ni de un espíritu a otro. En una palabra, ninguna criatura puede actuar sobre otra por una eficacia suya. (...) Así, está claro que en la unión del alma y el cuerpo no hay otro nexo que la eficacia de los decretos divinos: decretos inmutables, y eficacia que nunca se ve privada de su efecto"[163].

Malebranche da un paso más respecto a la incomunicación de las sustancias porque niega cualquier tipo de eficiencia entre las sustancias finitas. Toda eficacia proviene de Dios, hasta el punto de calificar como paganos[164] a aquellos que acepten la

[161] Malebranche, *Conversaciones sobre la metaf.*, 1, 34.
[162] Malebranche, *Conversaciones sobre la metaf.*, 1, 34.
[163] Malebranche, *Conversaciones sobre la metaf.*, 4, 91-92.
[164] "Es patente que Él aprueba el honor que se rinde a sus criaturas, puesto que les ha comunicado su poder y todo poder merece honor. Pero como el honor debe ser proporcionado al poder y como el poder del Sol y de los otros objetos sensibles es tal que recibimos de ellos toda clase de bienes, es justo que los honremos con todas nuestras fuerzas y que les consagremos, después de a Dios, todo lo que somos. Es así como razonamos naturalmente cuando seguimos el prejuicio de la eficacia de las causas segundas. Y es probablemente de esta manera como razonaron los primeros idólatras". Malebranche, N., *Acerca de la investigación de la*

eficiencia de los cuerpos o de los espíritus a costa de arrebatársela a Dios. Esta incomunicación de las sustancias finitas da lugar al ocasionalismo radical de Malebranche: Dios toma ocasión de los cuerpos y de los espíritus para producir los efectos que normalmente constatamos. Este ocasionalismo, no obstante, es necesario según leyes inmutables. Malebranche no niega que si vemos un gato, tengamos la idea de gato en nuestro espíritu. Lo que modifica es su origen: la idea de gato la pone Dios en nuestra alma con ocasión de nuestro sentimiento del gato material.

El ocasionalismo supone una íntima conexión entre las sustancias finitas y Dios. Las sustancias finitas no dependen unas de otras, sino que su dependencia es exclusivamente en relación con Dios:

> "VI. *Teodoro*: ¡Cuántos prejuicios y oscuridad hay en tu comparación! El alma no está en el cuerpo, ni el cuerpo en el alma, aunque sus modalidades sean recíprocas conforme a las leyes generales de su unión. Pero uno y otro están en Dios, que es la causa verdadera de la reciprocidad de sus modalidades. Los espíritus, Aristeo, están en la Razón divina, y los cuerpos en su inmensidad: pero no pueden estar unos en otros. Pues el espíritu y el cuerpo no tienen entre ellos ninguna relación esencial. Sólo con Dios tienen una relación necesaria. El espíritu puede pensar sin el cuerpo, pero puede conocer únicamente en la Razón divina. El cuerpo puede ser extenso sin el espíritu, pero puede serlo únicamente en la inmensidad de Dios"[165].

Malebranche explica la interacción de cuerpos y espíritus de acuerdo a unas leyes y, además, propone que nuestro conocimiento solo tiene lugar en Dios, en lo que él llama la Razón divina, mientras, por otro lado, la extensión tiene lugar en la inmensidad de Dios. La extensión tiene una conexión casi física con Dios. Con respecto al origen de nuestro conocimiento:

> "Cuando descubre alguna verdad o ve las cosas tal como son en sí mismas, las ve en las ideas de Dios, es decir, por la visión clara y distinta de lo que las representa. Pues, como ya he dicho, el espíritu del hombre no contiene en sí mismo las perfecciones o las ideas de todos los seres que es capaz de ver: no es el ser universal. Así, no ve en sí mismo las cosas que son distintas de él. No es consultándose a sí mismo como se instruye y se esclarece, pues no es para sí mismo su perfección y su luz; tiene necesidad de esa luz inmensa de la verdad eterna para que lo esclarezca. Así, cuando el espíritu conoce la verdad está unido a Dios, de alguna manera conoce y posee a Dios"[166].

verdad, Ediciones Sígueme, Salamanca 2009, Aclaración 15, 851. En adelante, Malebranche, *Acerca de la invest. de la verdad*.

[165] Malebranche, *Conversaciones sobre la metaf.*, 8, 170.

[166] Malebranche, *Acerca de la invest. de la verdad*, V, 5, 482.

El hombre conoce a través de la luz de Dios. O, mejor dicho, el conocimiento verdadero de las ideas claras y distintas es gracias a la luz divina porque lo sensible también produce ideas, pero en este caso, ideas confusas[167]. Por otro lado, para el conocimiento de la extensión propone una idea que procede del mismo Dios:

> "III. La extensión inteligible infinita sólo es el arquetipo de una infinidad de mundos posibles parecidos al nuestro. Mediante ella veo únicamente tales o cuales seres, seres materiales. Cuando pienso en esa extensión, veo la sustancia divina en tanto que representativa de los cuerpos, y participable por ellos. Cuidado: cuando pienso en el ser, y no en tales o cuales seres. Cuando pienso en el infinito, y no en tal o cual infinito, es cierto en primer lugar que no veo una realidad tan extensa en las modificaciones de mi espíritu. Puesto que si no puedo encontrar en éstas suficiente realidad como para representarme el infinito en extensión, con mayor razón tampoco encontraré la suficiente como para representarme el infinito en todos los modos posibles"[168].

Este texto, claramente platónico, dice que tenemos una idea de la extensión, procedente de Dios mismo, que nos permite ver la infinitud de la extensión. Malebranche nos avisa que esta idea manifiesta directamente a Dios, siempre y cuando, no lo identifiquemos con los seres particulares que conocemos por los sentidos. Malebranche rechaza que Dios sea extensión, pero Dios posee la idea infinita de extensión en la que acoge la extensión real. Esa idea de extensión es el modelo para la creación de la extensión real.

La presencia de estas ideas infinitas en la mente es, para Malebranche, la demostración de la existencia de Dios:

> "Se puede ver un círculo, una casa y un sol sin que los haya. Porque todo lo finito puede verse en lo infinito que comprende las ideas inteligibles, pero lo infinito no puede verse más que en sí mismo. Nada finito puede representar el infinito. Si pensamos en Dios, tiene que existir, pero un determinado ser, aunque se conozca, puede no existir. Podemos ver la esencia de un ser sin su existencia, su idea sin él. Pero no podemos ver la esencia del infinito sin su existencia, la idea del Ser sin el ser. Pues el Ser no tiene idea que lo represente. No tiene arquetipo que contenga toda la realidad inteligible. Es arquetipo de sí mismo, y engloba el arquetipo de todos los seres.
>
> Ves, por consiguiente, que la proposición *Hay un Dios* es por sí misma la más clara de todas las proposiciones que afirman la existencia de algo, y que es

[167] Esto se puede ver los primeros libros de Malebranche, *Acerca de la invest. de la verdad*, I-II, y en *Conversaciones sobre la metaf.*, 4-5, 83-120.
[168] Malebranche, *Conversaciones sobre la metaf.*, 2, 50.

incluso tan cierta como la de *Pienso, luego existo*. Ves además qué es Dios, puesto que Dios o el ser o el infinito no son sino una misma cosa"[169].

La demostración de Dios se basa en la irrepresentabilidad del infinito que solo puede ser conocido en sí mismo. Si tenemos la idea de infinito es porque ese infinito ya está previamente en nosotros. Malebranche afirma la finitud del hombre, entonces ¿cómo cabe que tenga una idea del infinito? La solución está en que esta capacidad nuestra del infinito es fruto de una donación del mismo Dios[170]. Para Malebranche, esta donación es necesaria ya que la idea de infinito conlleva su propia realidad, que es un exceso (de realidad) para cualquier criatura finita. Malebranche tiene una concepción muy compacta de la realidad. ¿Toda la realidad es Dios? No, pero toda la realidad que no es Dios, sin embargo, le es muy próxima porque los rasgos de infinitud de las sustancias proceden directamente de Dios, o las sustancias son infinitas en cuanto que participan de la infinitud de Dios.

Terminamos viendo como articula Malebranche la realidad material. Ya he dicho que, para Malebranche, la sustancia es una, indivisible y se pluraliza a través de los modos: en lo material, la realidad de los cuerpos no es sustancial sino modal, diferentes aspectos que puede tomar la misma extensión. Esto le lleva a plantear una peculiar manera de la unidad de los cuerpos:

> "Los cuerpos están unidos en un conjunto de tres maneras: por la *continuidad*, por la *contigüidad* y por una tercera manera que no tiene un nombre particular y a la que me referiré con el término general de *unión*.
>
> Por *continuidad* o por causa de la continuidad entiendo ese no sé qué que intento descubrir, que hace que las partes de un cuerpo se sujeten tan fuertemente las unas a las otras que haya que hacer fuerza para separarlas y por la cual se las considera como formando juntas un todo.
>
> Por *contigüidad* entiendo ese no sé qué que me hace juzgar de ordinario que dos cuerpos se tocan inmediatamente y que no hay nada entre ellos, pero a los cuales no juzgo estrechamente unidos porque me es posible separarlos fácilmente.
>
> Por el tercer término, *unión*, entiendo igualmente un no sé qué que dos vidrios o dos mármoles, cuyas superficies se han gastado y pulido frotándolas la una contra la otra, se conecten de tal modo que, aunque se les pueda separar fácilmente haciendo que se deslicen, sin embargo se tiene que realizar algún esfuerzo para hacerlo en otro sentido"[171].

[169] Malebranche, *Conversaciones sobre la metaf.*, 2, 51.
[170] Cfr. Malebranche, *Conversaciones sobre la metaf.*, 2, 57. Texto que será citado en la nota 179.
[171] Malebranche, *Acerca de la invest. de la verdad*, VI, 2, 9, 653.

Malebranche explica la distinción de los cuerpos a partir de la extensión. La unidad de los cuerpos se entiende según criterios espaciales: por continuidad, por contigüidad y por unión. La unidad por continuidad es la que se corresponde al sentido clásico de sustancia, mientras que la unidad por contigüidad y por unión son unidades más débiles que pueden ser más o menos fácilmente separables. Para Malebranche, la unidad de los cuerpos es una cuestión empírica, según la mayor o menor facilidad para separar las superficies o los volúmenes extensos. Para mí, este planteamiento de los cuerpos es insuficiente porque no explica por qué las sustancias son como son. Ver que Malebranche no explica la causa de la unión de los cuerpos y solo constata que hay tres tipos de cuerpos. Desde luego, se pierde la peculiar unidad de la sustancia como supuesto de los accidentes en el que inhieren. Las sustancias pueden ser conocidas por su separabilidad, como afirma Malebranche, pero según mi propuesta también admiten un análisis por sus accidentes[172]. Malebranche afirma que la realidad material es fundamentalmente extensa, y que no hay nada más allá de la extensión. Por ello, ni la sustancia aristotélica ni los accidentes tienen espacio dentro de su planteamiento. La propia idea de sustancia sería, por su ocultamiento, como una idea muy confusa. Malebranche, con el criterio de extensión, simplifica la comprensión de la naturaleza física, pero hasta tales límites que en la actualidad son inaceptables: hoy día no es posible explicarlo todo con solo la extensión.

Con respecto a la sustancia de Malebranche, llama la atención su articulación a través de la modalidad. Desde luego, es fácil suprimir los accidentes como una realidad inútil, pero la introducción de la modalidad indica que algo hace falta para poder hacernos cargo con la variedad de la realidad. ¿Por qué usar un planteamiento modal de la realidad? La modalidad tiene sentido si la sustancia se caracteriza por una única nota o, mejor dicho, si toda la realidad es sustancia de acuerdo a una sola nota, en este caso lo material por la extensión. Este parece ser el criterio de Descartes, que Malebranche sigue muy de cerca. Pero esta concepción de solo una sustancia física choca con la clasificación de las sustancias de Malebranche, donde habla de una pluralidad de espíritus y de cuerpos. ¿Solo hay tres seres, como dice al principio de ese texto[173], o hay una pluralidad de ellos? Si hay una pluralidad de cuerpos entonces el planteamiento modal queda debilitado porque no hace falta al aceptar, de antemano, dicha pluralidad, es decir, el planteamiento modal no aporta nada. El problema es el criterio de distinción de los cuerpos, el cual no puede ser la extensión, ya que es la nota que los constituye a todos como materialmente reales. Si la sustancia física es una, caracterizada por la extensión, entonces la modalidad permite hacerse cargo de la

[172] Este análisis es donde se conoce la riqueza de lo físico, riqueza que el modelo extensional elimina.

[173] Ver Malebranche, *Conversaciones sobre la metaf.*, 6, 126; texto de la nota 160.

multiplicidad y los cuerpos se distinguen según el criterio de separabilidad[174]. Ahora bien, quiero resaltar que el planteamiento modal es reflexivo o mental. La modalidad se puede aplicar cuando previamente se ha homogeneizado la realidad física, lo cual se hace cuando se caracteriza lo corpóreo como aquello que es extenso: los modos son las formas que toman la extensión y por la cuales conocemos distinciones dentro de la extensión. Para mí, la consideración extensional y modal de la sustancia es un planteamiento que olvida el carácter físico de la sustancia. En principio, los planteamientos reflexivos son más sencillos de ser entendidos, pero a costa de una simplificación abusiva de la realidad.

3.1.2 La generalización

Analizo, ahora, la noción de generalización en Malebranche porque tiene algunas características que la hacen peculiar. Como ya hemos visto, Malebranche analiza el conocimiento del infinito por parte de una realidad finita. 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 impediría 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:

> "Aristeo: Me convences, Teodoro, pero aún me quedan algunas dudas. Me parece que la idea que tengo del ser en general, o del infinito, es una idea de mi cosecha. Me parece que el espíritu puede formarse ideas generales de muchas ideas particulares. Cuando se han visto muchos árboles: un manzano, un peral, un ciruelo, etc., uno se hace una idea general de árbol. Asimismo, cuando se han visto muchos seres uno se hace la idea general del ser. De modo que esta idea general del ser no es quizá sino una trabazón confusa de las demás. Así como me lo han enseñado y como siempre he oído decirlo"[175].

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. La cuestión es si la sustancia infinita no es otra noción general más. Malebranche ataca la duda distinguiendo la verdadera generalización de la noción confusa por mera reunión o amontonamiento:

> "(Teodoro) Te cuesta dejar de pensar que las ideas generales son sólo un conjunto confuso de ciertas ideas particulares, o al menos que eres capaz de formarlas a partir de ese conjunto. Veamos lo que hay de cierto y de erróneo en ese

[174] Esta segunda opción es la que me parece más próxima al pensamiento de Malebranche.
[175] Malebranche, *Conversaciones sobre la metaf.*, 2, 54.

pensamiento que tienes tan arraigado, Aristeo. Te pones a pensar en un círculo del diámetro de un pie, después en otro de dos pies, otro de tres, otro de cuatro, etc., y terminas por no precisar el tamaño del diámetro y pensar en un círculo en general. La idea de ese círculo en general, me dirás, no es, pues, más que el conjunto confuso de los círculos que has pensado. Pero esa conclusión es completamente errónea, porque la idea de círculo en general representa infinitos círculos, y se les aplica a todos, y, sin embargo, tú solo has pensado en un número finito de círculos"[176].

Malebranche se da cuenta de 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:

"(Teodoro) Afirmo que no podrías pensar en esas formas abstractas de géneros y especies si la idea del infinito, que es inseparable de tu espíritu, no se uniera naturalmente a las ideas particulares que ves. Podrías pensar en un círculo determinado, pero nunca en el círculo. Podrías ver radios iguales, pero nunca una igualdad general entre radios indeterminados. La razón es que ninguna idea finita y determinada puede representar algo infinito e indeterminado. Pero el espíritu, sin reflexionar, une a sus ideas finitas la idea de la generalidad que encuentra en el infinito. Pues del mismo modo que el espíritu infunde en la idea de una extensión determinada, aunque divisible hasta el infinito, la idea de la unidad indivisible, también infunde en algunas ideas particulares la idea general de una perfecta igualdad; eso es lo que le lleva a cometer multitud de errores"[177].

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:

"(Teodoro) Por tanto, quizá has encontrado más bien el secreto para formar la idea de círculo en general a partir de cinco o seis que has visto. Esto es cierto en un sentido, y falso en otro. Es falso en el sentido de que haya la suficiente realidad en la idea de cinco o seis círculos para a partir de ella formar la idea de círculo general. Pero es cierto en el sentido de que, después de reconocer que el tamaño de los círculos no cambia sus propiedades, para pasar a contemplarlos

[176] Malebranche, *Conversaciones sobre la metaf.*, 2, 55.
[177] Malebranche, *Conversaciones sobre la metaf.*, 2, 55-56.

en general según un tamaño indeterminado. De este modo has formado, por así decirlo, la idea de círculo en general, infundiendo la idea de la generalidad en las ideas confusas de los círculos que has imaginado. 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"[178].

De esta manera reconectamos con el origen de este análisis, que era el conocimiento del ser general o de la sustancia infinita. 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:

"(Teodoro) Desde luego, Aristeo, si tus ideas sólo fueran modificaciones del espíritu, el confuso montón de cientos de ideas nunca formaría más que un agregado confuso, incapaz de ninguna generalidad. Coge veinte colores distintos y mézclalos para provocar en ti un color en general; o provócate al mismo tiempo varios sentimientos distintos para formar un sentimiento en general, y verás en seguida que es imposible. Pues al mezclar distintos colores obtendrás el verde, el gris, el azul, siempre algún color particular. El aturdimiento se produce por multitud de movimientos distintos de las fibras del cerebro y de los espíritus animales, y, sin embargo, es sólo un sentimiento particular. Es porque cualquier modificación de un ser particular, como lo es nuestro espíritu, sólo puede ser particular. Nunca puede elevarse a la generalidad que encontramos en las ideas. Es cierto que puedes pensar en el dolor en general, pero sólo puedes ser modificado por un dolor particular. Y si puedes pensar en el dolor en general, es porque puedes unir la generalidad a todas las cosas. Pero insisto en que no podrías sacar de ti mismo la idea de la generalidad. Tiene demasiada realidad: es preciso que el infinito te la proporcione desde su abundancia"[179].

Vemos como al final 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 se lleva diciendo en este trabajo, mi posición es opuesta a la de Malebranche, ya que estoy tratando de separar la vía racional de la vía generalizante: los objetos generales y

[178] Malebranche, *Conversaciones sobre la metaf.*, 2, 55.
[179] Malebranche, *Conversaciones sobre la metaf.*, 2, 57.

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 vengo 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[180].

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, el ejemplo final del dolor en general, 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

3.2.1 La definición

La definición en Espinosa tiene un papel importante. El método que utiliza en uno de sus libros más famosos es, precisamente, el método geométrico, el cual parte en su inicio de definiciones. Para Espinosa, la definición es el conocimiento verdadero de la realidad definida pero, curiosamente, la filosofía clásica no da una definición de Dios lo que, para Espinosa, es una importante deficiencia: "[4] Por otra parte, dicen que Dios no puede ser definido, porque la definición debe presentar la cosa escueta

[180] De esta manera se identifica el infinito con lo indefinido de acuerdo a la noción griega de *ápeiron*.

y positivamente, mientras que de Dios no sabemos nada de forma positiva, sino sólo negativa. Por tanto, no se puede dar una definición legítima de Dios"[181]. Efectivamente, ya he expuesto que Pseudo Dionisio rechaza una definición de Dios, en cuanto que su conocimiento (de Dios) termina en la negación de lo que se ha encontrado por la vía positiva[182]; por ejemplo, de Dios no podemos decir que sea eterno según la idea que nosotros tenemos de eternidad. Espinosa aduce otra razón que está ligada a la propia estructura de la definición: "[3] En primer lugar, dicen que no se puede dar una auténtica o legítima *definición* de Dios, puesto que, según su opinión, no puede existir ninguna definición que no sea por el género y la diferencia; y como Dios no es una especie de algún género, no puede ser definido correcta o legítimamente"[183]. Es relativamente común en la filosofía clásica afirmar que los géneros supremos son indefinibles por carecer de un género superior. En Escoto, vimos un intento de sistematización de la realidad por la vía de los géneros y de las especies, en el cual afirmaba la imposibilidad de definir el ente por tratarse del género supremo[184]. Espinosa pone a Dios donde Escoto ponía al ente. Para Espinosa, esta incapacidad para definir a Dios es un error en la noción clásica de 'definición' que hay que corregir:

> "[9J Será, pues, necesario que ahora desenredemos sus sofismas, con los que pretenden disfrazar de conocimiento de Dios su ignorancia.
>
> Dicen, pues, en primer lugar, que una definición legítima debe constar de género y diferencia. Pues bien, aunque todos los lógicos lo admiten, no sé de dónde lo sacan. Una cosa es cierta; si esto debe ser verdad, no se puede saber nada. Porque, si primero debemos conocer perfectamente una cosa mediante la definición que consta de género y diferencia, entonces no podremos jamás conocer perfectamente el género supremo, ya que no tiene sobre él ningún género. Así, pues, si no es conocido el género supremo, que es una causa del conocimiento de todas las otras cosas, menos pueden ser entendidas ni conocidas las demás cosas, que son explicadas por ese género.
>
> Pero, puesto que somos libres y no nos consideramos en absoluto vinculados a sus tesis, presentaremos otras leyes de la definición, conformes a la verdadera Lógica, es decir, según la división de la naturaleza que nosotros hacemos"[185].

La crítica de Espinosa torpedea el núcleo mismo de la definición: si la definición es el conocimiento verdadero a través de géneros y especies, la dependencia de unos géneros con otros superiores encadena las definiciones en sus diferentes niveles. Por

[181] Espinosa, B., *Tratado breve (de Dios, del hombre y de su felicidad)*, Alianza Editorial, Madrid 1990, 1, 7, 4, 90. En adelante, Espinosa, *Tratado breve*.
[182] Ver el apartado 1 del capítulo 4. Esta negación, sin embargo, no es la anulación de la vía positiva sino la afirmación de la distancia infinita entre lo conocido en la vía positiva y Dios.
[183] Espinosa, *Tratado breve*, 1, 7, 3, 89.
[184] Ver el apartado 1.3 del capítulo 5 sobre los géneros supremos y los trascendentales.
[185] Espinosa, *Tratado breve*, 1, 7, 9, 91.

ejemplo, si decimos que un gato es del género animal y de la especie mamífero, esta definición es correcta solo si sabemos lo que es un animal. Si definimos animal como viviente moviente o sensible entonces esta definición ilumina la definición de gato. Pero, ciertamente, estaríamos en un problema si no fuéramos capaces de definir el género 'viviente'. La dificultad es insalvable si existen unos géneros supremos porque carecemos de niveles desde los cuales definir dichos géneros. Por otra parte, recuerdo que la definición, en la filosofía, no es una mera referencia a un término o a otra realidad, sino la expresión de la esencia de la realidad definida. Para Espinosa, este punto es de extremada importancia:

> "[95] Para que la definición sea perfecta, deberá explicar la esencia íntima de la cosa y evitar que la sustituyamos indebidamente por ciertas propiedades. Para explicarlo (y dejando a un lado otros ejemplos, para no dar la impresión de querer denunciar errores de otros), sólo aduciré un ejemplo de una cosa abstracta, que no importa cómo se la defina: el círculo. Si se define como una figura cuyas líneas, trazadas desde el centro a la circunferencia, son iguales, nadie podrá menos de ver que tal definición no explica, en absoluto, la esencia del círculo, sino tan sólo una propiedad suya. Y aunque, como he dicho, esto no importa mucho respecto a las figuras y demás entes de razón, es de suma importancia respecto a los seres físicos y reales, ya que, mientras se desconocen las esencias de las cosas, no se comprenden sus propiedades; y, si pasamos por alto las esencias, trastocaremos necesariamente la concatenación del entendimiento, la cual debe reproducir la concatenación de la Naturaleza, y nos alejaremos totalmente de nuestra meta"[186].

La definición, para Espinosa, no es válida hasta que no manifieste lo más propio de la realidad. En otro caso, la definición sería un mero juego de palabras sin valor noético alguno. Espinosa, por lo que está en juego, ve la necesidad de proponer una redefinición de la definición:

> "En consecuencia, las definiciones deben ser de dos géneros o clases, a saber:
>
> 1. De los atributos de un ser que existe por sí mismo, y éstos no exigen ningún género o algo por lo cual sean mejor entendidos o explicados, porque, como son atributos de un ser que existe por sí mismo, también ellos deben ser conocidos por sí mismos.
>
> 2. De las cosas que no existen por sí mismas, sino tan sólo por los atributos, de los que son modos y por los cuales, como si fueran sus géneros, deben ser entendidos"[187].

[186] Espinosa, B., T*ratado de la reforma del entendimiento*, Alianza Editorial, Madrid 1988, 3, 1, 95, 115-116. En adelante, Espinosa, *Tratado de la ref. del entend.*

[187] Espinosa, *Tratado breve*, 1, 7, 10, 92.

Espinosa propone dos tipos de definiciones[188], de acuerdo a dos tipos de realidades: por una parte los seres cuya existencia depende de ellos mismos y, por otra las cosas cuya existencia depende de otros. Los primeros deben ser definidos respecto a propiedades únicas de esas realidades, mientras que los segundos deben ser definidos respecto de las cosas de las que dependen:

> "[92] En cuanto a lo primero, para nuestro último fin se requiere, según ya hemos dicho, que la cosa sea concebida o bien por su sola esencia o por su causa próxima. Es decir, si la cosa existe en sí o, como vulgarmente se dice, es causa de sí, deberá ser entendida por su sola esencia; en cambio, si la cosa no existe en sí, sino que requiere una causa para existir, entonces deberá ser entendida por su causa próxima. Ya que, en realidad el conocimiento del efecto no es nada más que adquirir un conocimiento más perfecto de la causa"[189].

De este modo, la causalidad entra en el reino de la definición. Las cosas dependientes son conocidas por sus causas que las explican. Tal vez por ello, es tan importante el papel que Dios tiene en la definición:

> "[5] Y, si ellos establecen, como una regla fundamental, que pertenece a la naturaleza de una cosa aquello sin lo cual la cosa no puede existir ni ser entendida, nosotros la negamos. Pues nosotros ya hemos demostrado que ninguna cosa puede existir ni ser concebida sin Dios. Es decir, Dios debe existir y ser entendido antes de que estas cosas particulares sean entendidas. Hemos demostrado también que los géneros no pertenecen a la naturaleza de la definición, sino que aquellas cosas que no pueden existir sin otras, tampoco pueden ser entendidas sin ellas"[190].

Para Espinosa, Dios es el ser supremo del que dependen todas las cosas, y es un principio tanto metafísico como gnoseológico: Dios es el principio de todo lo existente y, además, es el principio de inteligibilidad. Es por ello que Espinosa no aceptara la indefinición de Dios. Desde un punto de vista metafísico, que no seamos capaces de definir a Dios no tiene trascendencia. Pero si Dios es la causa de la inteligibilidad, entonces Dios, como principio, tiene que ser iluminante (su luz ilumina lo inferior). Al menos, de esta manera lo entiende Espinosa.

Respecto a la definición, ya he expuesto mi propio planteamiento de acuerdo a la generalización[191]. Creo que Espinosa hace una modificación de la definición, aproximándose todavía más al ser o a la sustancia que la filosofía clásica y, sobre todo, a Dios. En principio, esto me parece incorrecto porque Espinosa también hace uso de

[188] Sobre la definición se puede ver Espinosa, *Tratado de la ref. del entend.*, 3, 1, 92-98, 114-117 y, específicamente, sobre las dos clases de definición, los puntos 96-97.
[189] Espinosa, *Tratado de la ref. del entend.*, 3, 1, 92, 114-115.
[190] Espinosa, *Tratado breve*, 2, Prefacio, 5, 98.
[191] Ver el apartado 2.4 del capítulo 5 sobre la pugna y la compensación en Ockham.

la generalización en la definición. Así como en las cosas que no tienen el ser en sí mismo, la definición viene dada por su causa, sin embargo, en las cosas que propiamente tienen el ser, estas vienen definidas por sus atributos propios. Ya veremos que estos atributos, al igual que en Descartes, son pensados como mononotas o notas únicas. Esta necesidad de la nota única es debida a la independencia de estas sustancias, que no pueden ser definidas por dos atributos diferentes, en cuyo caso, un atributo dependería del otro, o los dos dependerían a la vez entre sí. De esta manera la generalización se cuela en el mismo corazón de la sustancia y, más en concreto, de la sustancia divina.

3.2.2 La sustancia

La sustancia en Espinosa tiene un esquema semejante al que propone Malebranche:

> "3. Por sustancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, es decir, aquello cuyo concepto no necesita el concepto de otra cosa, por el que deba ser formado.
>
> 4. Por atributo entiendo aquello que el entendimiento percibe de la sustancia como constitutivo de su esencia.
>
> 5. Por modo entiendo las afecciones de la sustancia, o sea, aquello que es en otro, por medio del cual también es concebido"[192].

Espinosa explica la realidad de acuerdo a la sustancia y a los modos, en los cuales la sustancia es lo real y los modos la articulación (pluralidad) de la sustancia. El conocimiento de la realidad se hace a través de los atributos en el caso de las sustancias, y de las afecciones en el caso de los modos. Espinosa establece dos planos claramente diferenciados: el metafísico, de la realidad, y el cognoscitivo o plano de las esencias. A la sustancia le corresponde principalmente la existencia: "*A la naturaleza de la sustancia pertenece el existir*"[193]. Y, junto a la existencia, un atributo que le es inseparable:

> "*Toda sustancia es necesariamente infinita.*
>
> *Demostración*: No existe más que una única substancia con el mismo atributo *(por 1/5)*, y el existir pertenece a su naturaleza *(por 1/7)*. (...).
>
> *Escolio 1*: Como ser finito es realmente una negación parcial y ser infinito es una afirmación absoluta de la existencia de alguna naturaleza, de la sola proposición 1/7 se sigue, pues, que toda sustancia debe ser infinita"[194].

En Espinosa es muy común encontrar reflexiones que incluyen la infinitud. Parece como si su primer principio fuera: 'existe luego es infinito'. Tal vez, la existencia,

[192] Espinosa, *Ética demostrada*, 1, Definiciones, 3-5, 39.
[193] Espinosa, *Ética demostrada*, 1, 7, 42.
[194] Espinosa, *Ética demostrada*, 1, 8, 42.

como superación de la nada, exige una potencia infinita. En un segundo paso, distingue dos tipos de infinitos: Dios y sus atributos:

> "*Aparte de Dios, no se puede dar ni concebir ninguna sustancia*.
> (...).
> *Corolario 1*: De aquí se sigue con toda claridad: primero, que Dios es único, es decir (*por 1/d6*), que en la Naturaleza real no existe más que una sustancia y que ésta es absolutamente infinita, como ya hemos apuntado en el *1/10e*.
> *Corolario 2*: Se sigue: segundo, que la cosa extensa y la cosa pensante o son atributos de Dios o (*por 1/ax1*) afecciones de los atributos de Dios"[195].

Dios es lo absolutamente infinito, sin ningún tipo de limitaciones, donde se identifican esencia y existencia:

> "*La existencia de Dios y su esencia son una y la misma cosa*.
> (...).
> *Corolario 1*: De aquí se sigue: 1.°) que la existencia de Dios es, como su esencia, una verdad eterna.
> *Corolario 2*: Se sigue: 2.°) que Dios, o sea, todos los atributos de Dios son inmutables. Ya que, si cambiaran por razón de su existencia, deberían cambiar también (*por la prop. precedente*) por razón de su esencia, esto es (*como es por sí mismo evidente*), convertirse de verdaderos en falsos, lo cual es absurdo"[196].

Aquí Espinosa ofrece otro atributo de Dios que es su inmutabilidad. Dios es inmutable y también son inmutables sus atributos. Observamos que el razonamiento por el que apoya la inmutabilidad de los atributos se basa en la consideración disociada de la existencia y de la esencia en Dios, que son precisamente sus atributos. Espinosa, además, afirma que Dios es la causa de todas las cosas: "*Escolio*: Como algunas cosas debieron ser producidas inmediatamente por Dios, a saber, aquellas que se siguen necesariamente de su naturaleza absoluta, y otras por medio de estas primeras, que, sin embargo, no pueden ni ser, ni ser concebidas sin Dios, se sigue de aquí: 1.°) que Dios es la causa absolutamente próxima de las cosas inmediatamente producidas por él"[197]. Todo ha sido producido por Dios, de manera inmediata o por mediación. Esto implica que toda cosa determinada, es determinada por Dios: "*Demostración*: Todo lo que está determinado a existir y a obrar, está determinado así por Dios (*por 1/26 y 1/24c*). Pero lo que es finito y tiene una existencia determinada, no pudo ser producido por la naturaleza absoluta de algún atributo de Dios, ya que lo que se sigue de la naturaleza absoluta de algún atributo de Dios, es infinito y eterno (*por 1/21*)"[198]. La determinación, en este último texto, es la consideración analítica de las notas, es decir

[195] Espinosa, *Ética demostrada*, 1, 14, 48.
[196] Espinosa, *Ética demostrada*, 1, 20, 56.
[197] Espinosa, *Ética demostrada*, 1, 28, 60.
[198] Espinosa, *Ética demostrada*, 1, 28, 60.

las notas vistas desde la generalización. La total determinación propuesta por Espinosa supone una visión del mundo compuesta de notas puestas por el creador, en este caso, de una forma necesaria. Es por ello, que Espinosa rechaza la contingencia de un modo muy firme:

> "*En la naturaleza de las cosas no se da nada contingente, sino que todas son determinadas por la necesidad de la naturaleza divina a existir y a obrar de cierto modo*.
>
> *Demostración*: Todo lo que es, es en Dios (*por 2/25*); pero Dios no puede llamarse cosa contingente, porque (*por 1/11*) existe de forma necesaria y no contingente. Además, los modos de la naturaleza divina también se han seguido de ella necesaria y no contingentemente (*por 1/16*), y ello en cuanto que se considera la naturaleza divina determinada, o bien de modo absoluto (*por 1/21*) o bien de cierto modo, a actuar (*por 1/28*)"[199].

Aquí es patente el racionalismo fundado en la necesidad de la naturaleza de Dios. Este racionalismo desplaza cualquier tipo de contingencia. Espinosa, se opone de este modo a los nominalistas y, en concreto, a Escoto y Ockham, que postulan la contingencia de la creación desde la libertad divina[200]. Para Espinosa, un Dios arbitrario exigiría una naturaleza caótica, irracional y un pensamiento sin ningún tipo de lógica. Vemos, sin embargo, que el mundo es racional y que nosotros podemos conocer esa racionalidad, luego Dios obra necesariamente según la razón. Espinosa, además, dice que la razón no debe considerar nunca las cosas como contingentes:

> "*No pertenece a la naturaleza de la razón contemplar las cosas como contingentes, sino como necesarias*.
>
> (...).
>
> *Corolario 1*: De aquí se sigue que sólo de la imaginación depende que contemplemos las cosas como contingentes, tanto respecto al pasado como al futuro.
>
> (...).
>
> *Corolario 2*: Es propio de la naturaleza de la razón percibir las cosas bajo alguna especie de eternidad"[201].

Esta consideración de la contingencia permite distinguir la imaginación de la inteligencia. La imaginación capta la fugacidad de lo sensible que aparece y desaparece, mientras que el intelecto capta las ideas en lo que tienen de eternidad o imperecedero. Percibo aquí el uso de la generalización que elabora sus objetos al margen del tiempo y, por ello, parecen poseer un carácter inmortal.

[199] Espinosa, *Ética demostrada*, 1, 29, 61.
[200] Espinosa, en *Ética demostrada*, 1, 33, 63, dice explícitamente que las cosas son necesariamente como son: "*Las cosas no han podido ser producidas por Dios de una manera ni en un orden distintos de como han sido producidas*".
[201] Espinosa, *Ética demostrada*, 2, 44, 111-112.

La necesidad de la naturaleza es, para Espinosa, fruto de la íntima unión entre Dios y la naturaleza.

> "*Todo lo que es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni ser concebido.*
>
> *Demostración*: Aparte de Dios, no se da ni se puede concebir ninguna sustancia (*por 1/14*), esto es (*por 1/d3*), ninguna cosa que es en sí y se concibe por sí. Pero los modos (*por 1/d5*) sin la sustancia no pueden ni ser, ni ser concebidos. Luego éstos sólo pueden ser en la naturaleza divina y sólo por ella pueden ser concebidos. Es así que, aparte de la sustancia y de los modos, no se da nada (*por 1/ax1*). Luego sin Dios nada puede ser ni ser concebido"[202].

Dios es la sustancia, y la realidad, del modo que sea, depende totalmente de Dios. Espinosa, en perfecta continuidad con Descartes y Malebranche, acepta los dos atributos clásicos de extensión y pensamiento: "*Corolario 2*: Se sigue: segundo, que la cosa extensa y la cosa pensante o son atributos de Dios o (*por 1/ax1*) afecciones de los atributos de Dios."[203]. Estos atributos pueden ser considerados como sustancias: "Además, en *1/14* hemos mostrado que, aparte de Dios, no se da ni se puede concebir ninguna sustancia; y de aquí hemos concluido que la sustancia extensa es uno de los infinitos atributos de Dios"[204]. Por tanto, Espinosa articula la sustancia con bastante paralelismo a Malebranche: existe la sustancia divina de la que depende estrechamente la sustancia extensa y la sustancia pensante.

> "1. Por cuerpo entiendo el modo que expresa de cierta y determinada manera la esencia de Dios, en cuanto que se la considera como extensa (ver *1/25 c*).
>
> 2. Digo que pertenece a la esencia de una cosa aquello que, si se da, se pone necesariamente la cosa, y que, si se quita, se quita necesariamente la cosa; o sea, aquello sin lo cual la cosa y, a la inversa, aquello que sin la cosa no puede ser ni ser concebido"[205].

O este otro texto sobre la sustancia pensante:

> "*Corolario*: De aquí se sigue que el alma humana es una parte del entendimiento infinito de Dios. Y por tanto, cuando decimos que el alma humana percibe esto o aquello, no decimos sino que Dios, no en cuanto que es infinito, sino en cuanto que se explica por la esencia del alma humana, o sea, en cuanto que constituye la esencia del alma humana, tiene esta o aquella idea. Y, cuando decimos que Dios tiene esta o aquella idea, no en cuanto que constituye la naturaleza del alma humana, sino en cuanto que tiene, junto con el alma humana, también

[202] Espinosa, *Ética demostrada*, 1, 15, 49.
[203] Espinosa, *Ética demostrada*, 1, 14, 48.
[204] Espinosa, *Ética demostrada*, 1, 15, 49.
[205] Espinosa, *Ética demostrada*, 2, Definiciones, 1-2, 77.

la idea de otra cosa, entonces decimos que el alma humana percibe parcial o inadecuadamente la cosa"[206].

Textos en los que se refleja la dependencia de los atributos con la sustancia divina. Los atributos divinos son la naturaleza de Dios, pero cuando son conocidos por el hombre, esta comprensión se realiza desde el lado de la finitud. En Dios la idea es infinita. El hombre, como sustancia pensante, participa de la idea divina, pero en cuanto que considera la idea de ese o aquel objeto, estas ideas son finitas y no adecuadas a la naturaleza divina. Aunque la sustancia extensa y la pensante sean infinitas, su consideración particular o plural es siempre limitada: "7. Por cosas singulares entiendo las cosas que son finitas y tienen una existencia determinada. Pero, si varios individuos concurren a una misma acción, de tal manera que todos a la vez sean causa de un solo efecto, en ese sentido los considero a todos ellos como una cosa singular"[207]. Apuntar aquí que me llama la atención el uso frecuente del término 'cosas singulares' que he encontrado especialmente en Escoto y Ockham. Percibo una cierta dependencia de Espinosa respecto de Escoto, incluso por su oposición a un tema tan importante como es la contingencia. Aparte, este texto muestra cómo entiende Espinosa la cohesión de los cuerpos en la sustancia extensa: cuando varias cosas actúan como si fueran una, entonces se pueden considerar como si fueran un solo individuo. Otro texto en el que expresa esta misma idea: "Cuando algunos cuerpos de la misma o distinta magnitud son forzados por otros a que choquen entre sí o, si se mueven con el mismo o con distintos grados de rapidez, a que se comuniquen unos a otros sus movimientos en cierta proporción; diremos que dichos cuerpos están unidos entre sí y que todos a la vez forman un solo cuerpo o individuo, que se distingue de los demás por esta unión de cuerpos"[208]. La unidad de los cuerpos, es entendida según la congregación de partes que se desplazan al unísono: "Los cuerpos se distinguen unos de otros en razón del movimiento y del reposo, la rapidez y la lentitud, y no en razón de la sustancia"[209]. No cabe una distinción de la sustancia por los accidentes porque la sustancia se define por su atributo esencial. La sustancia, para Espinosa, no se esconde detrás de nada, porque lo suyo es mostrar, en el caso de lo material, la extensión; menos puede aceptar que los modos de la sustancia extensa, las cosas singulares, se oculten bajo ciertas realidades (los accidentes).

He mostrado que Espinosa sigue, respecto de la sustancia, un planteamiento muy próximo al de Malebranche. Una cuestión delicada, en este tipo de posturas, al igual

[206] Espinosa, *Ética demostrada*, 2, 11, 86. Para la caracterización del pensamiento, también se puede ver Espinosa, B., *Principios de Filosofía de Descartes*, Alianza Editorial, Madrid 1988, 145.
[207] Espinosa, *Ética demostrada*, 2, Definiciones, 7, 78.
[208] Espinosa, *Ética demostrada*, 2, Definición, 90.
[209] Espinosa, *Ética demostrada*, 2, Lema 1, 88.

que en Descartes, es la interacción entre la sustancia pensante y la sustancia extensa. En principio, ambas sustancias se definen por atributos distintos en los que no hay ninguna intersección. En Espinosa, ya se vislumbra su solución al plantear el modelo del hombre: "Y, como el cuerpo es absolutamente lo primero que percibe nuestra alma (ya que, como se ha dicho, en la naturaleza no puede existir nada de lo que no haya una idea en la cosa pensante, la cual idea es el alma de esa cosa), esa cosa debe ser necesariamente la causa primera de la *idea*"[210]. En el hombre, la cosa pensante comienza con su cuerpo, que es causa de la idea (del propio cuerpo), que es el alma. Este cuerpo y este alma van, por tanto, indisolublemente unidos, mientras dure el cuerpo, porque un alma no puede tener la idea de un cuerpo distinto ni viceversa. El cuerpo y su idea, el alma, son las dos partes de un único individuo:

> "*Escolio*: Esta proposición se entiende mucho más claramente por lo dicho en *2/7e*. Pues allí hemos mostrado que la idea del cuerpo y el cuerpo, esto es (*por 2/13*), el alma y el cuerpo son uno y el mismo individuo, que se concibe ora bajo el atributo del pensamiento ora bajo el atributo de la extensión. De ahí que la idea del alma y el alma misma es una y la misma cosa, que se concibe bajo uno y el mismo atributo, a saber, el del pensamiento"[211].

El hombre es la criatura bifronte que tiene un pie en la extensión y otro en el pensamiento. Parece que el hombre sea la solución de la incomunicación de la extensión y del pensamiento, pero esto, sin embargo, no es posible porque el hombre es por sí mismo limitado: "[2] Digo *de algunos modos*, porque yo no entiendo en absoluto que el hombre, en cuanto consta de espíritu (alma) o cuerpo sea una *sustancia*"[212]. El hombre es un individuo que puede ser considerado tanto desde la extensión como desde el pensamiento, pero la unidad y su coordinación tienen su causa en Dios: "*Demostración*: Dios no sólo es causa de la existencia de este o aquel cuerpo humano, sino también de su esencia (*por 1/25*), la cual debe ser, por tanto, necesariamente concebida por la misma esencia de Dios (*por 1/ax4*), y ello con cierta necesidad eterna (*por 1/16*). Y este concepto debe darse necesariamente en Dios (*por 2/3*)"[213]. Dios es la existencia, como sustancia necesaria, pero también es donde tiene lugar el conocimiento, y en este sentido además es la esencia. Espinosa añade que el hombre, desde un punto de vista cognoscitivo, puede conocer de dos maneras:

> "*Escolio*: Las cosas son concebidas por nosotros como actuales de dos maneras: o en cuanto que concebimos que existen en relación con cierto tiempo y lugar, o en cuanto que concebimos que están contenidas en Dios y se siguen de la necesidad de la naturaleza divina. Ahora bien, las que son concebidas de esta

[210] Espinosa, *Tratado breve*, 2, 22, 5, 155.
[211] Espinosa, *Ética demostrada*, 2, 21, 98.
[212] Espinosa, *Tratado breve*, 2, Prefacio, 2, 97.
[213] Espinosa, *Ética demostrada*, 5, 22, 257.

segunda manera como verdaderas o reales, las concebimos bajo una especie de eternidad, y sus ideas implican la esencia eterna e infinita de Dios, como hemos mostrado en *2/45*, y véase también *2/45c*"[214].

Podemos conocer las realidades materiales (espacio-temporales) desde la extensión o desde la naturaleza divina. El conocimiento más verdadero es el que se realiza desde la naturaleza divina o, lo que es lo mismo, desde las ideas. Al hablar anteriormente sobre la idea del cuerpo y su idea, el alma, Espinosa añadía justo después en su cita:

> "Digo que de la misma potencia de pensar se sigue que la idea del alma y el alma misma se dan en Dios con la misma necesidad. Porque, en realidad, la idea del alma, esto es, la idea de la idea no es otra cosa que la forma de la idea, en cuanto que ésta es considerada como un modo del pensar, sin relación al objeto. Pues tan pronto alguien sabe algo, sabe por eso mismo que lo sabe y, a la vez, sabe que sabe lo que sabe, y así al infinito"[215].

Si el cuerpo implica su propia idea, el alma no puede pensar nada más que su cuerpo. Espinosa resuelve esta dificultad proponiendo 'la idea de la idea' que es la forma de la idea. Esta 'idea de la idea' que también podríamos llamar conciencia, desacopla la idea del cuerpo y permite al hombre moverse en el mundo de las ideas, que viene a ser la esencia de la naturaleza divina: "*En la medida en que nuestra alma se conoce a sí misma y al cuerpo bajo una especie de eternidad, tiene necesariamente el conocimiento de Dios y sabe que ella está en Dios y se concibe por Dios*"[216].

En Espinosa, la relación de Dios y sus atributos es más intensa que en Malebranche. Los atributos expresan la infinitud de Dios, aunque no absolutamente porque solo lo pueden hacer desde un único atributo y Dios tiene infinitos. Pero estos atributos tienen que concordar totalmente porque son expresión de su misma esencia: "*Cuanto más entendemos las cosas singulares, más entendemos a Dios*"[217]. Esto le lleva a Espinosa a afirmar la total equivalencia entre lo extenso y lo pensado:

> "*Demostración*: El orden y la conexión de las ideas es el mismo (*por 2/7*) que el orden y la conexión de las cosas, y a la inversa, el orden y la conexión de las cosas es el mismo (*por 2/6c* y *2/7*) que el orden y la conexión de las ideas. De ahí que, así como el orden y conexión de las ideas se hace en el alma según el orden y concatenación de las afecciones del cuerpo (*por 2/18*), así, a la inversa (*por 3/2*), el orden y conexión de las afecciones del cuerpo se hace según se ordenan y concatenan los pensamientos y las ideas de las cosas en el alma"[218].

[214] Espinosa, *Ética demostrada*, 5, 29, 260.
[215] Espinosa, *Ética demostrada*, 2, 21, 98.
[216] Espinosa, *Ética demostrada*, 5, 30, 260.
[217] Espinosa, *Ética demostrada*, 5, 24, 258.
[218] Espinosa, *Ética demostrada*, 5, 1, 246.

Vemos que Espinosa consigue una armonía entre la extensión y lo pensante más sistemática que la de Malebranche. El ocasionalismo de Malebranche es una conexión de lo pensante y la extensión demasiado accidental. Espinosa propone una explicación mucho más sólida, pero eso sí, a costa de involucrar a Dios en dicha armonía, corriendo el riesgo de ser tildado de panteísta. Malebranche respeta más la independencia de Dios sobre lo creado, pero no puede dar una solución muy satisfactoria de la compatibilidad de lo extenso y de lo pensante.

Una última aportación respecto a la sustancia es una consideración acerca de la determinación. En una de sus cartas, Espinosa dice acerca de Dios:

> "Por tanto, antes de abordar el tema, indicaré brevemente qué propiedades debe tener el ser que implica la existencia necesaria, a saber:
>
> 1.º Es eterno: (...).
>
> 2.° Es simple y no compuesto de partes: (...).
>
> 3.° No puede ser concebido como determinado, sino tan sólo como infinito: ya que, si la naturaleza de este ser fuera determinada y se concibiera como tal, fuera de esos términos, esa naturaleza sería concebida como no existente, lo cual repugna también a su definición.
>
> 4.° Es indivisible: (...)"[219].

En el punto nº 3 afirma que el ser necesario no puede ser pensado como determinado, ya que en ese caso sería conocido como no existente. Espinosa entiende los atributos de la sustancia divina como la separación, en Dios, de su existencia y de su esencia. De esta manera, la sustancia pensante es la esencia mientras que la sustancia concreta es la realidad. En Dios, existencia y esencia se identifican. Ahora se empieza a entender mejor la expresión por la que afirma que la determinación es la negación de la existencia. Una explicación de esta idea la desarrolla en una carta posterior:

> "Usted ha captado muy bien el sentido de la tercera propiedad (en cuanto que, si el ser es pensamiento, no se puede concebir determinado, sino sólo indeterminado, en el pensamiento; y si es extensión, en la extensión), aunque dice que no comprende la conclusión. Pues ésta se funda simplemente en que es contradictorio concebir como no existente algo cuya definición incluye la existencia o (lo que es lo mismo) que afirma la existencia. Y como lo determinado no indica nada positivo, sino solamente la privación de la existencia de la misma naturaleza, que se concibe determinada, se sigue que aquello cuya definición afirma la existencia, no se puede concebir como determinado. Por ejemplo, si el término *extensión* implica la existencia necesaria, será tan imposible concebir la extensión sin la existencia como la extensión sin la extensión. Si se da esto por sentado, también será imposible concebir una extensión determinada. Pues si se

[219] Espinosa, B., *Correspondencia*, Alianza Editorial, Madrid 1988, Carta 35, 248. En adelante, Espinosa, *Correspondencia*.

la concibiera determinada, habría que determinarla por su propia naturaleza, es decir, por la extensión, y esta extensión, con que ella sería determinada, debería ser concebida como negación de la existencia; lo cual es, por hipótesis, una contradicción manifiesta".[220]

Espinosa afirma que la determinación significa privación de la existencia. Desde mi posición, ciertamente, tanto la generalización como la abstracción se ejercen al margen de la realidad, en el plano del pensamiento. Para Espinosa, el conocimiento de la determinación es la intelección de la existencia que está fuera del plano de la existencia material. Otro texto en que insiste en esta idea:

> "En cuanto a que la figura es una negación y no algo positivo, está claro que la materia total, considerada de forma indefinida, no puede tener ninguna figura y que la figura tan sólo se halla en los cuerpos finitos y determinados. Pues quien dice que percibe una figura, no indica otra cosa sino que concibe una cosa determinada y cómo está determinada. Por tanto, esta determinación no pertenece a la cosa según su ser, sino que, por el contrario, es su no ser. De ahí que, como la figura no es sino una determinación y la determinación es una negación, no podrá ser, según se ha dicho, otra cosa que una negación"[221].

Creo que, con estos dos últimos textos, se puede entender la postura de Espinosa con respecto a la negación. La extensión es el atributo propio de lo material y que necesariamente va asociada a la existencia. Cuando vemos una realidad determinada, esa extensión viene conectada a otra cosa, por ejemplo, una figura, que desplaza la existencia de la extensión. Para Espinosa, solo hay dos posibilidades, o extensión existente, o extensión modulada por una determinación, cualquiera que ella sea, que ocupa el lugar de la existencia (y, por tanto, es pensada), pero ambas no pueden ser a la vez porque los atributos definen esencialmente sin que puedan mediar varios atributos porque, entonces, habría una dependencia entre dichos atributos y no serían en sí mismos y, por tanto, la sustancia tampoco sería absoluta en sí misma. Para Espinosa, pensar (negar) algo real como finito, es separarlo de la existencia indeterminada de la extensión.

Dios, como puro ser, excluye la determinación porque no puede ser algo no existente. Dios es lo puramente afirmativo y, como tal, totalmente indeterminado. Las determinaciones juegan en el plano de los atributos donde, la extensión y el pensamiento, se pluralizan de acuerdo a los modos de una forma limitada. De esta manera, la generalización se instala en la misma noción de Dios. Dios es lo indeterminado, frente a sus atributos que asumen todas las determinaciones. Este uso de la generalización plantea una noción extraña de Dios, como lo indeterminado o totalmente

[220] Espinosa, *Correspondencia*, Carta 36, 250-251.
[221] Espinosa, *Correspondencia*, Carta 50, 309.

indefinido, mientras que la realidad se define, en su finitud, como un conjunto de notas. Esta consideración de la realidad como notas, o como determinaciones, también implica una concepción de la realidad muy disgregada. Las determinaciones de la generalización son concebidas separadas y aisladas unas de otras, y su agrupación es forzada porque la generalización no lo permite. Para mí, la unión de las notas tiene lugar en la abstracción, pero en un estado diferente al de los objetos generales. En la generalización, se separan ciertas notas que se aíslan del resto. Espinosa y, también antes Malebranche, tratan de resolver la unificación de las notas por medio de criterios de contigüidad que se adaptan perfectamente a la extensión, pero a base de pensar la unidad de los cuerpos como si se tratara de montones de arena cuya unidad está en función de la proximidad de unos granos con otros.

Respecto a la caracterización de Dios como lo indeterminado, creo que se trata de una confusión grave que, en Espinosa, está fuertemente fundamentada, con muchas implicaciones en su sistema filosófico. Desde mi punto de vista, es improcedente caracterizar a Dios con la nota clave de la generalización. Es significativo que la determinación se conoce con la negación, en la cual separamos lo conocido, de su existencia real en Dios. La negación es la operación cognoscitiva clave en Espinosa, operación que tiene un cierto carácter metafísico al relacionarlo con Dios (lo propiamente real). En Espinosa veo una confusión de la vía racional y la vía generalizante, donde la cuestión se hace muy delicada (para mí, equivocada) al identificar el fundamento con Dios.

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 yo identifico como objetos generales. Hay un texto en el que Espinosa hace una crítica de la metafísica clásica:

> "*Escolio I*: [a] Con ello he explicado la causa de las llamadas *nociones comunes*, que constituyen los fundamentos de nuestro raciocinio. Pero se dan otras causas de ciertos axiomas o nociones, que sería oportuno explicar con este método nuestro, ya que por ellas constaría qué nociones serían más útiles que las demás y cuáles, en cambio, apenas si tendrían utilidad. Y cuáles, además, son comunes y cuáles sólo son claras y distintas para quienes no padecen prejuicios, y cuáles, en fin, están mal fundadas. Constaría, por otra parte, de dónde surgieron aquellas nociones que llaman *segundas* y, en consecuencia, los axiomas en ellas fundados, (...).
>
> [b] (...), añadiré brevemente las causas de donde surgieron los llamados términos *transcendentales*, como ser, cosa, algo. Estos términos tienen su origen en el hecho de que el cuerpo humano, por ser limitado, sólo es capaz de formar en

él cierto número de imágenes (*qué es imagen lo expliqué en 2/17e*) distintas y simultáneas, ya que, si se supera, estas imágenes comenzarán a confundirse; y, si el número de imágenes que el cuerpo es capaz de formar en él simultánea y distintamente, es muy superado, se confundirán todas completamente unas con otras. Siendo esto así, es evidente por *2/17c* y *2/18* que el alma humana podrá imaginar simultáneamente y con distinción tantos cuerpos cuantas imágenes pueden formarse a la vez en su propio cuerpo. Pero, cuando las imágenes se confunden totalmente en el cuerpo, también el alma imaginará todos los cuerpos confusamente y sin distinción alguna, y los englobará, por así decirlo, bajo un solo atributo, a saber, bajo el atributo de ser, cosa, etc."[222].

Es un texto duro que propone una crítica de las nociones claves de la metafísica, en concreto y sobre todo el ser[223]. Espinosa achaca a estos términos el defecto de ser vagos y confusos. La confusión proviene de tratar de 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 a modo 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. Al final, sin embargo, Espinosa añade que estos conceptos se obtienen por agrupación, unificándolos bajo un solo atributo. Si lo anterior parecía una crítica admisible, 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, tampoco acepto las nociones metafísicas pensadas desde la generalización; otra cosa es que estas nociones puedan ser pensadas desde otras instancias.

Espinosa, por otro lado, no solo rechaza las nociones metafísicas, sino que continúa su crítica con los objetos propiamente universales:

> "[c] Por causas similares se han originado, además, aquellas nociones que llaman *universales*, como hombre, caballo, perro, etc. A saber, porque en el cuerpo humano se forman a la vez tantas imágenes, por ejemplo, de hombres, que superan su capacidad de imaginar. No totalmente sin duda, pero sí hasta el punto de que el alma no puede imaginar las pequeñas diferencias de cada una (como el color, el tamaño, etc.) ni su número preciso; y de que sólo imagina distintamente aquello en que todas coinciden, en cuanto que el cuerpo es afectado por ellas, ya que eso común es aquello con que el cuerpo ha sido más afectado por cada cosa singular. Y eso es lo que el alma expresa con el nombre *homo*,

[222] Espinosa, *Ética demostrada*, 2, 40, 106-107.
[223] Otra crítica similar a la metafísica clásica se encuentra en Espinosa, *Ética demostrada*, 4, Prólogo, [e], 184-185.

y lo que predica de infinitas cosas singulares; ya que, como hemos dicho, el número determinado de cosas singulares es incapaz de imaginarlo [.]

[d] Pero hay que señalar que estas nociones no se forman de la misma manera en todos, sino que varían en cada uno en razón de la cosa por la que el cuerpo ha sido afectado con mayor frecuencia y que el alma imagina y recuerda con mayor facilidad. Por ejemplo, quienes más frecuentemente han contemplado con admiración la estatura de los hombres, con el nombre *homo* entienden un animal de estatura erecta; en cambio, quienes han acostumbrado a contemplar otra cosa, formarán otra imagen común de los hombres, como por ejemplo, que el hombre es un animal que ríe, un animal bípedo y sin plumas, un animal racional. Y así de las demás cosas: cada uno, según la disposición de su cerebro, formará de ellas imágenes universales. De ahí que no es extraño que entre los filósofos que quisieron explicar las cosas naturales por las solas imágenes de las cosas, hayan surgido tantas controversias"[224].

Ahora, la crítica se centra en los objetos generales 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"[225]. 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 cómo este 'ser' pueda ser real. Destaco 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 termina esta crítica de 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

[224] Espinosa, *Ética demostrada*, 2, 40, 107-108.
[225] Espinosa, *Tratado de la ref. del entend.*, 2, 55, 96.

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 cognoscitiva, 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, y a esto lo 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, clara y distintamente"[226]. 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:

> "*La idea de aquello que es común y propio del cuerpo humano y de algunos cuerpos exteriores por los que él suele ser afectado, y que está igualmente en la parte y en el todo de cualquiera de ellos, también será adecuada en el alma.*
>
> *Demostración*: Sea A aquello que es común y propio al cuerpo humano y a algunos cuerpos exteriores, y que se halla en el cuerpo humano igual que en esos cuerpos exteriores, y en una parte de cualquier cuerpo exterior, en fin, igual que en el todo. De ese A se dará una idea adecuada en Dios (*por 217c*), tanto en cuanto que tiene la idea del cuerpo humano como en cuanto que tiene la idea de esos cuerpos exteriores. Supongamos ahora que el cuerpo humano es afectado por aquello que un cuerpo exterior tiene en común con él, esto es, por A. La idea de esta afección implicará la propiedad A (*por 2/16*). Y, por tanto (*por 2/7c*), la idea de esa afección, en cuanto que implica la propiedad A, será adecuada en Dios, en cuanto que está afectado por la idea del cuerpo humano, esto es (*por 2/13*), en cuanto que constituye la naturaleza del alma humana. Y por consiguiente (*por 2/11c*), esta idea es también adecuada en el alma humana.

[226] Espinosa, *Ética demostrada*, 2, 38, 105.

Corolario: De aquí se sigue que el alma es tanto más apta para percibir adecuadamente más cosas, cuanto más cosas tiene el cuerpo humano comunes con otros cuerpos"[227].

Ahora 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, en este caso la propiedad 'A'. Espinosa añade que esta propiedad tiene que ser común al propio cuerpo porque la idea del alma nace del propio cuerpo. Aquí 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.

Presento un texto que resume este apartado:

"*Escolio 2*: [a] Por todo lo anteriormente dicho resulta claro que percibimos muchas cosas y formamos nociones universales: 1.°) a partir de cosas singulares que nos son representadas por los sentidos de forma mutilada, confusa y sin orden al entendimiento (*ver 2/29c*); y por eso he solido calificar tales percepciones de conocimiento por experiencia vaga. 2.°) A partir de signos, como, por ejemplo, que al oír o leer ciertas palabras, recordamos las cosas y formamos de ellas algunas ideas semejantes a aquellas con que solemos imaginarlas (*ver 2/18c*). A estos dos modos de contemplar las cosas los llamaré en adelante conocimiento de primer género, opinión o *imaginación*. 3.°) A partir, en fin, de que tenemos nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas (*ver 2/38c, 2/39c* y *2/40*); y a éste le llamaré *razón* y conocimiento de segundo género. Además de estos dos géneros de conocimiento existe, como mostraré a continuación, un tercero, al que llamaremos *ciencia intuitiva*. Y este género de conocimiento procede de la idea adecuada de la esencia formal de algunos atributos de Dios al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas [.]"[228].

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, y que Espinosa llama razón. Por último, hay un tercer tipo de conocimiento, la ciencia intuitiva, que es el conocimiento óptimo. Desgraciadamente, los

[227] Espinosa, *Ética demostrada*, 2, 39, 105-106.
[228] Espinosa, *Ética demostrada*, 2, 40, 108.

textos que he leído no me han aportado suficiente información como para hacerme cargo de la intención de Espinosa sobre esta tercera operación[229].

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 a la idea clara y adecuada. Esto da lugar a una concepción de la generalización como separación de las propiedades. En 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[230]. 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, se da 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

[229] En otra traducción de la *Ética demostrada*, el traductor añade una larga nota referente a la ciencia intuitiva en el que subraya su carácter problemático y la escasez de información sobre este conocimiento tan importante. Cfr. Espinosa, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Editora Nacional, Madrid 1984[1], 2, 40, 158-159, nota 20.

[230] Cfr. Espinosa, *Correspondencia*, Carta 36, 250-251; texto que se corresponde a la nota 220.

encontrado en Malebranche y Espinosa. En Hume, la generalización va a ser rechazada como idea, pero va a tener mucho 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 continuadores de Descartes como Espinosa, quien construye su sistema filosófico a partir de unas primeras definiciones y axiomas desde 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"[231]. Locke rechaza las ideas innatas en el hombre cuando es patente que 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"[232]. 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. Digo, 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, 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:

> "§ 2. *Todas las ideas vienen de la sensación o de la reflexión.* Supongamos, entonces, que la mente sea, como se dice, un papel en blanco, limpio de toda inscripción, sin ninguna idea. ¿Cómo llega a tenerlas? ¿De dónde se hace la mente de ese prodigioso cúmulo, que la activa e ilimitada imaginación del hombre ha pintado en ella, en una variedad casi infinita? ¿De dónde saca todo ese

[231] 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*.
[232] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, I, 2, 5, 24.

material de la razón y del conocimiento? A esto contesto con una sola palabra, de la experiencia: he allí el fundamento de todo nuestro saber, y de allí es de donde en última instancia se deriva. *Las observaciones que hacemos acerca de los objetos sensibles externos, o acerca de las operaciones internas de nuestra mente, que percibimos, y sobre las cuales reflexionamos nosotros mismos, es lo que provee a nuestro entendimiento de todos los materiales del pensar*. Estas son las dos fuentes del conocimiento de donde dimanan todas las ideas que tenemos o que podamos naturalmente tener"[233].

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 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"[234]. O como afirma en el siguiente apartado: "§ 5. *Todas nuestras ideas son o de la una o de la otra clase*"[235]. Siguiendo el espíritu cartesiano, Locke comienza el desarrollo de su sistema filosófico con una clasificación[236]; 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 apoya en la generalización, donde encuentra 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; (...)"[237]. Locke, también se distancia de Descartes, en la caracterización de lo material: "§ 2. *La solidez llena el*

[233] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 1, 2, 83.
[234] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 1, 4, 84.
[235] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 1, 5, 85.
[236] Las clasificaciones en Locke son frecuentes, como, por ejemplo, la clasificación de las ideas simples, en Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 3, 1, 99-100.
[237] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 1, 10, 87.

espacio. Por esta idea, perteneciente a lo corpóreo, es como concebimos que el cuerpo llena el espacio"[238]. 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, considera 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[239], que era 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"[240]. Locke explica estos dos tipos de ideas: "Estas ideas simples, los materiales de todo nuestro conocimiento, le son sugeridas y proporcionadas a la mente por sólo esas dos vías arriba mencionadas, a saber: sensación y reflexión. Una vez que el entendimiento está provisto de esas ideas simples tiene la potencia de repetirlas, compararlas y unirlas en una variedad casi infinita, de tal manera que puede formar a su gusto nuevas ideas complejas"[241]. 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 esas ideas simples. Para Locke, el conocimiento de las ideas simples, al menos de lo sensible, es pasivo[242], por lo que parece inclinarse hacia un conocimiento de tipo representativo[243]. Por otro lado, el conocimiento de las ideas complejas es activo: la mente juega libremente con las ideas que puede combinar a su antojo[244].

[238] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 4, 2, 102.
[239] Para Locke, la solidez se distingue de la extensión porque esta última no es capaz de ofrecer resistencia. Cfr. Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 4, 3, 102. Locke, sin embargo, no intenta explicar la extensión a partir de la solidez, y define la solidez por la experiencia sensible que tenemos de ella. Cfr. Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 4, 6, 105.
[240] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 2, 1, 97.
[241] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 2, 2, 98.
[242] Cfr. Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 1, 25, 97.
[243] "§ 2. *Sólo hay percepción cuando la mente recibe la impresión*". Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 9, 2, 122.
[244] "§ 2. *Las ideas complejas se hacen a voluntad*. Por esta facultad de repetir y unir sus ideas, la mente tiene un gran poder en variar y en multiplicar los objetos de sus pensamientos,

Respecto a lo material que causa el conocimiento, Locke propone las cualidades, las cuales distingue de las ideas: "§ 8. Todo aquello que la mente percibe en sí misma, o todo aquello que es el objeto inmediato de percepción, de pensamiento o de entendimiento, a eso llamo *idea*; y a la potencia para producir cualquier idea en la mente, llamo *cualidad* del sujeto en quien reside ese poder. Así, una bola de nieve tiene la potencia de producir en nosotros las ideas de blanco, frío y redondo; a esas potencias para producir en nosotros esas ideas, en cuanto que están en la bola de nieve, las llamo *cualidades*; y en cuanto son sensaciones o percepciones en nuestro entendimiento, las llamo *ideas*; (...)"[245]. Las cualidades están en la naturaleza y son la causa agente del conocimiento, es decir, de las ideas. Dentro de las cualidades, distingue:

> "§ 9. *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*"[246].

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*"[247]. Hay unas terceras 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: "§ 15. *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"[248]. 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

infinitamente más allá de lo que le proporcionan la sensación y la reflexión". Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 12, 2, 143.

[245] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 8, 8, 112-113.

[246] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 8, 9, 113.

[247] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 8, 10, 113-114.

[248] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 8, 15, 115.

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"[249]. Esta es una clara alusión de que las cualidades primarias son el origen de las ideas adecuadas con las que conocemos la realidad física. Para Locke, la distinción de cualidades primarias y secundarias permite discernir el conocimiento claro del confuso.

En cuanto a la generalización, Locke la presenta dentro del marco de las ideas:

> "§ 9. *La abstracción.* Ahora bien, puesto que el uso de las palabras consiste en servir de señal exterior de nuestras ideas internas, y como esas ideas se toman de las cosas particulares, si cada idea particular que tomamos tuviera un nombre distinto, los nombres serían infinitos. Para evitar esto, la mente hace que las ideas particulares, recibidas de objetos particulares, se conviertan en generales, lo que se hace considerándolas tal como están en la mente esas apariencias, o sea, separadas de toda otra existencia y de todas las circunstancias de la existencia real, como son el tiempo, el lugar o cualesquiera otras ideas concomitantes. A esto se llama *abstracción*, por medio de la cual las ideas tomadas de seres particulares se convierten en representativas de todas las de la misma especie; y sus nombres se convierten en nombres generales, aplicables a todo cuanto exista que convenga a tales ideas abstractas"[250].

Locke usa los términos abstracción y generalización, indistintamente, como si fueran sinónimos. En este texto detecto claramente la generalización, que Locke afirma estar 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 excelencia que en modo alguno alcanzan las facultades de los animales"[251]. 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

[249] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 8, 23, 119-120.
[250] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 11, 9, 138.
[251] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 11, 10, 139.

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*"[252].

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 hemos llamado comparación de la generalización, la cual vimos con cierta extensión en Ockham al hablar de la pugna y la compensación[253]. Aquí, por otro lado, señalo, 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: "§ 3. *Las ideas complejas son modos, substancias o relaciones*"[254]. 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 afecciones de las substancias. Tales son las ideas significadas por las palabras *triángulo*, *gratitud*, *asesinato*, etc."[255]. Las sustancias, por otro lado, "(...) son aquellas combinaciones de ideas 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"[256]. 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 incomprensible Dios, a los espíritus finitos y al cuerpo, tiene el mismo sentido; y si expresan una misma idea, cuando llaman substancias a cada uno

[252] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 12, 1, 143.
[253] Ver el apartado 2.4 del capítulo 5.
[254] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 12, 3, 144.
[255] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 12, 4, 144.
[256] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 12, 4, 145.

de esos tres seres tan diferentes"[257]. Locke se queja, con cierta razón, del amplio uso del término 'sustancia'. Recuerdo que ya he desaconsejado predicar el término 'sustancia' de 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"[258]. Locke echa de menos una definición de la sustancia y esto se entiende mejor desde este trabajo, después de que he mostrado que la definición se juega en el campo de la generalización en la mayor parte de la filosofía. La definición de la sustancia dentro de la generalización la compromete y la convierte en una noción confusa. Locke, por su parte, explica la génesis de la idea de sustancia:

> "La idea, pues, que tenemos, y a la cual damos el nombre general de *substancia*, como no es nada sino el supuesto, pero desconocido, soporte de aquellas cualidades que encontramos existentes, y de las cuales imaginamos que no pueden subsistir, *sine re substante*, sin alguna cosa que las sostenga, llamamos a ese soporte *substantia*, la cual, de acuerdo con el verdadero sentido de la palabra, significa en idioma llano lo que está debajo, o lo que soporta.
>
> § 3. *De las clases de substancia*. Una vez que nos hemos formado de ese modo una idea obscura y relativa de la substancia en general, nos formamos después las ideas de clases particulares de substancias, al reunir esas combinaciones de ideas simples que la experiencia y la observación que hacemos por los sentidos nos advierten que se dan juntas, y que nosotros suponemos, por este efecto, que emanan de la constitución particular interna o de la esencia desconocida de esa substancia"[259].

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 recolecciones 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 Locke, es confusa y poco útil.

[257] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 13, 18, 153-154.
[258] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 13, 19, 154-155.
[259] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 23, 2-3, 276-277.

4.1.2 La identidad y el yo

Locke, al rechazar como confusa la idea de sustancia, introduce, en cambio, la idea de identidad:

> "§ 1. *En qué consiste la identidad*. Otra ocasión para comparar, frecuentemente aprovechada por la mente, es el ser mismo de las cosas, cuando, al considerar una cosa como existente en un tiempo y lugar determinados, la comparamos con ella misma como existente en otro tiempo; de donde nos formamos las ideas de *identidad* y de *diversidad*. Cuando vemos una cosa en un lugar dado, durante un instante de tiempo, tenemos la certeza (sea la cosa que fuere) de que es la misma cosa que vemos, y no otra que, al mismo tiempo, exista en otro lugar, por más semejante e indistinguible que pueda ser en todos los demás respectos. Y en eso consiste la identidad, es decir, en que las ideas que les atribuimos no varían en nada de lo que eran en el momento en que consideramos su existencia previa, y con las cuales comparamos la presente"[260].

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 convertirían nuestro entendimiento en un mero receptor caótico de ideas sensibles. Locke, de acuerdo a la identidad, reconoce tres tipos de sustancias: "§ 2. *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"[261]. Al final, a pesar de tanto aparato conceptual, llegamos a una clasificación muy parecida a la de la filosofía clásica. Llama la atención que Locke también identifica el principio de individuación: "§ 3. *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"[262]. 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, principio similar al que propone Ockham[263]. Locke

[260] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 27, 1, 310-311.
[261] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 27, 2, 311.
[262] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 27, 3, 312.
[263] Ver el apartado 2.2 del capítulo 5 sobre el principio de individuación.

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 de un ser racional"[264]. La identidad personal se cifra en la conciencia o en la racionalidad. De esta identidad personal, Locke saca la noción de 'sí mismo': "§ 17. *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"[265]. 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 después, 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"[266]. 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 a 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[267]. 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"[268].

Añado, por otra parte, que el planteamiento de la identidad en Locke es generalizante: "§ 4. Primero. *De la identidad o de la diversidad.* Primero. En cuanto a la primera clase de acuerdo o desacuerdo, a saber: *identidad o diversidad*; el 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

[264] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 27, 9, 318.
[265] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 27, 17, 325.
[266] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 27, 20, 326.
[267] Cfr. Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 27, 19-21, 326-327.
[268] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 27, 23, 329.

cada una de ellas, y de esa manera en percibir, también, sus diferencias, y que la una no es la otra"[269]. 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 de más decir que la identidad tiene su apoyo en la comparación que es la base de la generalización.

4.1.3 El lenguaje

La exposición de Locke sobre la generalización es bastante más amplia que los dos textos que he presentado anteriormente. Locke hace un análisis muy extenso de la generalización del que aquí solo puedo presentar algunas ideas. Por ejemplo, Locke es consciente de la necesidad vital de la generalización en el lenguaje: "§ 1. *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"[270]. 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?

> "Y quien piense que las naturalezas o nociones generales son otra cosa que no semejantes ideas abstractas y parciales de otras ideas más complejas, primeramente deducidas de algunas existencias particulares, tendrá, me temo, dificultad en encontrarlas. Porque dígaseme, después de haber reflexionado, en qué difiere la idea de *hombre* de la idea de *Pedro* y de *Pablo*, o la idea de *caballo* de la de *Bucéfalo*, si no en el haberse dejado afuera algo que es peculiar a cada individuo, y en el haberse retenido la parte de aquellas ideas complejas particulares de diversas existencias particulares que les conviene a todas. De las ideas complejas significadas por los nombres *hombre* y *caballo*, si se dejan afuera tan sólo aquellas particularidades en que difieren, y se retienen únicamente aquellas en que convienen, y con ellas se forma una nueva y distinta idea compleja y se le da el nombre de *animal*, tenemos un término aún más general que encierra, con el hombre, a varias otras criaturas. Déjese afuera de la idea de *animal* los sentidos y el movimiento espontáneo, y la idea compleja remanente, formada por las ideas

[269] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, IV, 1, 4, 523.
[270] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, III, 3, 1, 398.

simples remanentes de cuerpo, vida y alimento, se convierte en una idea aún más general que cae bajo el término más comprensivo de *viviente*. Y, para ya no insistir más sobre este particular, de suyo tan evidente, es por el mismo camino por donde la mente procede hacia las ideas de *cuerpo*, de *substancia* y, por último, hacia las de *ser*, *cosa* y otros tales términos universales que significan todas nuestras ideas, cualesquiera que sean. Para concluir, todo este misterio de los *géneros* y de las *especies*, que tanto ruido meten en las escuelas y que, no sin justicia, reciben tan poca atención fuera de ellas, no es otra cosa sino ciertas ideas abstractas, más o menos comprensivas, que tienen nombres anejos a ellas. En todo lo cual, esto es constante e invariable: que cada uno de los términos generales significa una cierta idea que no es sino una parte de alguna de aquellas que quedan comprendidas bajo ese término"[271].

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[272]. Desde mi punto de vista, los abstractos no son ideas simples y las ideas generales se forman por comparación, no por una 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 puede 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. Locke termina este párrafo con 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'. Coincido 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: "§ 11. *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"[273]. Esta es la solución clásica[274] dentro del

[271] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, III, 3, 9, 401-402.
[272] Otro texto significativo sobre el proceso de generalización es Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, III, 3, 8, 401, donde analiza la noción de hombre.
[273] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, III, 3, 11, 403.
[274] También se puede ver otra formulación similar en Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, III, 5, 4, 420.

nominalismo, dada anteriormente por Ockham[275], 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:

> "§ 13. *Son obra del entendimiento, pero tienen su fundamento en la similitud de Las cosas*. No quiero que se piense que he olvidado, y menos aún que niego que la naturaleza, en la producción de las cosas, hace a muchas de ellas semejantes; nada hay más obvio, especialmente en las razas de los animales y en todas las cosas que se propagan por simiente. Sin embargo, yo creo que podemos decir que su clasificación bajo ciertos nombres es obra del entendimiento, motivado por la similitud que observa existe entre las cosas, de donde hace ideas generales abstractas, y las establece en la mente con ciertos nombres para cada una de ellas, (...)"[276].

Locke detecta la importancia de la semejanza, pero fuera del marco de la intencionalidad, como si la semejanza radicara exclusivamente en las cosas. De hecho, se defiende un poco de su posicionamiento mental, aceptando una cierta semejanza producida por la naturaleza, para luego decir que esta semejanza, que se elabora en el entendimiento, está en las cosas. Para mí, la intencionalidad de la generalización es la comparación que busca la semejanza en las formas de la imaginación. Estas formas de la imaginación recogen la información de las sustancias reales. Locke ignora la intencionalidad y se queda solo con lo sensible del conocimiento. En cualquier caso, vemos que Locke tiene una idea bastante desarrollada de la generalización que es casi 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 Escolástica:

> "§ 10. *Por qué el género se emplea de ordinario para las definiciones*. Esto puede indicarnos la razón de por qué al definir los nombres, que no es sino declarar su significado, nos valemos del género, o sea de la palabra general más próxima que contenga al nombre que se quiere definir. Esto no se hace por ninguna necesidad, sino tan sólo para economizar el esfuerzo de enumerar las diversas ideas simples significadas por la más próxima palabra general o género, o quizá, para evitarnos la vergüenza de no poder hacer esa enumeración. Pero, aunque definir por el *genus* y la *differentia* (pido permiso para emplear estos términos del arte de la lógica, que, siendo originalmente palabras latinas, son las

[275] Ver el apartado 2.3 del capítulo 5 sobre la generalización.
[276] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, III, 3, 13, 405.

que mejor denotan las nociones a las que se aplican), digo, que aunque definir por el *genus* sea el camino más breve, me parece que es dudoso que sea el mejor. De esto estoy cierto: que no es el único, y, por lo tanto, que no es absolutamente necesario. Porque, como la definición no es sino hacer que otro entienda por palabras cuál es la idea significada por el término que se define, una definición se hace mejor si se enumeran aquellas ideas simples que se hallan combinadas en la significación del término definido; y si, en lugar de semejante enumeración, los hombres se han habituado a usar el término general más próximo, no ha sido por ninguna necesidad ni por el deseo de mayor claridad, sino en beneficio de la rapidez y por su mayor comodidad"[277].

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 correcta 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 del género y de la especie? Tal vez porque todavía tiene la noción clásica de la definición como lo que muestra la esencia de lo definido que, en su caso, debe reflejar las ideas simples que contiene esa realidad. Locke, sin embargo, tiene claro lo que es una definición, la cual no está en el orden de la esencia sino del sentido: "§ 6. *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"[278]. Dentro de esta teoría de la definición, Locke detecta que hay términos indefinibles, en este caso, las ideas simples: "§ 4. *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; (...)"[279]. Ciertamente, un problema de la definición es que la primera palabra ya tiene que hacer referencia a palabras que no han sido definidas previamente. Locke ve esta dificultad: "§ 5. *Si 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"[280]. Sin embargo, al dar el motivo de la imposibilidad de la definición de las ideas simples, dice otra razón: "§ 7. *Por qué las ideas simples son*

[277] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, III, 3, 10, 402-403.
[278] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, III, 4, 6, 412.
[279] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, III, 4, 4, 411.
[280] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, III, 4, 5, 411.

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 representar una idea que carece del todo de una composición; (...)"[281]. Al final, Locke 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 compuestas:

> "§ 12. *Lo contrario acontece respecto a las ideas complejas, como se muestra con los ejemplos de una estatua y del arco iris*. El caso es enteramente distinto respecto a las ideas complejas, las cuales, puesto que consisten de varias ideas simples, está dentro del poder de las palabras, que significan las diversas ideas que las componen, el imprimir así en la mente las ideas complejas que no existían antes en ella, de manera de hacer que sus nombres sean entendidos. En semejantes colecciones de ideas, reunidas bajo un solo nombre, el acto de definir, o de enseñar la significación de una palabra por medio de varias otras, encuentra su lugar, (...)"[282].

En esta investigación, ya hemos visto la cuestión de la definición desde varios ángulos. Con Locke admito la dificultad de la definición de las realidades sensibles como, por ejemplo, qué es el rojo. O se ha visto, o no hay palabras que hagan descubrirlo. 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 lo parece, pero nos presentan lo que se ha conocido a través de la imaginación (generalización). Cuando se generaliza animal desde perro y gato, la descripción de 'viviente sentiente' es la que se ha obtenido en esa generalización[283], y creo que es una 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. Ciertamente, 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,

[281] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, III, 4, 7, 412.
[282] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, III, 4, 12, 415-416.
[283] O cualquier otra descripción que se haya podido conseguir.

menos aún, que el conocimiento científico haga falsos al resto de saberes cuando no se ajustan a sus patrones.

4.1.5 La moralidad

Otra cuestión de cierto interés en Locke es la moralidad: "§ 16. *La moral es susceptible de demostración.* Fundado en eso, tengo la osadía de pensar que la moral es susceptible de demostración, así como las matemáticas, puesto que la esencia real precisa de las cosas morales significadas por las palabras puede conocerse de un modo perfecto, de manera que se pueda descubrir con certidumbre la congruencia o incongruencia de las cosas mismas, que es en lo que consiste el conocimiento perfecto"[284]. Sorprende encontrar en Locke este rasgo (la demostrabilidad de la moral) que ya vimos expuesto en Espinosa, porque Locke es contrario al conocimiento de la sustancia como real y escéptico respecto al conocimiento de la naturaleza pero, a pesar de todo, afirma la posibilidad de un conocimiento perfecto de la moralidad. Este optimismo se basa en la desconexión de las ideas morales de lo sensible: "Esto no es hacedero tratándose de ideas morales: carecemos de signos sensibles que se asemejen a ellas y que nos sirvan para ponerlas a la vista; únicamente tenemos palabras para expresarlas, las cuales, aunque permanecen iguales una vez que han sido escritas, sin embargo, denotan ideas que pueden cambiar en un mismo hombre, y es muy infrecuente que no sean diferentes en distintas personas"[285]. En este punto, estoy de acuerdo con Locke. Las ideas morales, como lo espiritual, no tienen una base sensible en la que apoyarse, y esto dificulta que los hombres tengan las mismas ideas acerca de ellas. Pero esta es la base para el optimismo de Locke, la desconexión de lo sensible-moral, porque lo sensible es la fuente inagotable de incertidumbre. "§ 9. *Tampoco el conocimiento será menos verdadero o menos seguro porque las ideas morales son obra nuestra y porque nosotros les imponemos nombres*"[286]. La capacidad de poder crear una moral demostrada arranca en que el hombre se va realizando a partir de las ideas simples que luego va combinando de manera arbitraria. Locke da un remedio, que ha entrevisto, ante las dificultades para el desarrollo de esta moral científica:

> "§ 20. *Medios para remediar esas dificultades.* Una parte de esas desventajas de las ideas morales, que han hecho pensar que no son susceptibles de demostración, puede remediarse en buena medida por definiciones, fijando la colección de ideas simples que deberá significar cada término, y después empleando esos términos de una manera constante en el sentido de la definición. Por otra

[284] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, III, 11, 16, 511-512.
[285] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, IV, 3, 19, 549.
[286] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, IV, 4, 9, 565.

parte, no es fácil prever qué métodos podrá sugerir el álgebra, e algo por el estilo, para remediar en el futuro las otras dificultades"[287].

Este remedio parece bastante pobre, pero quiero resaltar que vuelve a basarse nuevamente en la generalización. La propuesta de una moral demostrada en Locke se apoya en que podamos alcanzar un perfecto conocimiento del hombre. Sería una fuerte incoherencia que podamos conocer perfectamente la moralidad cuando, sin embargo, tenemos lagunas acerca del hombre. Por todo ello, deduzco que Locke supone un perfecto conocimiento del hombre. Esto implica que su enfoque antropológico estaría basado en la generalización. En este nivel, podemos preguntarnos ¿qué es el hombre para Locke? Fundamentalmente, las ideas complejas que puede elaborar a partir de las ideas simples. A mí me parece equivocado plantear la antropología desde la generalización. Ya indiqué que la generalización no hace al hombre, por el mismo motivo que la abstracción tampoco lo hace. Que yo conozca un gato no me convierte en gato, y que yo generalice animal tampoco me convierte en animal, o que generalice vegetal no me convierte en vegetal. La antropología requiere otros recursos que, como ya se ha dicho, giran en torno a la noción de hábito.

4.1.6 El conocimiento

Locke introduce una definición del conocimiento diversa a la utilizada generalmente por los otros filósofos: "§ 2. *El conocimiento es la percepción del acuerdo o desacuerdo de dos ideas*. Me parece, pues, que el conocimiento no es sino *la percepción de la conexión y acuerdo, o del desacuerdo y repugnancia entre cualesquiera de nuestras ideas*"[288]. 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': tal vez se trate 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 destaco que Locke sitúa su doctrina del conocimiento en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, en el cuarto libro, después del libro tercero sobre 'las palabras', y no inmediatamente detrás del libro segundo sobre las ideas.

Locke distingue cuatro tipos de conocimiento:

[287] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, IV, 3, 20, 550.
[288] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, IV, 1, 2, 523.

"§ 3. *Ese acuerdo es de cuatro clases*. Pero para entender con alguna más distinción en qué consiste ese acuerdo o desacuerdo, creo que podemos reducirlo todo a estas cuatro clases.

1. *Identidad o diversidad*.
2. *Relación*.
3. *Coexistencia o conexión necesaria*.
4. *Existencia real*"[289].

No voy a exponer estos cuatro tipos de conocimiento, pero sí presentar algunos puntos interesantes respecto a la generalización que aparecen al tratar este asunto. Por ejemplo, acerca de la relación, Locke dice:

"§ 5. *Segundo. Relación*. Segundo. La segunda clase de acuerdo o de desacuerdo que la mente percibe respecto a cualquiera de sus ideas, me parece que puede llamarse *relativo*; y no es sino la percepción de la relación entre dos ideas de cualquier clase que sean, substancias, modos o cualesquiera otras. Porque, como todas las ideas distintas deben reconocerse eternamente como no siendo la misma, de suerte que sean universal y constantemente negadas la una de la otra, no habría en absoluto lugar para ningún conocimiento positivo, si no pudiéramos percibir ninguna relación entre nuestras ideas, ni descubrir el acuerdo o desacuerdo que haya entre ellas, según los diversos medios de que se vale la mente para compararlas"[290].

Este es un texto que muestra el uso de la negación y de la dialéctica en Locke[291]. El conocimiento relativo (de relación) desempeña la función de organizar la compatibilidad entre las diferentes ideas. Este texto tiene un cierto aire al texto platónico que analicé en el capítulo 3 acerca del no-ser[292]. 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, estas tengan un cierto carácter absoluto. Nosotros, cuando conocemos una idea, está 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[293]. 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

[289] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, IV, 1, 3, 523.
[290] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, IV, 1, 5, 524.
[291] Es el único texto sobre la negación que he encontrado en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*.
[292] Ver el apartado 1.3.
[293] Ver los apartados 1 y 2.1.

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 predicación generalizante no se realiza entre dos ideas, sino que es la compensación 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 cómo 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:

> "Porque, si reflexionamos sobre nuestras propias maneras de pensar, veremos que algunas veces la mente percibe de un modo inmediato el acuerdo o el desacuerdo de dos ideas por sí solas, sin intervención de ninguna otra; y a esto, creo, puede llamarse *conocimiento intuitivo*. Porque, en este caso, la mente no se esfuerza en probar o en examinar, sino que percibe la verdad del mismo modo que el ojo percibe la luz, únicamente porque se dirige hacia ella. Así, la mente percibe que lo *blanco* no es lo *negro*, que un *círculo* no es un *triángulo*, que tres es más que dos y que es igual a uno más dos"[294].

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. Por otro lado, Locke también admite un conocimiento de la existencia.

> "§ 14. *El conocimiento sensible de la existencia de los entes particulares*. Estos dos, a saber, el *intuitivo* y el *demostrativo*, son los grados de nuestro conocimiento; cuanto se quede corto respecto a alguno de ellos, pese a la seguridad con que se pueda aceptar, no es sino fe u opinión, pero no es conocimiento, por lo menos respecto a todas las verdades generales. En verdad, hay otra percepción de la mente que se ocupa en la existencia particular de los entes finitos que están más allá de nosotros, y que, excediendo la mera probabilidad, sin alcanzar, sin embargo, ninguno de los dos grados de la certidumbre que hemos mencionado, pasa con el nombre de conocimiento. No puede haber nada que tenga mayor certidumbre que el que la idea que recibimos de un objeto exterior esté en nuestra mente; esto es conocimiento intuitivo. Pero el que haya en nuestra mente algo más que meramente esa idea, el que podamos inferir de allí con certeza la existencia de algo fuera de nosotros que corresponda a esa idea, ésa es una cuestión que ha sido convertida en un problema, porque es posible que los hombres tengan en la mente semejantes ideas, sin que exista la cosa, sin que haya un objeto que afecte sus sentidos. Sin embargo, yo creo que a este respecto contamos con

[294] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, IV, 2, 1, 528.

una evidencia que nos pone fuera de toda duda; (...). Resulta, pues, que por eso creo que podemos añadir a las dos anteriores clases de conocimiento este otro: el de la existencia de objetos externos particulares, en virtud de esa percepción y de esa conciencia que tenemos de la efectiva entrada de ideas procedentes de ellos, y de ese modo admitir estos tres grados del conocimiento, a saber: *intuitivo*, *demostrativo* y *sensible*, cada uno de los cuales tiene un diferente grado y modo de evidencia y de certidumbre"[295].

Este texto muestra que tenemos un conocimiento de la existencia por medio del conocimiento sensible. Al principio parece que Locke utiliza el término 'intuición' en este sentido (conocimiento de la existencia), pero al final distingue el conocimiento intuitivo del sensible. En cualquier caso, es bastante claro que Locke conecta el conocimiento de la existencia al de lo sensible, llámese intuición o no, como ya hicieran Escoto y Ockham[296].

La distinción de las ideas con el conocimiento permite a Locke tratar de ver hasta dónde llega el conocimiento:

"§ 1. *Primero. No va más allá de nuestras ideas*. Puesto que, como se ha dicho, el conocimiento consiste en la percepción del acuerdo o desacuerdo de nuestras ideas, se sigue que, primero, no podemos tener conocimiento más allá de las ideas que tenemos.

§ 2. *Segundo. No va más allá de la percepción del acuerdo o del desacuerdo de nuestras ideas*. Segundo. Que no podemos tener ningún conocimiento más allá de la percepción de ese acuerdo o desacuerdo, percepción que puede ser 1) intuitiva, o sea la comparación inmediata de dos ideas cualesquiera; 2) por raciocinio, que examina el acuerdo o el desacuerdo de dos ideas mediante la intervención de algunas otras; 3) por sensación, percibiendo la existencia de cosas particulares"[297].

De una forma tan simple, Locke establece los límites del conocimiento que no pueden rebasar a las ideas o a sus conexiones. Locke 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 aún 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

[295] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, IV, 2, 14, 535-536.
[296] Ver los apartados 1.2 y 2.1 del capítulo 5.
[297] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, IV, 3, 1-2, 537.

propiedades"[298]. Aquí observo un pesimismo gnoseológico[299] 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[300]. Detectamos en estos autores dos puntos de vista diferentes dentro de la filosofía moderna que buscan el método de conocer la verdad sin error. Malebranche y Espinosa parten de la sustancia que se transparenta a medida que utilizamos la metodología correcta en el conocer. Locke parte del pensamiento, 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[301] 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 Malebranche y Espinosa se acepta la sustancia, pero se complica cómo se pueda entender la conexión entre lo extenso y lo pensante. Locke parte del conocimiento que incluye lo sensible, pero es incapaz de conocer su fundamento (de lo sensible). De primeras, parece más sólido el método de Malebranche y Espinosa, quienes 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

[298] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, IV, 12, 10, 648-649.

[299] Este pesimismo se opone al optimismo del propio Locke para llegar a una total comprensión de la moralidad. Otros textos donde Locke muestra su postura pesimista son Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, IV, 3, 6, 538. En *Ibidem*, IV, 3, 23, 553, Locke es pesimista respecto al conocimiento de la realidad y, en *Ibidem*, IV, 3, 24-25, 553-555, plantea una serie de interrogantes cosmológicos y microscópicos como cuestiones irresolubles.

[300] Para Locke, el método filosófico es el modo adecuado para establecer los límites del conocimiento. Cfr. Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, I, 1, 3-4, 18.

[301] El rechazo de la sustancia en Locke parece más programático que demostrativo. En Locke, la noción real de la sustancia no cabe por partir de un conocimiento en el que solo se aceptan las ideas tal como Locke las propone. En ningún caso he visto una demostración seria que refute la sustancia. Simplemente, es una consecuencia directa de que solo captamos ideas simples de lo sensible que no incluyen la de la sustancia.

gnoseológico de Locke que pone barreras infranqueables al pensamiento es, especialmente a día de hoy, un prejuicio que lastra la filosofía y el conocimiento en general, sobre todo por ese ropaje crítico que lo acompaña como un grado de madurez y de experiencia. Podemos preguntarnos ¿qué límites puede tener el conocimiento en general? Es una pregunta que no creo que tenga respuesta. Al pensamiento le vienen retos una y otra vez, y este se encarga de resolverlos o, al menos, plantearlos hasta encontrar una solución. Tal vez sí que podamos preguntarnos por 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 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 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.

4.1.7 El empirismo

Locke afirma que el conocimiento de la naturaleza es limitado. Esta limitación tiene varias causas. Por ejemplo: "Pero como nuestra mente no puede descubrir ninguna conexión entre esas cualidades primarias de los cuerpos y las sensaciones que se producen en nosotros por ellos, no podremos jamás llegar a establecer ciertas reglas indubitables acerca de la compatibilidad o coexistencia de ninguna de las cualidades secundarias, aun en el caso de que pudiéramos descubrir el tamaño, la forma y el movimiento de las partículas invisibles que las producen de un modo inmediato"[302]. Según Locke, no sabemos la relación existente entre las cualidades primarias y las sensaciones. Las cualidades son las propiedades que se encuentran en la realidad, y

[302] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, IV, 3, 13, 544.

las sensaciones son las ideas que tenemos de las realidades. Locke acepta la total separación entre lo físico y lo mental que ya propuso Descartes. ¿Tenemos ideas de lo físico, es decir, sensaciones? Por supuesto que sí, pero desconocemos que conexión pueda haber entre dichas ideas y la realidad que las origina. ¿Debemos dudar de nuestras sensaciones? No, pero no podemos exigir que esas sensaciones nos den razón de la realidad física, porque simplemente, las ideas y lo físico son heterogéneos. Esta desconexión originaria de lo mental y de lo físico implica la incapacidad para conocer la esencia de una realidad física, o lo que realmente es:

> "Pero a pesar de que nada sabemos acerca de esas esencias reales, nada hay más común que el que los hombres atribuyan las diversas especies de cosas a semejantes esencias. Así, la mayoría de los hombres tienen el atrevimiento de suponer que esta porción particular de materia que forma el anillo que tengo en el dedo tiene una esencia real, por la cual es oro y en virtud de la cual fluyen esas cualidades que encuentro en ella, a saber: su color peculiar, su peso, su dureza, su fusibilidad, su fijeza, y el cambio de color que experimenta al ser ligeramente tocada por el azogue, etc. Pero esta esencia, de la cual fluyen todas esas propiedades, cuando la investigo y la busco, llanamente percibo que no puedo descubrirla. A lo más que puedo llegar es sólo a presumir que, pues el anillo no es sino un cuerpo, su esencia real o constitución interna, de que dependen esas cualidades, no puede ser sino la figura, el tamaño y la conexión de sus partes sólidas; (...)"[303].

El desconocimiento de la esencia real de las cosas impide que podamos saber qué es, por ejemplo, el oro. La esencia sería como una fuente desde la que manan sus propiedades de una forma constante. Locke, sin embargo, por más que mira la realidad, no ha descubierto jamás una esencia. Esto es así porque Locke mira la naturaleza solamente desde los sentidos externos. La esencia medieval no es captable directamente por los sentidos puesto que se conoce a nivel intelectual, pero Locke negaría todavía más que ese conocimiento intelectual pudiera ser una 'imagen' fidedigna de la realidad: entre esas dos realidades hay un abismo insalvable. Locke rechaza las esencias, y esto tiene como consecuencia que las propiedades de las cosas, aunque las conozcamos por medio de las sensaciones, queden como sueltas, sin nada que les dé unidad.

> "§ 9. *No es la esencia real, que no conocemos, la determinante*. Y en efecto, no podemos tampoco ordenar y clasificar las cosas, ni, por consecuencia, darles denominaciones (que es la finalidad de las clasificaciones) por sus esencias reales, porque esas esencias nos son desconocidas. Nuestras facultades no nos conducen, en el conocimiento y distinción de las substancias, más allá de una colección de aquellas ideas sensibles que advertimos en ellas; las cuales colecciones, por

[303] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 31, 6, 364.

más que se formen con la mayor diligencia y exactitud de que seamos capaces, están más alejadas de la verdadera constitución interna de donde fluyen esas cualidades, que, como dije, lo está la idea de un campesino respecto al mecanismo interior de aquel famoso reloj de Estrasburgo, del cual únicamente advierte la forma y el movimiento exteriores"[304].

De las cosas reales, solo podemos conocer una colección de propiedades que fluyen de la realidad, sin que podamos conocer su causa. Podríamos objetar que el conocimiento de esa colección de cualidades nos proporciona la base de un conocimiento verdadero de la realidad, pero Locke también lo rechaza al advertir que estas cualidades son muy numerosas, dando lugar a diferentes ideas de la misma realidad:

"Pero tampoco estos arquetipos sirven tan fielmente a ese propósito como para dejar a esos nombres sin variados e inciertos significados. Porque, como esas ideas simples que coexisten y que están reunidas en un mismo sujeto son muy numerosas, y como todas tienen igual derecho a quedar incluidas dentro de la idea compleja específica que deberá ser significada por el nombre específico, los hombres, a pesar de que se propongan a sí mismos considerar precisamente el mismo sujeto, sin embargo se forjan ideas muy diferentes acerca de él, de manera que el nombre que usan para mentarlo acaba por tener, para diversos hombres, significaciones muy diferentes"[305].

Más que las numerosas cualidades que manan de la realidad y que nos confunden, Locke, lo que detecta es que las propiedades de las cosas pueden variar sin que lo haga dicha cosa:

"Un accidente o una enfermedad, bien pueden alterar mucho mi color y mi forma; una fiebre o una caída, pueden privarme de la razón o de la memoria, o de ambas, y una apoplejía puede dejarme sin sentidos y sin entendimiento, y aún sin vida. Otras criaturas hechas de mi misma forma pueden estar dotadas con más y mejores y con menos y peores facultades que las mías; y otras criaturas pueden tener razón y sensación en una forma y en un cuerpo muy distintos de mi forma y cuerpo. Nada de esto es esencial al uno o al otro, ni a ningún individuo sea cual fuere, (...)"[306].

Locke, que pretende identificar las cosas físicas por sus propiedades, ve imposible esa identificación por la falta de fijeza de las cualidades. Una cosa hoy es blanca y mañana amarilla, pero sigue siendo la misma cosa. Nosotros diríamos que son los accidentes los que varían, mientras que lo permanente es la sustancia, pero esta respuesta es inaceptable para Locke, quien desearía ver y tocar la sustancia para poder aceptarla. La falta de fundamento en la realidad y su ilimitada capacidad para surtir

[304] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, III, 6, 9, 435.
[305] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, III, 9, 13, 476.
[306] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, III, 6, 4, 431-432.

propiedades, hace imposible un conocimiento intelectual de la realidad. "§ 26. *Se sigue que no hay una ciencia de los cuerpos*. Por lo que he dicho, me inclino a dudar que, por más que el ingenio humano logre adelantar los conocimientos de la filosofía pragmática y experimental acerca de las cosas físicas, el conocimiento científico llegue a estar a nuestro alcance, ya que carecemos de ideas perfectas y adecuadas, hasta de los cuerpos que están más cerca de nosotros y más directamente a nuestra disposición"[307]. Lo radical en Locke es que esta falta de compatibilidad entre lo intelectual y la naturaleza alcanza hasta los experimentos, que parecen el método irresistible para sonsacar información veraz de la realidad:

> "Pero mientras estemos desprovistos de unos sentidos lo bastante penetrantes para descubrir las partículas de los cuerpos, y para proporcionamos ideas acerca de sus propensiones mecánicas, es preciso conformamos con estar en ignorancia de sus propiedades y de sus maneras de operar; y no podemos tener más seguridad acerca de este asunto, que cuanto puedan mostrarnos unos pocos experimentos. Pero, saber si tales experimentos tendrán el mismo éxito en otra ocasión, eso es algo de que no podemos tener seguridad alguna. Esto impide que nuestro conocimiento acerca de las verdades universales relativas a los cuerpos naturales sea un conocimiento seguro, y nuestra razón, a este respecto, nos lleva muy poco más allá de asuntos de hecho particulares"[308].

Locke duda del valor de la experimentación porque no tenemos asegurado que un mismo experimento dé los mismos resultados en caso de que se repita. ¿En función de qué podemos afirmar ese conocimiento necesario de la naturaleza cuando desconocemos su constitución física interna? Locke critica de este modo el arma fundamental de la ciencia experimental. Para Locke, el conocimiento experimental se queda muy corto: "De aquí podemos advertir que la certidumbre general no se encuentra. Siempre que nos lanzamos a buscarla en otra parte, en los experimentos o en observaciones fuera de nosotros, nuestro conocimiento no va más allá de lo particular. Sólo la contemplación de nuestras propias ideas abstractas es capaz de proporcionarnos un conocimiento general"[309]. ¿Lo experimental es verdadero? Sí, pero como una verdad particular porque las verdades generales no pertenecen a la naturaleza sino al pensamiento. Es decir, lo experimental es verdadero en el momento y lugar en el que se realiza, pero no es posible asegurar que sea verdadero en otro lugar o distinto tiempo. "En seguida viene otra causa de ignorancia de no menos importancia, y es la falta de una conexión descubrible entre aquellas ideas que sí tenemos. Y es que, siempre que nos falte eso, estamos del todo incapacitados de poseer un conocimiento universal y cierto, y quedamos reducidos, como en el caso anterior, a sólo lo que nos

[307] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, IV, 3, 26, 555.
[308] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, IV, 3, 25, 555.
[309] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, IV, 6, 16, 591-592.

enseñan la observación y el experimento, enseñanzas de que no hace falta decir cuán estrechas y limitadas son y cuán lejos están de un conocimiento general"[310]. Locke subraya la poca utilidad del conocimiento experimental que no pasa de ser un conocimiento puntual, no duradero en el tiempo. ¿Esto quiere decir que Locke rechaza todo tipo de regularidad en la naturaleza? No exactamente.

> "Cuando advertimos, hasta donde alcanza nuestra observación, que algunas cosas proceden regularmente de un modo constante, podemos concluir que obran en obediencia a una ley que les ha sido impuesta, pero una ley que, sin embargo, desconocemos; de manera que, aun cuando las causas operen regularmente y los efectos constantemente fluyan de ellas, con todo, como las conexiones y dependencias no son descubribles en nuestras ideas, únicamente nos es asequible, en este caso, un conocimiento experimental"[311].

Hay un conocimiento experimental que parece sugerir una cierta regularidad en la naturaleza. Esta regularidad puede ser detectada "experimentalmente", pero carecemos de un aparato teórico que nos permita conectar de forma necesaria esa experiencia regular con el carácter general de nuestro conocimiento. No obstante, Locke acepta que estas regularidades puedan ser admitidas, siempre que no tengamos motivos para dudar de ellas:

> "Porque lo que nuestra observación constante y la de otros hombres nos ha descubierto que es de una misma manera, tenemos razón para considerarlo como el efecto de causas fijas y regulares, aun cuando no caigan dentro del alcance de nuestro conocimiento. Así, por ejemplo, que el fuego haya calentado a un hombre, que haya derretido al plomo y cambiado el color o la consistencia de la madera o del carbón; que el hierro se haya sumido en el agua y sobrenadado en el azogue. Estas y otras proposiciones semejantes, relativas a ciertos hechos particulares, puesto que están de acuerdo con nuestra experiencia constante, siempre que hayamos tenido motivo de comprobarla, y puesto que de ellos se habla siempre (cuando los mencionan otros) como de cosas que constantemente se advierte que así son, y, por lo tanto, sin que nadie piense jamás ponerlas en cuestión, no nos dan motivo alguno para dudar que un relato que asegure que una cosa semejante aconteció, o que toda predicción de que volverá a acontecer del mismo modo, no sean verdaderos"[312].

Locke admite que haya hechos regulares en la naturaleza, pero no como si fueran una verdad de la naturaleza, sino como una verdad psicológica que podemos aceptar mientras que no haya nada que se oponga a ellos. De hecho, Locke acaba invocando a Dios como causa de dicha regularidad: "Aunque esos hechos, y otros semejantes,

[310] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, IV, 3, 28, 557.
[311] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, IV, 3, 29, 558-559.
[312] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, IV, 16, 6, 666.

tengan una conexión constante y regular en el curso ordinario de las cosas, sin embargo, como tal conexión no es descubrible en las ideas mismas, que no parecen guardar ninguna dependencia necesaria, no podemos atribuir su conexión a ninguna otra cosa que no sea a la arbitraria determinación de ese Omnisapiente Agente, que ha hecho que sean como son y que operen como operan, de una manera completamente por encima de la concepción de nuestros flacos entendimientos"[313]. Locke se ve obligado a recurrir a Dios para explicar la regularidad de la naturaleza. El ocasionalismo divino vuelve a hacer acto de presencia para superar el abismo entre lo mental y la naturaleza. Esto tampoco es de extrañar en este tipo de planteamientos porque si originariamente hay una brecha insalvable entre lo físico y lo mental, es porque Dios así lo ha querido, y solo Dios puede salvar, de otros modos, lo que Él ha establecido.

Esta postura de Locke da lugar a una actitud escéptica frente a la ciencia natural: "A este respecto, no podemos ir más allá de lo que nos descubre la experiencia como un asunto de hecho, de donde podemos después conjeturar, por analogía, qué efectos producirán probablemente semejantes cuerpos cuando se sometan a otras experiencias. Pero, en cuanto a lograr una ciencia perfecta de los cuerpos naturales (para no mencionar los entes espirituales) me parece que estamos tan lejos de ser capaces de semejante cosa, que estimo una pérdida de tiempo todo intento por alcanzarla"[314]. El conocimiento más seguro sobre la naturaleza es la conjetura. El empirismo de Locke se traduce en una desconexión completa entre la naturaleza y el pensamiento. Cada una va por su lado. En este asunto, Locke se opone radicalmente a Espinosa, quien propone una adecuación perfecta entre naturaleza y pensamiento. En Locke, la naturaleza se presenta al pensamiento como algo enorme, casi como infinita e imprevisible, imposible de ser domada por el pensamiento general, o como una especie de divorcio entre la realidad particular y el pensamiento general. Aquí podríamos recordar que en Locke lo particular es lo sensible, es decir, lo existente y, por tanto, este planteamiento de Locke debiera tener sus consecuencias metafísicas, pero no me ha parecido que Locke haya tenido en cuenta una fundamentación metafísica para sostener su empirismo. El empirismo de Locke no se apoya en una idea del ser sino, solo y exclusivamente, en el abismo entre la naturaleza y el pensamiento, y el carácter inabarcable de la naturaleza que no se agota en regularidades fijas.

4.1.8 La noción de infinito

Locke dedica un capítulo de su *Ensayo* a analizar la idea de infinito. El punto de partida es que la idea de infinito no es innata y, por tanto, hemos de ser capaces de explicar cómo la mente consigue producir esta idea a partir de lo sensible que es la

[313] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, IV, 3, 28, 558.
[314] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, IV, 3, 29, 559.

fuente primera de todo conocimiento: "No pretendo tratar acerca de ellas en toda su extensión; basta a mi propósito haber mostrado de qué manera la mente recibe esas ideas, tal como son, de la sensación y de la reflexión, y cómo hasta la idea que tenemos de la infinitud, por más alejada que parezca estar de cualquier objeto de la sensación o de toda operación de la mente, encuentra allí, sin embargo, su origen, como todas las demás ideas"[315]. De entrada, la idea de infinito de Locke es bastante clásica: "Me parece que lo finito y lo infinito son vistos por la mente como los modos de la cantidad, y que primariamente son atribuidos en su original designación tan sólo a aquellas cosas que tienen partes, y que son capaces de incremento o de disminución por la adición o por la substracción de la menor parte. Tales son las ideas de espacio, duración y número, que ya hemos examinado en los capítulos anteriores"[316]. El infinito como cantidad es su consideración más extendida. Locke añade dos matices: el primero, es la consideración de lo finito en el análisis de la infinitud y, el segundo, poner junto al número las ideas de duración y de extensión.

El conocimiento de lo infinito comienza por conocer lo finito: "Puesto que la mente considera lo finito y lo infinito como modificaciones de la expansión y de la duración, lo que procede estudiar en seguida es de qué modo alcanza la mente esas ideas. En cuanto a la idea de lo finito no hay gran dificultad: las porciones obvias de la extensión, que afectan nuestros sentidos, llevan consigo a la mente la idea de lo finito; y los períodos comunes de la sucesión por los cuales medimos el tiempo y la duración, tales como las horas, los días y los años, son longitudes delimitadas"[317]. La noción de finito es bastante clara y simple de obtener, solo con considerar una porción limitada de extensión o de duración. La cuestión es dónde aparece el infinito. Locke comprueba que esta idea surge de la continua repetición de un espacio o de una duración. "Todo el que tenga alguna idea de cualquier longitud determinada de espacio, como un pie, por ejemplo, advierte que puede repetir esa idea, y que, uniéndola a la idea anterior, puede formar la idea de dos pies, y que por la adición de un tercer pie, tiene la idea de tres pies, y así sucesivamente, (...)"[318]. De esta manera la mente forja una extensión infinita: "Tal es, me parece, la manera por la cual la mente alcanza la idea del espacio infinito"[319].

Locke detecta el infinito en la extensión, "§ 4. *Nuestra idea del espacio es ilimitada*"[320], y también en el tiempo, "§ 5. *Lo mismo respecto a la duración*. Así como alcanzamos la idea de la inmensidad en virtud del poder que tenemos en nosotros

[315] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 17, 22, 204.
[316] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 17, 1, 189-190.
[317] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 17, 2, pág. 190.
[318] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 17, 3, pág. 190.
[319] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 17, 4, pág. 191.
[320] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 17, 4, pág. 191.

mismos de repetir cuantas veces nos venga en gana cualquier idea del espacio, así, también, por el poder de repetir en la serie infinita del número la idea de cualquier longitud de duración que tengamos en la mente, alcanzamos la idea de la eternidad"[321]. Para mí, esta consideración del infinito por parte de Locke se mueve en el plano de la imaginación. Realmente, es la imaginación la que tiene la capacidad de repetir de manera indefinida tanto el espacio como el tiempo. Por eso, en esta facultad el infinito se puede interpretar como indefinición: no es ni más grande ni más pequeño sino, solamente, el repetir sucesivo de cualquier imagen temporal o extensa. Esta infinitud de la imaginación también juega en la división. "§ 12. *Divisibilidad infinita*. Y puesto que en cualquier masa de materia nuestros pensamientos no pueden jamás alcanzar la divisibilidad última, (...)"[322]. La imaginación también tiene el poder de trocear indefinidamente cualquier tipo de imagen.

Pero Locke no solo ve el infinito en el plano de la imaginación, sino también en el del número. "§ 9. *El número nos proporciona la idea más clara de la infinitud*. Pero, de todas las ideas, es el número, como ya he dicho, el que, según creo, nos proporciona la idea más clara y distinta de la infinitud, que seamos capaces de tener"[323]. La noción numérica de infinito es la más extendida, la cual se suele ligar a la cantidad. Locke considera que el infinito numérico es la idea más clara con respecto a la extensión y a la duración infinitas. Locke, por tanto, advierte la infinitud desde dos instancias distintas: la numérica, y la que antes he denominado imaginativa (extensión y duración).

El infinito numérico, según Locke, es una idea no enteramente positiva, sino que tiene parte de negación. "§ 13. *No tenemos ninguna idea positiva de la infinidad*"[324]. Locke está en contra de todos aquellos que dicen tener una idea positiva del infinito, sobre todo, en cuanto se refiere a la idea de eternidad porque el infinito implica la negación. Locke propone el proceso a través del cual la mente genera la idea de infinito: "Por eso, *1) la idea de un tanto es positiva y clara; 2) la idea de algo más grande también es clara, pero no es sino una idea comparativa; 3) la idea de tanto más grande en el extremo de no poder ser comprendida es una idea puramente negativa, y no es positiva*"[325]. La mente piensa algo finito, luego piensa algo mayor que implica una comparación y, por último, niega lo anterior dando lugar a la idea de infinito. Los dos últimos pasos, la comparación y la negación, se realizan desde la generalización. Plantear la idea de infinito desde la generalización o la negación no nos es extraña porque ya apareció en Platón al considerar la regresión al infinito, aunque siempre se usase

[321] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 17, 5, 192.
[322] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 17, 12, 196.
[323] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 17, 9, 195.
[324] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 17, 13, 197.
[325] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 17, 15, 199.

como un recurso para rechazar algunas ideas y, también, con San Anselmo, al analizar el máximo pensable. Según esta propuesta de Locke, al pensar el infinito desde esta instancia, no hace falta, ni siquiera, invocar el número y, efectivamente, me parece que esta noción de infinito la alcanzamos en el plano de la negación. De esta manera tenemos tres consideraciones diversas del infinito, una de acuerdo a la imaginación, otra según el número y otra según la negación. Aquí también quiero presentar otra cuarta aproximación al infinito, que ya consideramos en Espinosa al hablar de la sustancia: se trata de la consideración del infinito desde la existencia. Esta noción del infinito nace al advertir la imposibilidad de la existencia de cualquier cosa, por pequeña que sea, desde la nada. En este sentido, de acuerdo al pensamiento de Espinosa, cualquier existencia denota una potencia infinita. Por ello, para Espinosa todo es Dios, o manifestación de Dios. Locke también percibe esta infinitud que se recoge en su propuesta de demostración de Dios: "§ 3. *También sabe que la nada no puede producir un ser; por lo tanto, que hay algo eterno*. (...). Si, por lo tanto, conocemos que hay algún ser real y que el no ser no puede producir ningún ser real, resulta una demostración evidente que desde la eternidad ha habido algo, puesto que lo que no es desde la eternidad ha tenido un comienzo, y lo que ha tenido un comienzo debe haber sido producido por alguna otra cosa"[326]. Para mí, es importante subrayar que esta consideración del infinito no está ni en el plano de la imaginación ni en el de la negación, ni tampoco es numérica, por lo que se trata de una cuarta consideración del infinito. Pensar el infinito desde la existencia es, además, más positivo que hacerlo desde la generalización, aunque requiera una comparación con una noción tan problemática como es la 'nada'[327].

4.1.9 La clasificación y la noción de conjunto

Hay un aspecto de la generalización del que ya he 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

[326] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, IV, 10, 3, 622.

[327] Locke insiste en la imposibilidad de una 'nada originaria': "§ 8. *Algo desde la eternidad*. No hay verdad más evidente que la de que tiene que haber algo desde la eternidad. Jamás he oído a nadie tan sin razón, ni a nadie que pudiera suponer una contradicción tan manifiesta, como para admitir un tiempo en el que hubiera una nada perfecta. Porque sería el mayor de todos los absurdos imaginar que la pura nada, la negación perfecta y ausencia de todo ser, pudiera alguna vez producir alguna existencia real". Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, IV, 10, 8, 624.

las cosas, es obra del entendimiento, que abstrae y forja esas ideas generales"[328]. Locke entiende el conocimiento de la realidad como una clasificación, al rechazar en la filosofía clásica la esencia como parte de la estructura real de las cosas:

> "§ 9. *No es la esencia real, que no conocemos, la determinante*. Y en efecto, no podemos tampoco ordenar y clasificar las cosas, ni, por consecuencia, darles denominaciones (que es la finalidad de las clasificaciones) por sus esencias reales, porque esas esencias nos son desconocidas. Nuestras facultades no nos conducen, en el conocimiento y distinción de las substancias, más allá de una colección de aquellas ideas sensibles que advertimos en ellas; las cuales colecciones, por más que se formen con la mayor diligencia y exactitud de que seamos capaces, están más alejadas de la verdadera constitución interna de donde fluyen esas cualidades, (...)"[329].

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' esa realidad. En esta línea, Locke define la noción de clase: "§ 2. *La esencia de cada clase es la idea abstracta*. La medida y el límite de cada clase o 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"[330]. 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"[331]. Añadamos 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

[328] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, III, 3, 12, 404-405.
[329] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, III, 6, 9, 435.
[330] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, III, 6, 2, 430.
[331] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, III, 5, 9, 425.

C pueden ser cualesquiera 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 denominan los relatos. Es la definición de un conjunto por sus componentes. Aquí la relación está oculta porque su descripción no es abreviable, es decir, en el último ejemplo no puedo definir ese conjunto más que listando uno a uno todos los elementos que lo componen, ya que no existe una propiedad común que permita simplificar en torno a esas propiedades. 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[332].

4.2 La generalización en Hume

Hume, en continuidad con la filosofía moderna, es bastante crítico respecto a la metafísica clásica[333] 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"[334].

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

[332] Otro tipo de conjunto especial es el conjunto vacío. Este conjunto requiere para su definición la negación y, también, que previamente se haya definido un conjunto con, al menos, un elemento.

[333] Cfr. Hume, D., *Investigación sobre el conocimiento humano*, Ediciones Altaya, Barcelona 1994. 1, 25-26. En adelante, Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*.

[334] Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 1, 27.

encuadrarlos bajo un término o denominación general"[335]. A la segunda 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"[336]. Hume no llama a las impresiones más vivas sensaciones, que es el término clásico común, porque incluye tanto el conocimiento de los sentidos externos como de los internos e, incluso, operaciones que denotaríamos 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"[337]. 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.

Vemos que 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 se toma una de las dos, la otra haya que rechazarla[338]. 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 querer y 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[339].

[335] Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 2, 33.
[336] Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 2, 33.
[337] Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 2, 33.
[338] Hume no está de acuerdo con el planteamiento de Locke sobre las ideas innatas. Cfr. Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 2, 37-38, nota 1. También es crítico a la distinción de cualidades primarias y secundarias. Cfr. Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 12, 1, 181-182.
[339] Como el mismo Hume acepta: "La gran ventaja de las ciencias matemáticas sobre las

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 percepciones más intensas"[340]. Los mismos términos de 'impresión' y 'copia' apuntan a la imaginación, más que al conocimiento intelectual. En esta dirección, 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"[341]. 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 cuales 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 yo defiendo.

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"[342]. 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"[343]. Hume centra su atención en la conexión de las ideas simples. Según este último 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[344], expone su propia

morales consiste en lo siguiente: las ideas de las primeras, al ser sensibles, son siempre claras y precisas; la más mínima diferencia entre ellas es inmediatamente perceptible, y los términos expresan siempre las mismas ideas, sin ambigüedad ni variación". Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 7, 1, 84.

[340] Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 2, 34.

[341] Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 2, 37.

[342] Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 3, 39.

[343] Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 3, 40.

[344] Cfr. Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 3, 40. Hume no ve que la lógica es la ciencia de la conexión de las ideas, pero también, ciertamente, la lógica clásica está desarrollada en unos presupuestos que Hume no acepta.

teoría: "Desde mi punto de vista, sólo parece haber tres principios de conexión entre ideas, a saber: *semejanza*, *contigüidad* en el tiempo o en el espacio y *causa* o *efecto*"[345]. ¿De dónde procede esta división? De la experiencia común, algo que impide que Hume no pueda garantizar que no haya otras conexiones[346]. 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. Respecto a las conexiones, analizaremos más despacio la 'causa o efecto' en un apartado aparte ya que es la relación más relevante en Hume.

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"[347]. 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"[348]; 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 e intuitivo, 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"[349]. 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 incapacidad en la que estábamos sumidos en ese momento para predecir lo que surgiría de ellos"[350]. La segunda división del conocimiento (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

[345] Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 3, 40.
[346] Cfr. Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 3, 40.
[347] Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 4, 1, 47.
[348] Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 4, 1, 48.
[349] Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 4, 1, 49-50.
[350] Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 4, 1, 50.

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[351]; 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 pueden ser conocidos *a priori*, y requieren de la experiencia, algo que es indiscutible si 'la causa y efecto' están ligados 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"[352]. 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, aunque este último punto lo veremos más adelante en el siguiente apartado.

Una cuestión de interés para la investigación es la posición de Hume respecto de la generalización:

> "No me parece imposible evitar estos absurdos y contradicciones si se admitiese que no hay tal cosa como ideas generales y abstractas, hablando con propiedad, sino que todas las ideas generales son, en realidad, particulares, vinculadas a un término general, que recuerda en determinados momentos otras ideas particulares que se asemejan en ciertos detalles a la idea presente en la mente. Así, cuando se pronuncia el término «caballo», inmediatamente nos figuramos la idea de un animal blanco o negro, de determinado tamaño y figura; pero como ese término usualmente se aplica a animales de otros colores, figuras y tamaños, estas ideas, aunque no actualmente presentes a la imaginación, son fácilmente recordadas y nuestro razonamiento y conclusión proceden como si estuvieran actualmente presentes"[353].

Es claro que Hume conoce bien la generalización, pero curiosamente rechaza los objetos generales. Hemos visto críticas a 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

[351] Puede que Hume esté pensando en las matemáticas en esta segunda clasificación (la cual sale explícitamente en un ejemplo), mientras que en la primera clasificación tenía en la cabeza las nociones metafísicas.
[352] Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 4, 2, 57.
[353] Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 12, 2, 185, nota *.

tan lejos ya que acepta los términos y las ideas generales. Aunque Hume lo explique, se me 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 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:

> "Ediciones E y F insertan: En general podemos dictaminar que las ideas *mayor*, *menor* o *igual*, que son los principales objetos de la geometría, están lejos de ser tan exactas y precisas como para ser el fundamento de tan extraordinarias inferencias. Pregúntese a un matemático lo que quiere decir cuando declara que dos cantidades son iguales, y ha de contestar que la idea de *igualdad* es una de aquéllas que no puede definirse, y que es suficiente colocar dos cantidades iguales ante cualquiera para sugerirla. Ahora bien, ésta es una apelación a las apariencias generales de los objetos, a la imaginación y a los sentidos, y por consiguiente, nunca puede permitir conclusiones tan directamente contrarias a estas facultades"[354].

Hume se cuestiona la propia noción de igualdad que está en la base de las matemáticas. Recuerdo que he abordado la igualdad desde la generalización, a través de la imaginación, en el en el apartado 2.4 del capítulo 5 sobre la pugna y la compensación dentro de la filosofía de Ockham[355]. 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. Estoy 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.

[354] Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 12, 2, 185, nota **.
[355] Previamente, también había analizado la igualdad en el capítulo 3, en el apartado 2.5.5 sobre la lógica y la negación en Aristóteles.

4.2.1 La causalidad

La causalidad es un tema de gran importancia en la filosofía de Hume por las consecuencias metafísicas y gnoseológicas que implica. Ya vimos que Hume propone la causalidad en el contexto de la conexión de las ideas, donde la 'causa o efecto' era el tercer principio de conexión, junto con la 'semejanza' y la 'contigüidad espacial o temporal'. El marco de la causalidad en Hume está franqueado por los dos tipos de operaciones (impresiones e ideas) que no dejan apenas margen para el desarrollo de conceptos. También hemos visto el carácter crítico de Hume respecto a los conceptos metafísicos por su falta de correspondencia con lo real: cuantas más reflexiones hacemos sobre las impresiones, más riesgo tenemos de perder contacto con lo real. Bien, pues Hume observa la facilidad para hablar de causas y efectos en el lenguaje normal, en el científico y en el filosófico, y se pregunta cuál es la razón para conectar una causa con un efecto determinado. Hume propone un ejemplo un tanto escandaloso para hacer ver el alcance de su duda:

> "Cuando veo, por ejemplo, que una bola de billar se mueve en línea recta hacia otra, incluso en el supuesto de que la moción en la segunda bola me fuera accidentalmente sugerida como el resultado de un contacto o de un impulso, ¿no puedo concebir que otros cien acontecimientos podrían haberse seguido igualmente de aquella causa? ¿No podrían haberse quedado quietas ambas bolas? ¿No podría la primera bola volver en línea recta a su punto de arranque o rebotar sobre la segunda en cualquier línea o dirección? Todas esas suposiciones son congruentes y concebibles. ¿Por qué, entonces, hemos de dar preferencia a una, que no es más congruente y concebible que las demás? Ninguno de nuestros razonamientos *a priori* nos podrá jamás mostrar fundamento alguno para esta preferencia"[356].

La cuestión es espinosa, en cuanto que hace referencia a un hecho bien conocido, del cual todos tenemos una idea bastante asentada y, a la vez, propone una pregunta que no tiene fácil contestación. Lo normal sería contestar que el movimiento de las bolas es natural, pero esta respuesta no satisface a Hume. Este analiza el caso, y se da cuenta de la heterogeneidad del movimiento de la primera bola con el movimiento de la segunda bola, y concluye: "En una palabra, pues, todo efecto es un suceso distinto de su causa. No podría, por tanto, descubrirse en su causa, y su hallazgo inicial o representación *a priori*, han de ser enteramente arbitrarios. E incluso después de haber sido sugerida su conjunción con la causa, ha de parecer igualmente arbitraria, puesto que siempre hay muchos otros efectos que han de parecer totalmente congruentes y naturales a la razón"[357]. La causa y el efecto son tan distintos, que no hay

[356] Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 4, 1, 52.
[357] Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 4, 1, 52.

manera de que la razón pueda conocer su conexión independientemente de la experiencia. Ciertamente, la causa-efecto es un modo de comprender de forma unificada dos realidades distintas que se conocen como separadas. Hume quiere subrayar esta dependencia de la conexión causal con la experiencia porque observa una fuerte tendencia a explicar la realidad con ideas más o menos simples: "Se reconoce que el mayor esfuerzo de la razón humana consiste en reducir los principios productivos de los fenómenos naturales a una mayor simplicidad, y los muchos efectos particulares a unos pocos generales por medio de razonamientos apoyados en la analogía, la experiencia y la observación"[358]. El hombre trata de hacerse con la naturaleza, a través de ideas lo más simples posibles, pero la naturaleza, sin embargo, no deja ser captada a través de esos mecanismos: "Sin duda alguna, se ha de aceptar que la naturaleza nos ha tenido a gran distancia de todos sus secretos y nos ha proporcionado sólo el conocimiento de algunas cualidades superficiales de los objetos, mientras que nos oculta los poderes y principios de los que depende totalmente el influjo de estos objetos. Nuestros sentidos nos comunican el color, peso, consistencia del pan, pero los sentidos ni la razón pueden informarnos de las propiedades que le hacen adecuado como alimento y sostén del cuerpo humano"[359]. Hume descubre en la naturaleza dos niveles, el superficial que puede ser captado con los sentidos, y otro nivel más profundo al que no tenemos acceso aunque, sin embargo, fácilmente podamos pensar que sí llegamos. Hume replica:

> "El pan que en otra ocasión comí, que me nutrió, es decir, un cuerpo con determinadas cualidades, estaba en aquel momento dotado con determinados poderes secretos. Pero ¿se sigue de esto que otro trozo distinto de pan también ha de nutrirme en otro momento y que las mismas cualidades sensibles siempre han de estar acompañadas por los mismos poderes secretos? De ningún modo parece la conclusión necesaria. Por lo menos ha de reconocerse que aquí hay una conclusión alcanzada por la mente, que se ha dado un paso, un proceso de pensamiento y una inferencia que requiere explicación"[360].

Esta es una cuestión que Hume propone a la filosofía: el pan que nos alimenta hoy, ¿nos alimentará mañana? Y si damos una respuesta, Hume nos replicaría: ¿por qué? ¿En razón de que motivo se contesta de esa manera? La pregunta nos puede sorprender hasta el punto de hacernos pensar que no es posible encontrar una solución adecuada. En estos términos, se empieza a vislumbrar la dificultad de la cuestión. El mismo Hume cierra las puertas a posibles soluciones:

> "Hemos dicho que todos los argumentos acerca de la existencia se fundan en la relación causa-efecto, que nuestro conocimiento de esa relación se deriva

[358] Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 4, 1, 53.
[359] Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 4, 2, 55.
[360] Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 4, 2, 56-57.

totalmente de la experiencia, y que todas nuestras conclusiones experimentales se dan a partir del supuesto de que el futuro será como ha sido el pasado. Intentar la demostración de este último supuesto por argumentos probables o argumentos que se refieren a lo existente (*existence*), evidentemente supondrá moverse dentro de un círculo y dar por supuesto aquello que se pone en duda"[361].

Hume rechaza el recurso de la experiencia para explicar la relación causa-efecto por detectar una petición de principio, es decir, buscar la solución en la propia pregunta. En este punto, añado, que a mí también me parece que la realidad de Hume no puede ofrecer ninguna explicación por su falta de profundidad. Este es un problema que tiene su comienzo en Descartes cuando dice que la naturaleza es fundamentalmente extensión y se abandona la noción aristotélica de sustancia. Por una parte, la naturaleza pierde cohesión, al perder unidad y convertirse en cúmulos de estímulos y, por otra, la naturaleza se convierte en una realidad plana, sin profundidad, que solo proporciona lo que los sentidos nos dan. Hume no se mueve exactamente en esta concepción metafísica de Descartes porque no dice que la naturaleza sea extensión, pero tiene su propia limitación al reducir el conocimiento de la naturaleza a lo que los sentidos nos proveen[362]. Los sentidos, en efecto, no permiten más que un conocimiento plano de la naturaleza. Tanto en Descartes como en Hume, nos movemos en el conocimiento de la naturaleza dentro del conocimiento sensible. La diferencia entre ellos es que Hume admite que la naturaleza pueda tener más que lo que nosotros podemos conocer, mientras que Descartes rechaza esta ulterior riqueza de la naturaleza. Descartes es netamente optimista frente al conocimiento de la naturaleza mientras que Hume es fuertemente crítico.

Abandonada la vía de la realidad, Hume busca la conexión de la causalidad en la propia mente y encuentra una respuesta:

"En realidad, todos los argumentos que se fundan en la experiencia están basados en la semejanza que descubrimos entre objetos naturales, (...). De causas que parecen semejantes esperamos efectos semejantes. Esto parece compendiar nuestras conclusiones experimentales. Ahora bien, parece evidente que si esta conclusión fuera formada por la razón, sería tan perfecta al principio y en un solo caso, como después de una larga sucesión de experiencias. Pero la realidad es muy distinta. Nada hay tan semejante como los huevos, pero nadie, en virtud de esta aparente semejanza, aguarda el mismo gusto y sabor en todos ellos. Sólo

[361] Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 4, 2, 58.

[362] "La idea de extensión es adquirida en su totalidad por los sentidos de la vista o de la sensación, y si todas las cualidades percibidas por los sentidos están en la mente y no en el objeto, la misma conclusión ha de ser válida para la idea de extensión, que depende totalmente de las ideas sensibles o de las ideas de cualidades secundarias". Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 12, 1, 181.

después de una larga cadena de experiencias (*experiments*) uniformes de un tipo, alcanzamos seguridad y confianza firme con respecto a un acontecimiento particular"[363].

La conexión de la causa-efecto se encuentra en la semejanza que, por otra parte, ya había aparecido como el primer principio de conexión de las ideas. No dice aquí Hume que la causa se parezca al efecto, sino que causas semejantes producen efectos semejantes. Esta solución parece resolver el enigma, pero Hume detecta un cierto fallo: si la razón dedujera la causalidad de la semejanza, esta causalidad debiera ser conocida en el primer acto pero, al contrario, vemos que el aprendizaje cuesta muchas experiencias y tiempo. Esto le lleva a Hume a replantearse de nuevo la pregunta: "¿Debe decirse que de un número de experiencias (*experiments*) uniformes inferimos una conexión entre cualidades sensibles y poderes secretos? Esto parece, debo confesar, la misma dificultad formulada en otros términos. Aun así, reaparece la pregunta: ¿en qué proceso de argumentación se apoya esta inferencia?"[364]. Ahora la pregunta no se dirige a la realidad sino al pensamiento: ¿qué mecanismo mental permite inferir la conexión? Hume vuelve a repasar las posibles explicaciones:

> "Se dice que una proposición es una inferencia de la otra, pero se ha de reconocer que la inferencia ni es intuitiva ni tampoco demostrativa. ¿De qué naturaleza es entonces? Decir que es experimental equivale a caer en una petición de principio, pues toda inferencia realizada a partir de la experiencia supone, como fundamento, que el futuro será semejante. Si hubiera sospecha alguna de que el curso de la naturaleza pudiera cambiar y que el pasado pudiera no ser pauta del futuro, toda experiencia se haría inútil y no podría dar lugar a inferencia o conclusión alguna"[365].

Hume rechaza de nuevo una explicación real, pero esta vez incluye otro motivo en el que concreta la petición de principio: basarse en la experiencia es suponer que la siguiente experiencia va a ser semejante a la primera. Si dudamos de esta suposición, la causalidad se nos cae de las manos, al menos como una idea de la razón. Si la causalidad no la conocemos a través de la razón, ¿en base a qué la conocemos?

> "Este principio es la Costumbre o el Hábito. Pues siempre que la repetición de un acto u operación particular produce una propensión a renovar el mismo acto u operación, sin estar impelido por ningún razonamiento o proceso del entendimiento, decimos siempre que esta propensión es el efecto de la *Costumbre*. Al emplear esta palabra, no pretendemos haber dado la razón última de tal

[363] Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 4, 2, 58-59.
[364] Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 4, 2, 59.
[365] Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 4, 2, 60.

propensión. Sólo indicamos un principio de la naturaleza humana que es universalmente admitido y bien conocido por sus efectos"[366].

La costumbre es la que sustituye a la razón en el conocimiento de la causalidad, la cual no llega al nivel de una idea sino que se queda en el nivel de una propensión, es decir, un impulso a admitir una cierta conexión que la mente es incapaz de alcanzar. Hume, sin embargo, insiste en tratar de reconocer con más precisión el mecanismo que nos impulsa a admitir la causalidad:

> "La primera vez que un hombre vio la comunicación de movimientos por medio del impulso, por ejemplo, como en el choque de dos bolas de billar, no pudo declarar que un acontecimiento estaba *conectado* con el otro, sino tan sólo *conjuntado* con él. Tras haber observado varios casos de la misma índole, los declara *conexionados*. ¿Qué cambio ha ocurrido para dar lugar a esta nueva idea de *conexión*? Exclusivamente que ahora siente que estos acontecimientos están *conectados* en su imaginación y fácilmente puede predecir la existencia del uno por la aparición del otro. Por tanto, cuando decimos que un objeto está conectado con otro, sólo queremos decir que han adquirido una conexión en nuestro pensamiento y originan esta inferencia por la que cada uno se convierte en prueba del otro, conclusión algo extraordinaria, pero que parece estar fundada con suficiente evidencia"[367].

Ahora sí que da con la respuesta de este enigma. La solución consiste en un sentimiento de una conexión que tiene lugar cuando observamos una cierta repetición en la naturaleza. Hume lo explica con más detalle:

> "Pero cuando aparecen muchos casos uniformes y el mismo objeto es siempre seguido por el mismo suceso, entonces empezamos a albergar la noción de causa y conexión. Entonces *sentimos* un nuevo sentimiento o impresión, a saber, una conexión habitual en el pensamiento o en la imaginación entre un objeto y su acompañante usual. Y este sentimiento es el original de la idea que buscamos. Pues como esta idea surge a partir de varios casos similares y no de un caso aislado, ha de surgir del hecho por el que el conjunto de casos difiere de cada caso individual. Pero esta conexión o transición habitual de la imaginación es el único hecho (*circumstance*) en que difieren. En todos los demás detalles son semejantes"[368].

En este texto, Hume expone que la base de la costumbre de la causalidad es un sentimiento[369] que se dispara cuando nos exponemos ante una experiencia un

[366] Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 5, 1, 66.
[367] Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 7, 2, 100.
[368] Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 7, 2, 103.
[369] Hume también llama a este sentimiento 'creencia': "Creencia es el nombre correcto y verdadero de este sentimiento y nadie tiene dificultad en conocer el significado de aquel término

determinado número de veces. Descubierto el mecanismo, en este caso psicológico, de la causalidad, Hume puede dar una definición de la misma: "De acuerdo con esta experiencia, podemos, pues, definir una causa como *un objeto seguido de otro, cuando todos los objetos similares al primero son seguidos por objetos similares al segundo*. O en otras palabras, *el segundo objeto nunca ha existido sin que el primer objeto no se hubiera dado*. La aparición de una causa siempre comunica a la mente, por una transición habitual, la idea del efecto"[370]. Vemos nuevamente que Hume basa la causalidad en la semejanza: la causalidad es la detección de una cierta regularidad que capta la mente. Esta solución da razón de nuestra idea de la causalidad, pero no borra todos los problemas que han surgido en esta investigación:

> "Se acepta universalmente que la materia, en todas sus operaciones, es movida por una fuerza necesaria o que todo efecto natural está tan precisamente determinado por la energía de su causa, que ningún otro efecto en esas circunstancias concretas podría resultar de ella. El grado y dirección de todo movimiento son fijados por las leyes de la naturaleza con tal precisión que tan fácil es que surja un ser viviente del choque de dos cuerpos como que ocurra un movimiento de otro grado o dirección. Si deseamos, por tanto, hacernos una idea correcta y precisa de la *necesidad*, hemos de considerar de dónde surge esta idea cuando la aplicamos a la operación de los cuerpos"[371].

Aquí parece que Hume expone el verdadero objetivo de su investigación. En un primer momento podría parecer que Hume estaba criticando el sentido aristotélico de la causalidad, pero realmente no hacía falta porque la causalidad aristotélica es incompatible con la teoría del conocimiento de Hume. El verdadero objetivo de Hume es la ciencia y, más concretamente, la física de Newton[372]. ¿De dónde procede la necesidad de las leyes de la mecánica de Newton? ¿Cómo es posible que una fórmula describa el comportamiento futuro de la naturaleza? Las preguntas de Hume van directamente contra las experiencias más comunes de la naturaleza que, como tales, nos parecen 'naturales', sin necesidad de mayores explicaciones:

> "La mente nunca puede encontrar el efecto en la supuesta causa por el escrutinio o examen más riguroso, pues el efecto es totalmente distinto a la causa y, en consecuencia, no puede ser descubierto en él. El movimiento, en la segunda bola de billar, es un suceso totalmente distinto del movimiento en la primera.

porque, en todo momento, el hombre se está percatando del sentimiento que representa". Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 5, 2, 72.

[370] Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 7, 2, 101.

[371] Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 8, 1, 106.

[372] Hume no dice explícitamente esta afirmación que yo deduzco de los textos aportados en este análisis. He encontrado una mención a Newton al hablar de la fuerza de inercia en Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 7, 1, 97-98, nota 10.

Tampoco hay nada en la una que pueda ser el más mínimo indicio de la otra. Una piedra o un trozo de metal, que ha sido alzado y privado de apoyo, cae inmediatamente. Pero, considerando la cuestión apriorísticamente, ¿hay algo que podamos descubrir en esta situación, que pueda dar origen a la idea de un movimiento descendente más que ascendente o cualquier otro movimiento en la piedra o en el metal?"[373].

De la misma manera, podríamos preguntarnos de dónde sale la idea de la gravitación universal[374]. Hume insiste en que la respuesta tiene que ser mental porque la naturaleza no permite inferir ninguna necesidad. Además, el problema se agudiza porque tampoco las matemáticas ayudan a resolver la cuestión:

"Tampoco la geometría, cuando se la toma como auxiliar de la filosofía natural, es capaz de remediar este defecto o de conducirnos al conocimiento de las causas últimas mediante aquella precisión en el razonamiento por la que, con justicia, se la celebra. Todas las ramas de la matemática aplicada operan sobre el supuesto de que determinadas leyes son establecidas por la naturaleza en sus operaciones, y se emplean razonamientos abstractos, bien para asistir a la experiencia en el descubrimiento de estas leyes, bien para determinar su influjo en aquellos casos particulares en que depende de un grado determinado de distancia y cantidad. Así, es una ley del movimiento, descubierta por la experiencia, que el ímpetu o fuerza de un móvil es la razón compuesta o proporción de su masa y velocidad; y, por consiguiente, que una fuerza pequeña puede desplazar el mayor obstáculo o levantar el mayor peso si, por cualquier invención o instrumento, podemos aumentar la velocidad de aquella fuerza de modo que supere la contraria. La Geometría nos asiste en la aplicación de esta ley al darnos las medidas precisas de todas las partes y figuras que pueden componer cualquier clase de máquina, pero, de todas formas, el descubrimiento de la ley misma se debe solamente a la experiencia, y todos los pensamientos abstractos del mundo jamás nos podrán acercar un paso más a su conocimiento"[375].

La geometría puede dar la idea de una falsa seguridad por la precisión de sus respuestas, pero sus respuestas nunca pueden incluir la necesidad de los hechos calculados porque la naturaleza está en un orden diferente al del pensamiento en el que se mueve la geometría. "Por tanto, nuestra idea de necesidad y causación proviene exclusivamente de la uniformidad que puede observarse en las operaciones de la naturaleza, en las que, constantemente están unidos objetos similares, y la mente es

[373] Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 4, 1, 51-52.

[374] En otro lugar, Hume critica las nociones de fuerza y poderes ocultos de la naturaleza (Cfr. Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 7, 1, 86; 88 y 7, 2, 98), y la conveniencia de medir las cantidades de energía directamente y no por medio de sus efectos. Cfr. Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 7, 2, 102, nota 12.

[375] Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 4, 1, 53-54.

llevada por costumbre a inferir uno de ellos de la aparición del otro"[376]. Ahora entendemos mejor esa división de los razonamientos en *a priori* y experimentales que expusimos al principio. La cuestión con las matemáticas no es si depende o no de la realidad, sino que sus deducciones se pueden realizar al margen de la experiencia y, por tanto, tienen el carácter de necesarias que hace de las matemáticas una ciencia demostrativa; sin embargo, en el momento en el que necesitamos de la experiencia para razonar, la necesidad desaparece por la imposibilidad de saber cómo es la realidad natural. Hay un texto de Hume en el que expresa el carácter azaroso de la naturaleza:

> "Parece evidente que si todas las escenas de la naturaleza fueran continuamente cambiadas, de forma que ninguna pareja de acontecimientos se pareciera, sino que todo objeto fuera totalmente nuevo, sin semejanza alguna con lo previamente visto, nunca en este caso habríamos alcanzado ni la más mínima idea de la necesidad o conexión entre estos objetos. En tal caso sólo podríamos decir que un objeto o acontecimiento ha seguido a otro, no que uno fue producido por el otro. La humanidad necesariamente desconocería la relación causa-efecto"[377].

Hume observa que si el universo fuera únicamente movimiento, no sería posible deducir absolutamente nada. Ciertamente, ya vimos en Aristóteles que el movimiento es refractario al pensamiento, es decir, no se deja captar como movimiento. Esta consideración de la naturaleza como casi-movimiento da lugar a un empirismo gnoseológico que minimiza la validez de los razonamientos que se apoyan en la experiencia. No dice Hume que sean falsos estos razonamientos, sino que son solo una conexión empírica, puntual. Por todo esto, Hume divide el campo demostrativo en los razonamientos *a priori* que son verdaderamente demostrativos, de los razonamientos experimentales que no concluyen absolutamente por su falta de fundamento.

Para Hume, cualquier explicación de la necesidad de los fenómenos naturales es una mera coartada que oculta una deficiencia: "El único modo de librarnos del engaño es remontarnos más alto, examinar el escaso alcance de la ciencia cuando se aplica a causas materiales, y convencernos de que todo lo que sabemos de ellas es la constante conjunción e inferencia arriba mencionada"[378]. Hume nos invita a una moderación en relación a nuestros intereses cognoscitivos. ¿Es bueno conocer la naturaleza hasta el último detalle? Seguro que sí, pero tal vez el hombre no esté dotado de las suficientes armas cognoscitivas como para llegar a ese extremo de conocimiento. En ese caso, es más prudente reconocer esa limitación y seguir hacia adelante, siendo conocedores de la debilidad de los conceptos que se están utilizando. Hume es consciente de no

[376] Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 8, 1, 106.
[377] Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 8, 1, 106.
[378] Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 8, 1, 117.

ser capaz de fundamentar la ciencia adecuadamente, y no quiere que la ciencia alimente unas expectativas que, luego, no va a ser capaz de satisfacer: "La mente nunca tiene nada presente, sino las percepciones, y no puede alcanzar experiencia alguna de su conexión con los objetos. La suposición de semejante conexión, por tanto, carece de fundamento en el razonamiento"[379]. Coincido con Hume en que si la conexión de la causalidad es mental entonces no hay un fundamento de dicha conexión sino, a lo más, una percepción psicológica en la que se apoya la causalidad.

Otro asunto de interés en este análisis de Hume es la comparación del conocimiento del hombre con el del animal. Hasta ahora, siempre había una línea clara que separaba ambos conocimientos. Es comúnmente admitido que los animales no superan el conocimiento sensible, mientras que los hombres tienen el conocimiento universal. Para otros, el conocimiento de la existencia era la línea que separaba el conocimiento humano del animal. En Hume, la cuestión del conocimiento se complica porque la causalidad, base de la ciencia, es un sentimiento que tiene lugar en el nivel sensible. Por otro lado, también parece que los animales conocen la causa-efecto que ellos incorporan en su obrar. Esto le lleva a Hume a asimilar el conocimiento (de la causalidad) humano al animal:

> "*En segundo lugar*, es imposible que esta inferencia del animal pueda fundarse en cualquier proceso de argumentación o razonamiento en virtud del cual concluya que acontecimientos semejantes han de seguirse de objetos semejantes y que el curso de la naturaleza será siempre uniforme en sus operaciones. Pues si en la realidad hubiera cualquier argumento de esta clase, desde luego sería demasiado abstruso para la observación de entendimientos tan imperfectos, puesto que bien puede ser necesario el máximo cuidado de un genio filosófico para descubrirlo y observarlo. Por tanto, los animales no se guían en estas inferencias por el razonamiento; tampoco los niños, como tampoco la mayor parte de la humanidad en sus acciones y conclusiones normales. Tampoco se guían por él los mismos filósofos, que en las dimensiones prácticas de la vida son, por lo general, iguales que el vulgo y se rigen por los mismos principios"[380].

Esta aproximación del conocimiento animal al humano es una consecuencia de la base sensible de la que participa tanto el hombre como el animal:

> "Pero quizá cese o disminuya nuestro asombro cuando tengamos en cuenta que el mismo razonamiento experimental, que poseemos en común con las bestias y del cual depende toda la conducción de nuestra vida, no es sino una especie de instinto o fuerza mecánica que actúa en nosotros sin que la conozcamos, y que en sus operaciones principales no es dirigido por ninguna relación o comparación de ideas, como lo son los objetos propios de nuestras facultades

[379] Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 12, 1, 180.
[380] Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 9, 130.

intelectuales. Aunque se trate de un instinto diferente, de todas formas, es un instinto lo que enseña al hombre a evitar el fuego, tanto como lo es el que enseña a un pájaro con tanta precisión el arte de incubar y toda la estructura y orden de su nido"[381].

Parece claro que el instinto de huir del fuego es similar tanto en el hombre como en los animales. Y ¿por qué esto es así? Para Hume, porque tanto hombres como animales conocen la causalidad a través del mismo mecanismo que es el sentimiento de la regularidad. Es importante este último aspecto porque me parece ver una aproximación de este conocimiento a la estimativa o cogitativa. Primero he de decir que Hume, al entender la causalidad a través de la semejanza, mezcla la causalidad con la generalización. En este caso, la generalización está utilizada no directamente sino de forma oblicua: la causa no es semejante al efecto, sino que a causas semejantes se esperan efectos semejantes. Aquí, el unificador es lo que Hume llama sentimiento o creencia, la cual unifica colecciones de causas con colecciones de efectos. Pero luego, en un segundo paso, identifica este conocimiento de la causalidad del hombre con el del animal. Para mí, el animal no es capaz de generalizar y su conocimiento se limita al sensitivo. En el caso del fuego, el animal no conoce la causalidad, sino que una vez tenida la experiencia del dolor ante el fuego, la siguiente vez que ve el fuego lo conoce desde su instinto de supervivencia que le impulsa a huir. A esta forma de conocimiento que es sensible, lo llamamos estimativa o cogitativa. Desde mi punto de vista, al animal le trae sin cuidado la regularidad porque solo le importa su supervivencia. Esto implica que en Hume hay un descenso del conocimiento intelectual, en este caso general, al conocimiento sensible de la estimativa o de la cogitativa, ya que pasa sin solución de continuidad de una a otra consideración[382].

Otro tema que destacamos es el planteamiento reflexivo de la causalidad en Hume. Es bastante claro que el planteamiento causal de Hume es muy diferente al aristotélico. En Aristóteles las causas son plurales (material, formal, eficiente y final) mientras que en Hume es una, la causa-efecto. En páginas anteriores hemos ido viendo algunos autores de tradición aristotélica, como Escoto y Ockham, que empezaban a eliminar algunas de las causas como la final, y había una cierta preferencia por la causa eficiente o por la formal. En el capítulo 8 veremos que en el mismo Aristóteles la causalidad también está presentada desde cierto punto de vista reflexivo. En Hume, el planteamiento reflexivo de la causalidad es total desde el momento que busca la conexión de la causa y del efecto en el propio pensamiento: la causa es el sentimiento

[381] Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 9, 132.

[382] En Hume, la asociación de la causa-efecto es un acto de la imaginación, y la asimilación al conocimiento animal podría sugerir que su concepción del conocimiento no supera el nivel imaginativo; sin embargo, me parece que en el conocimiento de Hume hay elementos de la generalización o, al menos, de la reflexión.

o creencia que explica la conexión de los objetos. Para mí, este planteamiento reflexivo de la causalidad es insuficiente. No niego que la causa-efecto de Hume no sea usada por nosotros y en muchos ámbitos. Es probable que esta causalidad es la que primero se desarrolle en la infancia: la regularidad invita a reconocer una causalidad por semejanza. Sin embargo, pienso que la causalidad puede ser planteada en el nivel de la realidad. Es lo que Polo propone al hablar de la concausalidad. Las causas no se dan solas como parece proponer Aristóteles, sino que se dan en diversas agrupaciones siendo la mínima de ellas la concausalidad material y formal. Aquí no se puede exponer el tema de la concausalidad que siempre hemos reconducido en esta investigación a la vía racional del concepto, juicio y fundamento. Ahora sí, la consideración aislada de las causas es ya un planteamiento reflexivo que analiza las causas al margen de la realidad. Esto supone ya una insuficiencia que no ayuda a superar el problema de la causalidad en Hume. Para mí, los problemas reales tienen que ser resueltos en la realidad y cualquier otra estrategia es, precisamente, transmutar el problema real en un problema lógico. Respecto a Hume, ya me separo en la misma teoría del conocimiento que es excesivamente ruda, según mi juicio, para un estudio de la realidad. Por otro lado, desde la perspectiva de Hume y de sus planteamientos, me parece irresoluble el problema que plantea y que afecta a la física de Newton. Es de interés que la física actual ha desarrollado un modelo temporal del universo. Acaso ¿este modelo salva las dificultades que propone Hume? Tal vez la física de Einstein haya superado dicha dificultad o, simplemente, la ciencia se haya acostumbrado a vivir al margen de dicho problema.

4.2.2 Las cuestiones de hecho

Otro asunto que ya ha salido anteriormente es el de las cuestiones de hecho. Advertimos que en Hume las cuestiones de hecho están íntimamente ligadas a la causa-efecto: "Todos nuestros razonamientos acerca de cuestiones de hecho parecen fundarse en la relación de *causa* y *efecto*. Tan sólo por medio de esta relación podemos ir más allá de la evidencia de nuestra memoria y sentidos"[383]. Yo los he dividido en dos apartados diferentes para resaltar cada aspecto por separado. En el anterior apartado se analizó la causalidad y en este se va a tratar de la existencia. Recuerdo que Hume dividía todos los objetos de razón en dos grupos: las relaciones de ideas y las cuestiones de hecho. Para Hume, el tema de la existencia[384] es análogo al de la conexión de la causa-efecto: "Puede ser, por tanto, un tema digno de curiosidad investigar de qué naturaleza es la evidencia que nos asegura cualquier existencia real y cuestión

[383] Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 4, 1, 49.
[384] En este apartado reduzco el concepto de existencia al de la naturaleza, dejando de lado la existencia del propio yo.

de hecho, más allá del testimonio actual (*present testimony*) de los sentidos, o de los registros de nuestra memoria"[385]. ¿Cómo podemos pasar del testimonio de los sentidos a la existencia de la realidad? Reaparece el tema del conocimiento de la existencia que ya se trató con detalle en Escoto y Ockham. En estos autores el intelecto permitía el paso directo de lo sensible a lo existente, pero Hume ha recortado la capacidad del intelecto y se le hace difícil encajar cosas tan dispares como lo sensible y la existencia. Hume, no obstante, mantiene el carácter de hecho, como algo dado, que no depende de mi propio pensamiento. En Hume no puedo decir, como afirmé en Ockham al hablar del hecho en el capítulo 5[386], que la abstracción filtre la existencia y se quede solamente con el contenido formal que procede de los sentidos. Hume simplemente ve como indiscernible el conocimiento sensible y la existencia. Si separamos lo sensible de la existencia entonces la existencia sería un concepto totalmente vacío. Por otra parte, el conocimiento de la realidad impide su uso en las demostraciones:

> "Todas las demás investigaciones de los hombres conciernen sólo cuestiones de hecho y existencia. Y, evidentemente, éstas no pueden demostrarse. Lo que es, puede *no ser*. Ninguna negación de hecho implica una contradicción. La no existencia de cualquier ser, sin excepción alguna, es una idea tan clara y distinta como la de su existencia. La proposición que afirma que no es, por muy falsa que sea, no es menos concebible e inteligible, que la que afirma que es"[387].

Las cuestiones de hecho no bloquean la aparición de sus contrarios. Lo que ahora es, puede dejar de ser. La realidad no permite hacer inferencias hacia adelante:

> "No son averiguadas de la misma manera las cuestiones de hecho, los segundos objetos de la razón humana; ni nuestra evidencia de su verdad, por muy grande que sea, es de la misma naturaleza que la precedente. Lo contrario de cualquier cuestión de hecho es, en cualquier caso, posible, porque jamás puede implicar una contradicción, y es concebido por la mente con la misma facilidad y distinción que si fuera totalmente ajustado a la realidad. *Que el sol no saldrá mañana* no es una proposición menos inteligible ni implica mayor contradicción que la afirmación *saldrá mañana*. En vano, pues, intentaríamos demostrar su falsedad. Si fuera demostrativamente falsa, implicaría una contradicción y jamás podría ser concebida distintamente por la mente"[388].

Destaco de estos textos que parece claro el estatuto mental de las cuestiones de hecho. Por una parte, estos (los hechos) se encuentran en el plano de la posibilidad y, por otro lado, no son capaces de anular sus contrarios: en la realidad, es tan posible una cuestión de hecho como su hecho opuesto. Por otra parte, siguiendo el análisis

[385] Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 4, 1, 48.
[386] Ver el apartado 2.6.
[387] Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 12, 3, 191.
[388] Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 4, 1, 48.

de Hume, vemos que la naturaleza no implica en sí misma 'que el sol vaya a salir mañana' independientemente de todas las veces que haya sucedido anteriormente. Esta ignorancia sobre la naturaleza, la misma que ya salió en el análisis de la causalidad, está en la base del empirismo de Hume. La naturaleza es inexpugnable frente a cualquier pregunta que la podamos formular acerca del futuro porque solo guarda silencio, mientras que su presencia es inapelable respecto a todo lo que ha sucedido en el pasado. Hume es pesimista frente a lo que se pueda inferir a partir de las cuestiones de hecho, pero admite que lo hacemos: "Todos nuestros razonamientos acerca de los hechos son de la misma naturaleza. Y en ellos se supone constantemente que hay una conexión entre el hecho presente y el que se infiere de él"[389], aunque no sepamos cómo sea la conexión entre el hecho y la inferencia. En cualquier caso, trata de acotar las cuestiones de hecho para no realizar deducciones demasiado temerosas: "¿Cuál es, pues, la conclusión de todo el asunto? Una sencilla aunque, ha de reconocerse, bastante alejada de todas las teorías filosóficas comunes. Toda creencia en una cuestión de hecho o existencia reales deriva meramente de algún objeto presente a la memoria o a los sentidos y de una conjunción habitual entre éste y algún objeto"[390]. Todas las cuestiones de hecho dependen o de un objeto conocido o de un objeto recordado. Estas cuestiones de hecho no son intrascendentes porque las tenemos que tener en cuenta en nuestro pensamiento y en la vida. Por ejemplo, "Cualquiera que sea la definición de libertad que demos, debemos tener cuidado en observar dos requisitos: *primero*, que no contradiga los hechos; *segundo*, que sea coherente consigo misma"[391]. Que la definición de un concepto no contradiga los hechos pone de manifiesto el carácter inesquivable de los hechos. ¿Los hechos admiten contrarios? Sí, pero no pueden ser anulados por nada que dependa de ellos.

Hume, como pensador moderno, tira del hilo para ir sacando la verdad poco a poco: "Los únicos métodos por los que podemos esperar llegar alguna vez a la verdad y alcanzar la estabilidad y certeza debidas en nuestros razonamientos, son empezar por algunos principios por sí mismos claros y evidentes, avanzar con paso cauto y seguro, revisar frecuentemente nuestras conclusiones y examinar rigurosamente todas las consecuencias"[392]. Pero, a diferencia de los anteriores filósofos, su comienzo en el filosofar, más que en una verdad, está en una dificultad. Hume no acepta la duda metódica de Descartes acerca de los sentidos, pero hace de la duda un método:

> "Hay una clase de escepticismo *previo* a todo estudio y filosofía, muy recomendado por Descartes y otros como una excelente salvaguardia contra el error y el juicio precipitado. Aconseja una duda universal, no sólo de nuestras

[389] Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 4, 1, 49.
[390] Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 5, 1, 69.
[391] Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 8, 1, 119.
[392] Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 12, 1, 177.

opiniones y principios anteriores, sino también de nuestras mismas facultades de cuya veracidad, dicen ellos, nos hemos de asegurar por una cadena de razonamientos deducida a partir de algún principio original, que no puede ser falaz o engañoso. Pero ni hay tal principio original que tiene prerrogativa sobre todos los demás, que son evidentes por sí mismos y convincentes, o si lo hubiera, ¿podríamos dar un paso más allá de él si no fuese por el uso de esas mismas facultades en las que se supone que ya no tenemos confianza? La duda cartesiana, por tanto, si pudiera ser observada por criatura alguna (como claramente no lo es), sería absolutamente incurable y ningún razonamiento nos podría llevar jamás a un estado de seguridad y convicción sobre tema ninguno"[393].

Hume no lleva la duda hasta el límite (la facultad), porque entonces se pierde toda instancia desde la que se pueda salir del pozo. Creo que la duda metódica de Hume es algo más madura que la de Descartes, porque Hume no quiere dudar, sino que tiene una ignorancia de la que nadie ha sido capaz de ayudarle a salir. Esto parece situar a Hume dentro del grupo de los escépticos, pero es contrario al escepticismo radical: "Pues aquí está la principal y más embarazosa objeción contra el escepticismo *excesivo* que no puede resultar de él ningún bien duradero mientras permanezca en toda su fuerza y vigor. (...). Pero el pirroniano no puede esperar que su filosofía tenga influjo constante sobre la mente, o si lo tuviera, que fuera su influjo beneficioso para la sociedad. (...). La naturaleza es siempre demasiado fuerte para la teoría"[394]. De hecho, ni siquiera es absoluto el rechazo de Hume a la física matemática:

> "Me parece que los únicos objetos de las ciencias abstractas o de la demostración son la cantidad y el número, y que todos los intentos de extender la clase más perfecta de conocimiento más allá de estos límites son mera sofistería e ilusión. Como las meras partes componentes de cantidades son totalmente similares, sus relaciones se hacen intrincadas y complejas, y nada puede ser más interesante y útil que averiguar, por una variedad de medios, su igualdad o desigualdad a través de sus distintas apariciones"[395].

Hume acepta la validez de las matemáticas y pone en duda el alcance de la física matemática al no resolver la cuestión de la causalidad, pero al resolverse la física en el plano de los números o de las cantidades, esta puede ser comprobada. Es difícil saber cómo Hume admita la noción de cantidad que no es una percepción sensible directa, sino lo que la filosofía clásica llama un accidente, pero pienso que al final, con toda la reflexión teórica que se quiera, suele vencer el carácter pragmático de la vida.

[393] Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 12, 1, 177.
[394] Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 12, 2, 187.
[395] Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*, 12, 3, 190.

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[1]. Kant desarrolla una alternativa reflexiva al conocimiento intencional[2]. Por ello, es de interés la comparación de ambas filosofías.

Antes de nada, decir que desde los primeros escritos de Kant, para mí ha sido patente la fuerte influencia de la generalización en su pensamiento[3]. En sus *Disertaciones latinas* que le habilitaron para la docencia, Kant escribe:

[1] En el medievo, el fondo explicativo del conocimiento es la intencionalidad, aunque haya algunos autores que propongan operaciones que no cuadran muy bien con este modelo.

[2] Polo afirma la incompatibilidad del método kantiano con la intencionalidad: "En tercer lugar, la autonomía constructiva de la razón es incompatible con el axioma de la intencionalidad, puesto que anula la referencia objetiva a lo real". Polo, *CTC II*, 6, 3, 117.

[3] Hegel afirma que este carácter generalizante ya estaba presente en el filósofo alemán Christian Wolff. "Wolff desplaza totalmente y de un modo meticuloso la filosofía escolástico-aristotélica y convierte la filosofía en una ciencia general que pertenece a la nación alemana. Por lo demás,

"La proposición que haya de arrogarse el nombre de principio absolutamente supremo y generalísimo, enúnciesela primero con términos simplicísimos; después, generalísimos; lo que me parece notar indudablemente en el principio gemelo de identidad. Pues de todos los términos afirmativos el más simple es la palabrita *es*; de los negativos, la palabrita *no es*. Después, no puede concebirse algo más universal que las nociones simplicísimas, ya que las más compuestas reciben prestada su luz de las simples; y porque son aquéllas más determinantes que éstas, por ello no pueden ser generales"[4].

Kant está introduciendo 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. Es previsible un amplio uso de la generalización en Kant[5].

1.1. El carácter crítico de la filosofía kantiana

Es indudable el carácter crítico del pensamiento de Kant porque él mismo lo dice en sus escritos, hasta el punto de que los títulos de sus obras más importantes comienzan con la palabra 'crítica' (*Crítica de ...*). Ahora voy a presentar las fuentes que inspiraron el sesgo crítico de la filosofía de Kant. Uno de los autores que influyó en este aspecto es Hume: "Desde los ensayos de Locke y de Leibniz, o, más bien, desde el nacimiento de la Metafísica, hasta donde llega su historia, no ha sucedido ningún acontecimiento que, en relación a la suerte de esta ciencia, haya podido ser más decisivo que el ataque que le dirigió David Hume. No hizo luz alguna en esta forma del conocimiento, pero hizo saltar una chispa con la cual, si hubiese encontrado una yesca a propósito, hubiese podido muy bien encender un fuego cuyas brasas, sin duda, se

implanta en la filosofía la clasificación sistemática y adecuada en disciplinas, que todavía sigue rigiendo hoy con una cierta autoridad". Hegel, G., *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, Fondo de cultura económica, México D.F. 1955, 3, 2, C), 2, 362.

[4] Kant, I., *Disertaciones latinas de Kant (Nueva dilucidación de los principios primeros del conocimiento metafísico)*, Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, Caracas 1974, 1, 85. En adelante, Kant, *Disertaciones latinas*.

[5] Hay muchos más textos que se podrían proponer como ejemplos de la generalización en esta obra, pero prefiero ir directamente a los temas más importantes en la filosofía de Kant.

habrían conservado y acrecentado"[6]. Hume es el gran escéptico porque pone la duda en el lugar adecuado, es decir, en la causalidad. "Hume partía de una concepción particular, pero sólida, de la Metafísica, a saber, la de la conexión de la causa y el efecto (por consiguiente también la de la relación entre la fuerza y la acción, etc.), e invitaba a la Razón, que pretendía haberla engendrado en su seno, a declararle con qué derecho cree que pueda existir algo de tal naturaleza que, una vez supuesto, haga necesario suponer otra cosa; pues esto es lo sobreentendido en la noción de causa"[7]. Ya vimos que Hume no admite la necesidad en la causalidad porque la naturaleza, en sí misma, no asegura la repetición de los fenómenos (que de una causa determinada se dé necesariamente un efecto determinado). Esta posición de Hume tiene unas consecuencias dramáticas para la metafísica.

> "Prueba Hume, de un modo irrefutable, que es completamente imposible para la razón pensar, *a priori* y con nociones puras, una conexión, puesto que esto supone necesidad; pues no es, en modo alguno, concebible que, porque algo exista, deba alguna cosa existir también necesariamente, ni tampoco cómo la noción de un enlace puede producirse *a priori*. (...). De aquí concluye que la razón no tiene capacidad alguna para concebir tal relación y para concebirla sólo en general, porque, en ese caso, su concepción sería pura fantasía y sus pretendidos conocimientos, subsistentes *a priori*, no serían otra cosa que experiencias comunes falsamente impresas; lo cual es tanto como decir: no hay Metafísica alguna ni puede tampoco haberla"[8].

Kant se centra, dentro de la crítica de Hume, en la necesidad de encontrar la conexión *a priori* de la causalidad porque, de otra manera, esa causalidad no pasa de ser una mera ilusión. Aquí conviene destacar que Kant incluye la causalidad dentro de la metafísica. Para mí, siguiendo a Aristóteles, las causas se encuentran en la física, y dentro de esta rama debiera ser planteada la cuestión que propone Hume. Ahora, en el enfoque de Kant, las cuatro causas de Aristóteles han quedado reducidas a una, la causa eficiente, y la física aristotélica, como tal, ha sido desplazada por la física matemática de Newton[9], lo que hace que la causalidad sea reubicada en la metafísica. Con

[6] Kant, I., *Prolegómenos a toda metafísica del futuro*. Editorial Losada, Buenos Aires 2005, Prefacio, 33. En adelante, Kant, *Prol. a toda metaf. del futuro*.

[7] Kant, *Prol. a toda metaf. del futuro*, Prefacio, 33.

[8] Kant, *Prol. a toda metaf. del futuro*, Prefacio, 33-34.

[9] Kant hace referencias a la física de Newton. Por ejemplo: "El nombre de tal universal acción y reacción por todo el ámbito del espacio dentro del cual se correlacionan los cuerpos, en el caso de que el fenómeno externo consista en su mutuo acercamiento, es el de *atracción* que, por verificarse por la sola compresencia, llega a cualesquiera distancias, y es la *atracción newtoniana*, o sea: la gravitación universal, que es probable resulte de ese mismo nexo entre las sustancias que determinan el espacio; de aquí que sea una ley natural sumamente primitiva a la que está sujeta la materia, y que dura tan sólo por virtud de Dios su inmediato fundador; tal

esto indico que el planteamiento crítico de Kant se encuentra muy lejos de los presupuestos que manejo.

Para Kant, Hume supuso un golpe que le expulsó de sus rutinas mentales: "Confieso con franqueza que, la indicación de David Hume, fue sencillamente la que, muchos años antes, interrumpió mi adormecimiento dogmático y dio a mis investigaciones en el campo de la filosofía especulativa una dirección completamente distinta"[10]. Hume ponía de relieve que la metafísica se había construido sin fundamento, lo cual la convertía en una ciencia sumamente precaria. La nueva dirección que Kant impone a su investigación es la búsqueda de un fundamento: "Si se empieza por un pensamiento fundado, aunque no desarrollado, el cual nos pone en relación con otros, se puede esperar llegar más allá por medio de la reflexión continuada, como le ocurrió al perspicaz escritor, al cual hay que agradecer la primera chispa de esta luz"[11]. Esto le lleva a Kant a reformular la metafísica: "En este sentido, la Metafísica es una *ciencia* de los *límites de la razón humana* (...)"[12].

Vemos que esta actitud crítica de Kant es una reacción frente a una crisis del racionalismo moderno: "El primero de esos dos hombres famosos abrió las puertas a la *exaltación* ya que, una vez autorizada, la razón no permite que se la tenga a raya con vagas recomendaciones de moderación. El segundo, pensando haber descubierto que lo que había sido universalmente considerado como razón era sólo un espejismo de nuestra facultad cognoscitiva, se entregó por entero al *escepticismo*. Vamos a probar ahora si es posible hacer que la razón humana pase felizmente entre esas dos rocas, si es posible señalarle unos límites, dejando abierto, no obstante, todo el campo de actividad que corresponde a su fin"[13]. El primero de los hombres es Locke, mientras que el segundo es Hume. Kant trata de hacer navegar la filosofía entre ambos escollos. Esto nos permite ver que el racionalismo iniciado por Descartes no ha logrado su objetivo de una filosofía universal aceptada por todos los hombres. Aunque el método cartesiano parece a primera vista inapelable, los hombres no se ponen de acuerdo en el comienzo, y cada nuevo comienzo da lugar a una filosofía diferente que resuelve problemas anteriores, pero del que surgen nuevas dificultades y, por tanto, no conduce a una filosofía que deba ser aceptada por todos sin excepciones.

es la sentencia de quienes profesan ser seguidores de Newton". Kant, *Disertaciones latinas*, 3, 140.

[10] Kant, *Prol. a toda metaf. del futuro*, Prefacio, 36.

[11] Kant, *Prol. a toda metaf. del futuro*, Prefacio, 36.

[12] Kant, I., *Sueños de un visionario explicados por los sueños de la Metafísica*, Alianza Editorial, Madrid 1987, 2, 2, 102. En adelante, Kant, *Sueños de un visionario*.

[13] Kant, I., (KrV, B128) *Crítica de la Razón Pura*, Taurus, Madrid 2005, 128. (Para las citas hemos añadido la numeración clásica de la primera y de la segunda edición, con el acrónimo de la obra en alemán). En adelante, Kant, *Crítica de la Razón Pura*.

Es innegable que el escepticismo de Hume ha tenido una influencia enorme en las *Críticas* de Kant, pero existen otros temas que también despertaron su postura crítica como, por ejemplo, el espíritu: "No sé, pues, si hay espíritus, y lo que es peor, no sé siquiera lo que significa la palabra *espíritu*. Sin embargo, puesto que la he empleado a menudo o se la he oído emplear a otros, algo habrá que entender por ella, sea un fantasma o una realidad"[14]. Kant está investigando la relación entre el cuerpo y el alma, y en ese análisis se da cuenta de que no tiene ninguna noción sobre el espíritu. La dificultad está en la falta de determinaciones del espíritu que no permite obtener una descripción de ella. "Si el concepto de espíritu fuera abstraído de nuestros propios conceptos de experiencia, entonces el procedimiento para esclarecerlo resultaría fácil, pues sólo habría que señalar en tal género de seres aquellos caracteres que nos mostraran los sentidos y mediante los que los diferenciamos de las cosas materiales"[15]. Kant pone nuevamente sobre la mesa el viejo problema que ya analicé sobre la definición de hombre[16]: la generalización no sirve para conocer la parte racional (espiritual) porque solo podemos generalizar sobre objetos sensibles. Kant es consciente de que no puede ofrecer ni la más mínima determinación del espíritu. Si el espíritu fuera material, la dilucidación de lo espiritual sería simple. Es una de las debilidades ya presentes en el planteamiento cartesiano, al proponer y distinguir con claridad lo material extenso de lo espiritual (¿con qué determinación? Lo pensado no es ninguna nota sensible, a diferencia de lo extenso). Kant encuentra una solución a este enigma para el caso de Dios: "La noción de la naturaleza espiritual de éste último es fácil de concebir, ya que es simplemente negativa y resulta de negarle las propiedades de la materia que contradigan a una sustancia infinita y absolutamente necesaria"[17]. Sin embargo, sigue siendo un problema para los seres que tienen cuerpo y alma y, específicamente, para el conocimiento del propio alma: "(...) ya que la naturaleza del alma no se conoce suficientemente en profundidad, (...)"[18]. Kant, sin los recursos de la razón, recurre a la conveniencia de la existencia de lo espiritual: "Reconozco que me siento muy inclinado a afirmar la existencia de naturalezas inmateriales en el mundo y a incluir mi propia alma en la clase de estos seres"[19]. Con todo esto, quiero mostrar otra fuerza que impulsa la investigación kantiana: "Sería hermoso que tal organización sistemática del mundo de los espíritus, tal como la hemos presentado, pudiera ser deducida o, al menos, supuesta con cierta probabilidad, no sólo a partir del concepto de naturaleza espiritual en general, que es excesivamente hipotético, sino de cualquier

[14] Kant, *Sueños de un visionario*, 1, 1, 30.
[15] Kant, *Sueños de un visionario*, 1, 1, 30, nota a pie de página.
[16] Ver el apartado 4.4 del capítulo 4 sobre la definición del hombre.
[17] Kant, *Sueños de un visionario*, 1, 1, 32, nota a pie de página.
[18] Kant, *Sueños de un visionario*, 1, 1, 38-39.
[19] Kant, *Sueños de un visionario*, 1, 1, 40.

observación real y generalmente admitida"[20]. Kant tiene un fuerte impulso moral que le empuja a buscar una filosofía, lo cual le provoca un dualismo curioso: por una parte, está la voluntad, como fuerza que busca el mundo del espíritu: "Por ello, en los móviles más secretos nos vemos dependientes de la *regla de la voluntad general*, de la que surge en el mundo de todas las naturalezas pensantes una *unidad moral* y una organización sistemática según leyes puramente espirituales. Si se quiere llamar *sentimiento moral* a esta necesidad que sentimos en nosotros de acomodar nuestro querer a la voluntad general, entonces se habla de ello sólo como de un fenómeno que realmente acaece en nosotros sin determinar sus causas"[21]. Por otro lado, está el intelecto, como una herramienta incapaz de presentarnos ese mundo espiritual en el que se mueve la voluntad. El proyecto filosófico kantiano es una concepción de la razón promovida desde la voluntad. Ciertamente, es indudable el enorme esfuerzo del desarrollo de las *Críticas*, teniendo en cuenta que son obras sistemáticas con un enfoque muy original.

1.1.1 El conocimiento *a priori* y *a posteriori*

Kant es un filósofo racionalista moderno. Su proyecto comienza desde la duda, aunque no una duda de la totalidad, como Descartes, sino selectiva con respecto a la metafísica[22] o, también, con respecto al conocimiento de lo espiritual. El segundo punto que marca a los filósofos racionalistas es su comienzo desde una clasificación[23], que en el caso de Kant se cifra en la división del conocimiento en *a priori*[24] y *a posteriori*. Hay un texto en el que Kant expone estos dos tipos de conocimiento con las dificultades que plantean:

> "Pues hay que saber que todo conocimiento tiene dos cabos por los que se puede alcanzar, uno *a priori* y otro *a posteriori*. Es verdad que recientemente diversos teóricos de la naturaleza han defendido que habría que comenzar por

[20] Kant, *Sueños de un visionario*, 1, 2, 50.
[21] Kant, *Sueños de un visionario*, 1, 2, 52.
[22] Kant asumió la duda de Hume sobre la causalidad y la generalizó a toda la metafísica (Cfr. Kant, *Prol. a toda metaf. del futuro*, Prefacio, 36.). Hume no pudo generalizar la duda (al modo de Kant) porque él ya había rechazado la metafísica en bloque. La crítica de Hume no iba dirigida a la metafísica, sino a la física de Newton.
[23] Kant admite este tipo de comienzos: "El concepto supremo con el que suele empezar una filosofía trascendental es, normalmente, la división en lo posible y lo imposible. Ahora bien, dado que toda división presupone un concepto dividido, debe señalarse todavía otro concepto superior, que es el de un objeto en general (tomado en sentido problemático, sin decidir si es algo o nada)". Kant, (*KrV*, A290; B346) *Crítica de la Razón Pura*, 294-295. Este texto también muestra que el planteamiento kantiano se mueve en el marco de la generalización.
[24] Dentro del conocimiento *a priori*, Kant introduce la clasificación de conocimiento teórico y práctico. Cfr. Kant, (*KrV*, BIX-X) *Crítica de la Razón Pura*, 16.

el segundo y creen haber atrapado la anguila de la ciencia por la cola al asegurarse suficientes conocimientos experimentales y avanzar después de forma paulatina hasta conceptos generales y más elevados. Pero aunque esto no constituye un modo insensato de proceder, sin embargo no es suficientemente inteligente ni filosófico, pues de esta manera se llega pronto a un *por qué* al que no puede darse ninguna respuesta, cosa que honra a un filósofo tanto como a un comerciante el que, en situación de tener que abonar una letra, invitara amablemente a que se le reclamara de nuevo. Por ello, para evitar este inconveniente, hombres muy agudos han comenzado por el extremo opuesto, es decir, por el punto más alto de la metafísica. Pero encontramos entonces un nuevo inconveniente, a saber, que se comienza no sé *dónde* y se llega no sé *a qué*, y que el proceso de argumentación no pretende llegar a la experiencia; (...)"[25].

Para empezar, todo conocimiento es *a priori* o *a posteriori*: el conocimiento tiene dos cabos, el empírico (Hume) y el conceptual (Descartes). El conocimiento empírico conoce la realidad sensible, pero no da ninguna razón de ella, sino, solo, que sucede lo que sucede. Este conocimiento empírico es falto de fondo y, por ello, nada filosófico (sería el escepticismo). El conocimiento racional es profundo y da respuestas a las preguntas, pero está desorientado porque no tiene un terreno real sensible en el que apoyarse. La razón da respuestas, pero ignorando las preguntas (dogmatismo erudito). Todo este texto invita a construir un puente entre ambos lados para poder superar las deficiencias de ambos planteamientos: démosle al pensamiento un fundamento real que le impida perderse en meras ilusiones mentales, y proporcionemos razón a lo sensible que introduzca orden en la jungla de los datos.

La distinción del conocimiento, en *a priori* y *a posteriori*, la realiza Hume como ya hemos visto anteriormente: "Prueba Hume, de un modo irrefutable, que es completamente imposible para la razón pensar, *a priori* y con nociones puras, una conexión, puesto que esto supone necesidad; pues no es, en modo alguno, concebible que, porque algo exista, deba alguna cosa existir también necesariamente, ni tampoco cómo la noción de un enlace puede producirse *a priori*"[26]. En Hume, el conocimiento *a priori* es el que no depende de la naturaleza, sino exclusivamente de la razón. La naturaleza no sirve para explicar porque no da razón de ella misma, es decir, de la naturaleza es posible esperar cualquier cosa.

Pero esta división primaria del conocimiento no es tan simple de afirmar porque nuestro conocimiento depende de la experiencia:

> "No hay duda alguna de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia. Pues ¿cómo podría ser despertada a actuar la facultad de conocer sino mediante objetos que afectan a nuestros sentidos y que ora producen por sí

[25] Kant, *Sueños de un visionario*, 2, 2, 88.
[26] Kant, *Prol. a toda metaf. del futuro*, Prefacio, 33.

mismos representaciones, ora ponen en movimiento la capacidad del entendimiento para comparar estas representaciones, para enlazarlas o separarlas y para elaborar de este modo la materia bruta de las impresiones sensibles con vistas a un conocimiento de los objetos denominado experiencia? Por consiguiente, *en el orden temporal*, ningún conocimiento precede a la experiencia y todo conocimiento comienza con ella"[27].

Según este texto, todos los conocimientos son *a posteriori*, cosa que me parece bastante razonable. Kant, no obstante, propone que el conocimiento sensible no tiene por qué reducirse a lo sensible:

> "Pero, aunque todo nuestro conocimiento empiece *con* la experiencia, no por eso procede todo él *de* la experiencia. En efecto, podría ocurrir que nuestro mismo conocimiento empírico fuera una composición de lo que recibimos mediante las impresiones y de lo que nuestra propia facultad de conocer produce (simplemente motivada por las impresiones) a partir de sí misma. En tal supuesto, no distinguiríamos esta adición respecto de dicha materia fundamental hasta tanto que un prolongado ejercicio nos hubiese hecho fijar en ella y nos hubiese adiestrado para separarla"[28].

Si el objeto tiene una parte sensible y otra racional, la parte racional podría ser *a priori* respecto de lo sensible, pero Kant no admite ni siquiera esto: también lo racional tiene una primera fuente en la experiencia. De hecho, Kant llega a decir que: "(...) la expresión *a priori* no es suficientemente concreta para caracterizar por entero el sentido de la cuestión planteada"[29]. Me parece curioso que Kant no analizara con más detenimiento esta división si le parecía que el conocimiento *a priori* no era completamente claro. Kant, sin embargo, salva este obstáculo con la noción de regla: "En efecto, se suele decir de algunos conocimientos derivados de fuentes empíricas que somos capaces de participar de ellos o de obtenerlos *a priori*, ya que no los derivamos inmediatamente de la experiencia, sino de una regla universal que sí es extraída, no obstante, de la experiencia"[30]. Por tanto, el origen del concepto *a priori* es empírico mientras que su uso, como regla universal, es *a priori* respecto de la experiencia. Aquí ya denuncio que este comienzo en Kant nace con los pies de barro al hacer depender lo *a priori* de la experiencia.

En cualquier caso, Kant concluye:

> "En lo que sigue entenderemos, pues, por conocimiento *a priori* el que es absolutamente independiente de toda experiencia, no el que es independiente de ésta o aquella experiencia. A él se opone el conocimiento empírico, el que

[27] Kant, (*KrV*, B1) *Crítica de la Razón Pura*, 41-42.
[28] Kant, (*KrV*, B1-2) *Crítica de la Razón Pura*, 42.
[29] Kant, (*KrV*, B2) *Crítica de la Razón Pura*, 42.
[30] Kant, (*KrV*, B2) *Crítica de la Razón Pura*, 42.

sólo es posible *a posteriori*, es decir, mediante la experiencia. Entre los conocimientos *a priori* reciben el nombre de puros aquellos a los que no se ha añadido nada empírico. Por ejemplo, la proposición «Todo cambio tiene su causa» es *a priori*, pero no pura, ya que el cambio es un concepto que sólo puede extraerse de la experiencia"[31].

El asunto se vuelve más confuso al establecer los conocimientos *a priori* puros sin mezcla de experiencia. A la luz de lo anterior, solo podemos entender estos conocimientos *a priori* puros como reglas (conceptos ya inteligidos) que solo se aplican sobre otros objetos pensados.

Admitida la distinción de los dos tipos de conocimiento, ahora es necesario saber distinguirlos: "Se trata de averiguar cuál es el criterio seguro para distinguir el conocimiento puro del conocimiento empírico"[32]. Para mí, este criterio también es problemático porque deja en el aire la distinción que acaba de establecer: si hay que añadir el criterio es porque dicha clasificación no está suficientemente caracterizada. Para Kant: "Necesidad y universalidad estricta son, pues, criterios seguros de un conocimiento *a priori* y se hallan inseparablemente ligados entre sí"[33]. Ello deja a lo empírico lo contingente y particular. No obstante, hay que tener cuidado con un falso universal: "La universalidad empírica no es, pues, más que una arbitraria extensión de la validez: se pasa desde la validez en la mayoría de los casos a la validez en todos los casos, como ocurre, por ejemplo, en la proposición «Todos los cuerpos son pesados»"[34]. El universal empírico es una falsa inducción de una serie de casos a la totalidad. Aquí destaco el ejemplo de universal empírico 'todos los cuerpos son pesados', que está en la base de la misma ley de la gravitación universal de Newton. Dada la presencia de estos falsos universales, Kant se ve en la obligación de manifestar la existencia de algunos verdaderos: "Es fácil mostrar que existen realmente en el conocimiento humano semejantes juicios necesarios y estrictamente universales, es decir, juicios puros *a priori*"[35]. Kant añade poco después el ejemplo de que 'todo cambio requiere una causa'. Para nosotros tiene mayor interés un texto donde muestra la deducción de un concepto *a priori*:

> "Pero no solamente encontramos un origen *a priori* entre juicios, sino incluso entre algunos conceptos. Eliminemos gradualmente de nuestro concepto empírico de *cuerpo* todo lo que tal concepto tiene de empírico: el color, la dureza o blandura, el peso, la misma impenetrabilidad. Queda siempre el espacio que dicho cuerpo (desaparecido ahora totalmente) ocupaba. No podemos

[31] Kant, (*KrV*, B2-3) *Crítica de la Razón Pura*, 43.
[32] Kant, (*KrV*, B3) *Crítica de la Razón Pura*, 43.
[33] Kant, (*KrV*, B4) *Crítica de la Razón Pura*, 44.
[34] Kant, (*KrV*, B4) *Crítica de la Razón Pura*, 43-44.
[35] Kant, (*KrV*, B4) *Crítica de la Razón Pura*, 44.

eliminar este espacio. Igualmente, si en el concepto empírico de un objeto cualquiera, corpóreo o incorpóreo, suprimimos todas las propiedades que nos enseña la experiencia, no podemos, de todas formas, quitarle aquélla mediante la cual pensamos dicho objeto como *sustancia* o como *inherente* a una sustancia, aunque este concepto sea más determinado que el de objeto en general. Debemos, pues, confesar, convencidos por la necesidad con que el concepto de sustancia se nos impone, que se asienta en nuestra facultad de conocer *a priori*"[36].

Por tanto, si filtramos a un cuerpo de todo lo que tiene de sensible, entonces nos queda lo no empírico, lo puramente racional o *a priori*. De esta manera Kant explica cómo se obtiene la noción de sustancia. De este ejemplo se deduce que el espacio es el fundamento último de la realidad sensible, en plena continuidad con Descartes.

Desde la generalización, noto que los conceptos *a priori* se ajustan mucho a los objetos generales. Es cierto que los objetos generales requieren de la experiencia para ser formados, pero una vez que los hemos obtenido, estos objetos son necesarios y universales. Si se generaliza animal desde un perro y un gato, el objeto general animal es *a priori* frente a todos los perros y gatos que se pueda encontrar, a los cuales se pueden aplicar como regla. Lo que para Kant es la regla, es lo que ya se presentó como identificación por comparación en Ockham[37]. El problema que detecto en Kant es que aplica este procedimiento para nociones como la causalidad o la sustancia que, según mi parecer, deben ser pensadas de acuerdo a otras operaciones de la vía racional. También denuncio la insuficiencia de la división del conocimiento en *a priori* y *a posteriori*. El planteamiento de Kant es confuso desde el momento que afirma que todo conocimiento comienza por la experiencia y, por lo tanto, es imposible un conocimiento *a priori* realmente puro (lo puro es su aplicación). El conocimiento *a priori* lo planteó Hume ante la hipótesis de una naturaleza absolutamente caótica (en perpetuo movimiento). Ahora Kant lo vuelve a proponer, pero con la intención de plantear el conocimiento dejando al margen la naturaleza en sí (ya no le importa lo que la naturaleza sea o deje de ser)[38]. Para mí, la naturaleza no es caótica y admite un conocimiento gradual a través de la vía generalizante y de la vía racional. La descalificación de la naturaleza obliga a Kant a construir una teoría (un sistema) que permita el conocimiento matemático y físico. Para una teoría del conocimiento que acepta el acto de conocer, el sistema kantiano es artificial y complica lo que de suyo es simple, pero este

[36] Kant, (*KrV*, B5-6) *Crítica de la Razón Pura*, 44-45.

[37] Ver el apartado 2.4 del capítulo 5 sobre la pugna y la compensación.

[38] Kant hace una explicación muy precisa e interesante de su rechazo de la cosa en sí (de la naturaleza en general) en Kant, I., (*KpV*, Ak. V, 50-55; P 87-96) *Crítica de la Razón Práctica*, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 2011, 59-65 (Para las citas he añadido la numeración de la Academia (Ak. V) y la de la primera edición (P), con el acrónimo de la obra en alemán). En adelante, Kant, *Crítica de la Razón Práctica*.

es el precio que tiene que pagar una filosofía que quiere pensarlo todo desde cero. Por otro lado, también señalo que la vía racional no es totalizante ni completamente necesaria, como lo es la vía generalizante. Si yo enuncio un juicio (en la vía racional, es decir, un accidente sobre una sustancia) como, por ejemplo, este gato es negro, esto no significa que todos los gatos sean negros ni que, necesariamente, ese gato siempre vaya a ser negro, pero sí es necesario que ese gato sea negro en el momento de emitir dicho juicio (si el juicio es verdadero). Se puede reprochar que este conocimiento no genera ciencia, pero la finalidad del conocimiento no es la de ser científica, sino la de aportar información; aun así, la vía racional es importante para la ciencia: el análisis se puede realizar tanto al generalizar como al juzgar y, lo más normal es que el avance del conocimiento científico primero se realice en el juicio y luego se amplíe en la generalización. Por otro lado, la vía racional proporciona un conocimiento sobre la naturaleza mucho mayor que la generalización porque descubre la articulación de la realidad que la explica. Esta articulación apenas es mostrada en la teoría causal de Aristóteles (ni en este trabajo).

1.1.2 Los juicios analíticos y sintéticos

Kant propone una segunda clasificación importante. La primera división del conocimiento en *a priori* y *a posteriori* no tiene suficiente impulso, por lo que el sistema debe ser respaldado por otra nueva clasificación, la de los juicios analíticos y sintéticos. Resalto que esta segunda clasificación no se puede derivar de la primera porque los juicios sintéticos no coinciden ni con lo *a priori* ni con lo *a posteriori* ya que pueden ser ambos. Esta segunda clasificación me parece que debilita el sistema kantiano ya que un sistema es más robusto en la medida que tiene menos comienzos (clasificaciones). Kant detecta esta clasificación en Locke:

> "Por el contrario, en los *Ensayos sobre el entendimiento humano*, de Locke, encuentro ya indicada esta división. Pues en el libro 4º, parte 3ª, párrafo 2º, y siguientes, después de haber hablado ya de los varios enlaces de las representaciones en los juicios y de las fuentes de éstos, poniendo la una en la identidad o contradicción (juicios analíticos), y la otra en la existencia de las representaciones en un sujeto (juicios sintéticos), confiesa, en el párrafo 10, que nuestro conocimiento (*a priori*) de la última es muy estrecho y casi nulo. Solamente que, lo que dijo de este modo de conocer, es tan poco preciso y está tan poco sujeto a las reglas, que no debe admiramos que nadie, ni el mismo Hume, haya encontrado en esto ocasión de hacer observaciones sobre proposiciones de este género"[39].

[39] Kant, *Prol. a toda metaf. del futuro*, 3, 48-49. Debo confesar que no he encontrado este texto al que se refiere Kant y, al mismo tiempo, añadir que en Locke no he hallado los términos 'juicios analíticos', 'sintéticos', ni siquiera la expresión '*a priori*'. También aprovecho para

Locke ya propone dentro del conocimiento las conexiones de identidad y de existencia[40], de las que se sirve Kant para construir sus juicios. En los *Prolegómenos* vemos una descripción de estos juicios:

> "El conocimiento metafísico debe solamente contener juicios *a priori*, como exige la naturaleza de sus fuentes. Pero, entre los juicios, cualquiera que sea su origen o la forma lógica que adopten, hay, sin embargo, una diferencia según su contenido, gracias al cual, o son simplemente explicativos y con respecto al contenido nada añaden, o son amplificativos y aumentan el conocimiento dado; los primeros podrán llamarse juicios analíticos; los segundos, juicios sintéticos.
>
> Los juicios analíticos no dicen en el predicado otra cosa que lo que en la noción del sujeto era ya verdaderamente pensado, aunque no tan claro y con igual conciencia. Si yo digo: todos los cuerpos son extensos, no he ampliado absolutamente nada mi concepto de cuerpo, sino que lo he resuelto, porque la extensión de aquel concepto estaba ya antes del juicio realmente pensada, aunque no declarada expresamente; el juicio es, pues, analítico. Por el contrario, la frase: algunos cuerpos son pesados, contiene algo en el predicado que no estaba realmente pensado en el concepto general de cuerpo; aumenta, pues, mi conocimiento, porque añade algo a mi concepto y debe llamarse, por esto, un juicio sintético"[41].

Kant define los juicios analíticos y sintéticos en función del contenido, no de su origen o forma. Por tanto, lo formal del conocimiento es el ser *a priori* o *a posteriori* y, lo material, el contenido, es el ser analítico o sintético. Los juicios analíticos se caracterizan porque el predicado no añade nada al sujeto. Son juicios en los que si analizamos el sujeto, encontramos ya presente el predicado que se le estaba atribuyendo. En los juicios sintéticos, al contrario, el predicado añade una información que no está en el análisis del sujeto. Los juicios sintéticos permiten avanzar en el conocimiento y son, por tanto, los candidatos adecuados para la ciencia. Los juicios analíticos explicitan lo ya contenido en el sujeto y no suponen ningún progreso en el conocimiento. Los juicios analíticos son necesarios, pero bastante inútiles y próximos a los juicios tautológicos. En la *Crítica de la razón pura* se definen estos juicios de una manera más formal: "En todos los juicios en los que se piensa la relación entre un sujeto y un predicado (me refiero sólo a los afirmativos, pues la aplicación de los negativos es fácil [después]), tal relación puede tener dos formas: o bien el predicado B pertenece al sujeto A como algo que está (implícitamente) contenido en el concepto A, o bien B

señalar una influencia de Locke sobre Kant. El criticismo de Kant, me parece, también es deudor de la postura crítica de Locke y esto me permite concluir que Kant está mejor encuadrado en la línea del empirismo inglés que en la del racionalismo de Malebranche y Espinosa.

[40] Sobre las conexiones de identidad y existencia, ver Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, IV, capítulos 7 y 8.

[41] Kant, *Prol. a toda metaf. del futuro*, 2, 42.

se halla completamente fuera del concepto A, aunque guarde con él alguna conexión"[42]. El primer tipo es el analítico y el segundo tipo el sintético. Respecto a los juicios analíticos, su apoyo fundamental es el principio de contradicción:

> "Todos los juicios analíticos se basan completamente en el principio de contradicción, y son, por naturaleza, conocimiento *a priori* sean o no sean empíricos los conceptos que le sirvan de materia. Pues, porque el predicado de un juicio analítico afirmativo ya estaba pensado previamente en el concepto del sujeto, es por lo que no puede ser negado de él sin contradicción: igualmente será su contrario necesariamente negado del sujeto en un juicio analítico, pero negativo, y también según el principio de contradicción. Así ocurre, sencillamente, con las frases: todo cuerpo es extenso y ningún cuerpo es inextenso (simple).
>
> Por esto mismo son también las frases analíticas juicios *a priori* aunque sus conceptos sean empíricos, por ejemplo: el oro es un metal amarillo; pues, para saber esto, no necesito experiencia alguna más amplia, exterior a mi concepto de oro, el cual supone que este cuerpo sea amarillo y metal; pues en esto consiste mi concepto, y no necesito hacer otra cosa que analizarle sin buscar cosa alguna fuera del mismo"[43].

Por otro lado, sobre los juicios sintéticos, no es suficiente el principio de contradicción:

> "Hay juicios sintéticos *a posteriori* cuyo origen es empírico; pero los hay también que son ciertamente *a priori* y que brotan del puro entendimiento y de la razón. Pero ambos coinciden en esto: que de ninguna manera pueden brotar del principio del análisis, a saber, del principio de contradicción; exigen, pues, un principio completamente distinto, si bien es verdad que, cualquiera que éste sea, deben derivarse de cada axioma, según el principio de contradicción; pues nada puede contradecir a este principio, aunque no todo pueda ser de él deducido"[44].

Lo importante de los juicios sintéticos es que requieren otro principio, además del principio de contradicción. Este nuevo principio es el que aporta la novedad en el juicio por medio del predicado. En el caso de los juicios de experiencia, este nuevo principio es la síntesis de lo conocido por experiencia con el concepto al que se le conecta. Para Kant esto sucede, por ejemplo, con la pesantez de los cuerpos: "La posibilidad de la síntesis del predicado «pesado» con el concepto de cuerpo se basa, pues, en la experiencia, ya que, si bien ambos conceptos no están contenidos el uno en el otro, se hallan en mutua correspondencia, aunque sólo fortuitamente, como partes de un todo, es decir, como partes de una experiencia que constituye, a su vez,

[42] Kant, (*KrV*, A6; B10) *Crítica de la Razón Pura*, 47-48.
[43] Kant, *Prol. a toda metaf. del futuro*, 2, 43.
[44] Kant, *Prol. a toda metaf. del futuro*, 2, 43.

una conexión sintética entre las intuiciones"[45]. El problema es que esta síntesis es *a posteriori* y no genera necesidad en el conocimiento. Los juicios que tienen interés para las ciencias son los sintéticos y *a priori*. Es más, todas las ciencias contienen principios que son juicios sintéticos *a priori*[46].

Se añade otro texto de Kant en el que aporta otras dos notas sobre los juicios analíticos y sintéticos:

> "Los juicios analíticos (afirmativos) son, pues, aquellos en que se piensa el lazo entre predicado y sujeto mediante la identidad; aquellos en que se piensa dicho lazo sin identidad se llamarán sintéticos. Podríamos también denominar los primeros juicios *explicativos*, y *extensivos* los segundos, ya que aquéllos no añaden nada al concepto del sujeto mediante el predicado, sino que simplemente lo descomponen en sus conceptos parciales, los cuales eran ya pensados en dicho concepto del sujeto (aunque de forma confusa). Por el contrario, los últimos añaden al concepto del sujeto un predicado que no era pensado en él ni podía extraerse de ninguna descomposición suya"[47].

Los juicios analíticos son explicativos, o como ya se ha dicho anteriormente, explicitantes. Los juicios sintéticos son, sin embargo, extensivos porque el predicado extiende el contenido del predicado al sujeto (concepto) al que se predica[48]. Ciertamente, los juicios sintéticos son el motor de avance del conocimiento científico.

Kant centra el tiro de su investigación en los juicios sintéticos *a priori*. De su existencia reside la posibilidad de las ciencias, en este caso, de las matemáticas, de la física y de la metafísica. Pero el estudio de estos juicios requiere del desarrollo de nuevos elementos que voy a analizar en el siguiente apartado. Por ahora ya podemos decir que los juicios sintéticos *a priori* son el núcleo de la *Crítica de la razón pura*.

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

[45] Kant, (*KrV*, B12) *Crítica de la Razón Pura*, 49.
[46] Cfr. Kant, (*KrV*, B14-18) *Crítica de la Razón Pura*, 51-54.
[47] Kant, (*KrV*, A7; B10-11) *Crítica de la Razón Pura*, 48.
[48] "*Los juicios de experiencia, como tales, son todos sintéticos*". Kant, (*KrV*, B11) *Crítica de la Razón Pura*, 48. Aunque Kant distinga los juicios sintéticos y analíticos por la experiencia, podemos decir que si yo conozco experimentalmente que el oro es amarillo, entonces este es un juicio sintético, pero si defino el oro como un metal amarillo, el juicio se transforma en analítico. Los juicios analíticos y sintéticos arrastran los mismos problemas que tiene el conocimiento *a priori* y *a posteriori*, que es su dependencia de la experiencia, aunque Kant afirme que los juicios de experiencia son solo sintéticos.

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*"[49]. 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 a continuación conectarlos. Pensar, para Kant, no es simplemente pensar sino pensar-lo[50] dado por la sensibilidad. Kant desdobla 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"[51]. 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 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*"[52]. Lo sensible en el conocimiento no es puramente pasivo porque tiene que 'darse' como algo sensible previo antes de ser pensado[53]. El 'darse' de lo sensible, como puramente sensible, es para Kant la intuición.

Kant explica el proceso del conocimiento sensible:

> "El efecto que produce sobre la capacidad de representación un objeto por el que somos afectados se llama *sensación*. La intuición que se refiere al objeto por medio de una sensación es calificada de *empírica*. El objeto indeterminado

[49] Kant, (*KrV*, A15; B29) *Crítica de la Razón Pura*, 60-61.

[50] Aquí el guion es para añadir a 'lo' la función de objeto de pensar que es lo que destaca Kant en la última frase de su texto. Para Kant, pensar es sintetizar 'lo' desde el concepto, donde 'lo' es el objeto sensible. Kant hace uso de la síntesis en varios niveles. El uso de guiones entre palabras, a veces, significa la composición por síntesis de los términos enlazados por los guiones.

[51] Kant, (*KrV*, A19; B33) *Crítica de la Razón Pura*, 65.

[52] Kant, (*KrV*, A19; B33) *Crítica de la Razón Pura*, 65.

[53] Kant, un poco antes, ha hecho referencia a la psique humana, que pudiera ser el posible sujeto de la transferencia de la intuición.

de una intuición empírica recibe el nombre de *fenómeno*. Lo que, dentro del fenómeno, corresponde a la sensación, lo llamo *materia* del mismo. Llamo, en cambio, *forma* del fenómeno aquello que hace que lo diverso del mismo pueda ser ordenado en ciertas relaciones. Las sensaciones sólo pueden ser ordenadas y dispuestas en cierta forma en algo que no puede ser, a su vez, sensación. Por ello, la materia de todo fenómeno nos viene dada únicamente *a posteriori*. Por el contrario, la forma del fenómeno debe estar completamente *a priori* dispuesta para el conjunto de las sensaciones en el psiquismo y debe, por ello mismo, ser susceptible de una consideración independiente de toda sensación"[54].

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. 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*. Ahora sí me parece que Kant propone 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[55] entre la imagen sensible externa y la imaginación.

Kant, dentro de las intuiciones, distingue unas (intuiciones) puras que son especialmente importantes:

"Las representaciones en las que no se encuentra nada perteneciente a la sensación las llamo *puras* (en sentido trascendental). Según esto, la forma pura

[54] Kant, (*KrV*, A19-20; B34) *Crítica de la Razón Pura*, 65-66.

[55] Todos los pensadores ven que hay una conexión entre la imaginación y la imagen sensible externa, pero Kant es el primero que dice que esta imagen externa depende constitutivamente de la imaginación; es decir, lo conocido sensiblemente requiere, para su conocimiento, de los elementos de la imaginación (espacio y tiempo, que son la forma del contenido sensible que es la materia). Polo expone la constitución de la objetividad en Kant, en Polo, *Estud. de F. Mod. y Contemp*, 5 (La crítica kantiana del conocimiento), I, 2.2, 79 y ss. Polo, no obstante, lo desarrolla a nivel global de todo el objeto. Yo aquí me refiero exclusivamente a la imaginación que, en Kant, constituye el fenómeno, ordenando, a través de las intuiciones del espacio y tiempo, el contenido sensible aportado por los sentidos externos.

de las intuiciones sensibles en general, donde se intuye en ciertas relaciones toda la diversidad de los fenómenos, se hallará *a priori* en el psiquismo. Esta forma pura de la sensibilidad se llamará igualmente *intuición pura*. Así, al apartar de la representación de un cuerpo lo que el entendimiento piensa de él —sustancia, fuerza, divisibilidad, etc.— y al apartar igualmente lo que en dicha representación pertenece a la sensación —impenetrabilidad, dureza, color, etc.—, me queda todavía algo de esa intuición empírica, a saber, la extensión y la figura. Ambas pertenecen a la intuición pura y tienen lugar en el psiquismo como mera forma de la sensibilidad, incluso prescindiendo del objeto real de los sentidos o de la sensación"[56].

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 fenómeno pero que, lejos de mantenerse oculta en un segundo plano, aparece en los fenómenos como extensión y figura. 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 a 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

[56] Kant, (*KrV*, A20-21; B34-35) *Crítica de la Razón Pura*, 66.

asentarse. Kant lo resuelve retrayendo la extensión a la imaginación. Esto hace que en Kant la extensión tenga unas propiedades de fundamento[57].

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?"[58]. 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"[59]. 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. "2. 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"[60]. Por tanto, el espacio es una representación *a priori* siempre presente en nuestro conocimiento de lo exterior. "3. 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"[61]. 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 se apuntaba antes, "a) 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"[62]. El espacio no tiene realidad fuera de la mente porque toda la ordenación espacial de lo exterior es aportada por la imaginación. "b) El espacio no es más que la forma de todos los fenómenos de los

[57] Polo habla de la sustancialización del espacio en Kant. Cfr. Polo, *Estud. de F. Mod. y Contemp.*, 5 (La crítica kantiana del conocimiento), II, 1.3, 93-94.
[58] Kant, (*KrV*, A23; B37) *Crítica de la Razón Pura*, 68.
[59] Kant, (*KrV*, A27; B43) *Crítica de la Razón Pura*, 72.
[60] Kant, (*KrV*, A24; B38-39) *Crítica de la Razón Pura*, 68.
[61] Kant, (*KrV*, A25; B39) *Crítica de la Razón Pura*, 69.
[62] Kant, (*KrV*, A26; B42) *Crítica de la Razón Pura*, 71.

sentidos externos, es decir, la condición subjetiva de la sensibilidad. Sólo bajo esta condición nos es posible la intuición externa"[63].

En cuanto al tiempo: "2. 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"[64]. 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*: "3. En esa necesidad *a priori* se basa igualmente la posibilidad de formular principios apodícticos sobre las relaciones temporales o axiomas del tiempo en general"[65], y unitario: "4. El tiempo no es un concepto discursivo o, como se dice, universal, sino una forma pura de la intuición sensible"[66]. 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)"[67]. Parece bastante comprensible que el tiempo se encuentre en la base de las explicaciones sobre el movimiento, pero aquí quiero denunciar que este tratamiento del movimiento es reflexivo y, además, reductivo porque deja de lado el carácter físico del movimiento. Este asunto ya fue discutido con Aristóteles: es el riesgo de confundir el movimiento con los cambios de estado[68]. 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 mi propuesta 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: "b) El tiempo no es otra cosa que la forma del sentido interno, esto es, del intuirnos 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

[63] Kant, (*KrV*, A26; B42) *Crítica de la Razón Pura*, 71.
[64] Kant, (*KrV*, A31; B46) *Crítica de la Razón Pura*, 74.
[65] Kant, (*KrV*, A31; B47) *Crítica de la Razón Pura*, 74.
[66] Kant, (*KrV*, A31; B47) *Crítica de la Razón Pura*, 75.
[67] Kant, (*KrV*, A32; B48) *Crítica de la Razón Pura*, 76.
[68] Ver el apartado 2.3 del capítulo 3 sobre la doctrina del cambio.

la relación entre las representaciones existentes en nuestro estado interior"[69]. 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 lo dado externamente. "c) 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"[70].

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 vengo realizando, me parece que el tratamiento que hace Kant sobre el tiempo y el espacio es un paso importante para la filosofía, aunque discrepe en algunos puntos. Recordemos 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[71]. Kant, desde lo que llevamos visto, es el primer autor que pone el espacio y el tiempo en la imaginación[72] y, además, con un carácter clave dentro de su sistema, no solo como una mera

[69] Kant, (*KrV*, A33; B49-50) *Crítica de la Razón Pura*, 76-77.

[70] Kant, (*KrV*, A34; B50) *Crítica de la Razón Pura*, 77.

[71] "Habiendo despachado estas cosas correctamente, ¿no se sigue de los fenómenos que hay un ser incorpóreo, viviente, inteligente, omnipresente que ve íntimamente las cosas mismas en el espacio infinito, como si fuera en su sensorio, percibiéndolas plenamente y comprendiéndolas totalmente por su presencia inmediata ante él? Lo que en nosotros percibe y siente, sin embargo, sólo ve y contempla las imágenes de esas cosas que son transportadas por los órganos de los sentidos hasta nuestros pequeños sensorios". Newton, I., *Óptica o tratado de las reflexiones refracciones inflexiones y colores de la luz*, Alfaguara, Madrid 1977, III, 1, Cuest. 28, 320.

[72] Locke llega a definir la duración en función del espacio. Cfr. Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 14, §1, 161. No obstante, ya Locke empieza a destacar el tiempo como una idea pensada. En los capítulos 14 y 15 de su Ensayo, Locke analiza la temporalidad. En concreto, Locke propone el tiempo desde la duración y la sucesión. Para mí, es bastante claro que el

descripción o colocación en la imaginación. Sin embargo, no acepto que el espacio y el tiempo sean unas cuestiones puramente imaginativas[73]. 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[74]. La imaginación puede imaginar el espacio sin contar con el tiempo, y viceversa. Tampoco acepto el carácter de interioridad 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 objetos 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 aparte de la reobjetivación de las imágenes retenidas. Tampoco doy como buena la razón por la que, desde Kant, priorizábamos el tiempo sobre el espacio (el espacio depende del tiempo), aunque sí me parece que el tiempo pueda ser superior al espacio.

enfoque de Kant es muy diferente al de Locke ya que Kant centra su investigación del tiempo (y del espacio) en el marco de la imaginación, algo que Locke no dice explícitamente.

[73] "Sostenemos, pues, la realidad empírica del tiempo, es decir, su validez objetiva en relación con todos los objetos que puedan ofrecerse a nuestros sentidos. Al ser siempre sensible nuestra intuición, no puede darse en nuestra experiencia ningún objeto que no esté sometido a la condición del tiempo. Negamos, en cambio, a éste toda pretensión de realidad absoluta, es decir, que pertenezca a las cosas como condición o propiedad de las mismas, independientemente de su referencia a la forma de nuestra intuición sensible". Kant, (*KrV*, A35-36; B52) *Crítica de la Razón Pura*, 78.

[74] Sobre esta afirmación, he ido variando mi postura un poco a lo largo de la investigación. Al principio pensaba que eran dos intuiciones totalmente independientes, pero luego me ha parecido que puede haber una cierta dependencia como digo más adelante en este propio texto. No obstante, sigo pensando que hay una cierta representación espacial en la imaginación, que se realiza al margen del tiempo, donde se objetiva la imagen en bloque, sin un desarrollo temporal.

Un último punto que quiero destacar es la consideración de la carencia de determinaciones del tiempo. En el penúltimo texto[75] Kant dice que el 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. La ausencia de notas en el tiempo hace difícil caracterizar lo que el tiempo imaginativo pueda ser, pues 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[76]. Ese es el carácter falto 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[77] 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.

1.2.3 La síntesis

"Tiempo y espacio son, pues, dos fuentes de conocimiento de las que pueden surgir *a priori* diferentes conocimientos sintéticos, como lo muestra de modo particularmente brillante la matemática pura en lo referente al conocimiento del espacio y sus relaciones. Tomados juntamente, espacio y tiempo son formas puras de toda intuición sensible, gracias a lo cual hacen posibles las proposiciones sintéticas *a priori*"[78]. Ya he analizado anteriormente las intuiciones del espacio y del tiempo por separado. También hemos visto que para Kant el espacio depende del tiempo. No hay representación espacial que se dé al margen de la representación temporal. Es el carácter de interioridad del tiempo. Con ambos elementos (espacio y tiempo) y el contenido sensible, tiene lugar el fenómeno. La síntesis es otra de las nociones claves en la teoría del conocimiento kantiana, que también vemos por primera vez respecto a los autores

[75] Ver el texto de la cita 69.

[76] En la imaginación cabe un acto sin objeto porque se trata de una facultad sensible peculiar. En las facultades intelectuales, no se dan actos abstractos o generales sin objeto, salvo un acto muy especial que es el de la conciencia, operación que no ha sido tratada en esta obra. En dicho acto de la conciencia, lo conocido también es el propio acto, pero mientras que el tiempo es un acto sensible de la imaginación, la conciencia es un acto intelectual.

[77] Como el propio Kant hacía al proponer la noción de sustancia filtrando las determinaciones de los cuerpos.

[78] Kant, (*KrV*, A38-39; B55-56) *Crítica de la Razón Pura*, 80.

que se han presentado. Desde Descartes, el término clave en el método filosófico era el de análisis, el cual se repite una y otra vez, pero nadie había echado mano de la síntesis. Podría parecer razonable que si analizamos una realidad luego procedamos a su síntesis, pero ¿cuál puede ser el interés de la síntesis si lo que obtenemos es el punto de partida de lo analizado? La síntesis tiene que proporcionar algo más. Kant nos explica lo que es la síntesis:

> "Entiendo por *síntesis*, en su sentido más amplio, el acto de reunir diferentes representaciones y de entender su variedad en un único conocimiento. Semejante síntesis es *pura* si la variedad no está dada empíricamente, sino *a priori* (como la variedad en el espacio y en el tiempo). Antes de cualquier análisis de nuestras representaciones, éstas tienen que estar ya dadas, y ningún concepto puede surgir analíticamente *en lo tocante a su contenido*. La síntesis de algo diverso (sea empírico o dado *a priori*) produce ante todo un conocimiento que, inicialmente, puede ser todavía tosco y confuso y que, por ello mismo, necesita un análisis. Pero es propiamente la síntesis la que recoge los elementos en orden al conocimiento y los reúne con vistas a cierto contenido. Ella constituye, pues, lo primero a que debemos atender si queremos juzgar sobre el origen primero de nuestro conocimiento"[79].

La síntesis es, de primeras, una unificación, aunque no al modo que estoy planteando en la generalización. La síntesis es una unificación de representaciones diferentes. Se puede decir que la imagen espacial es una síntesis al unificar el espacio con el tiempo. En general, el conocimiento es sintético, al unificar las formas puras (espacio y tiempo) con el contenido sensible. Cabe un conocimiento no sintético, el conocimiento analítico, en el cual no hay unificación, sino explicitación (explicación) de lo que el concepto contiene en sí mismo. El conocimiento ordinario de lo exterior es sintético: "La posibilidad de las proposiciones sintéticas *a posteriori*, es decir, aquellas que han sido sacadas de la experiencia, no necesita tampoco explicación alguna especial, pues la experiencia misma no es otra cosa que una continua reunión (síntesis) de percepciones"[80]. Es fácil que la síntesis pase desapercibida[81] porque esta no aparece hasta que realizamos el análisis y, además, un análisis particular. Hasta ahora, incluyendo a los filósofos modernos, la síntesis no aportaba nada de valor porque se basaba en el análisis de la generalización. La generalización analiza obteniendo la determinación del objeto general, por lo que la síntesis sería retroceder hacia el objeto previo desde el que se generaliza. Aquí la síntesis no aporta nada nuevo. Por ejemplo, si de perro analizo animal, la síntesis de animal sería perro, con lo que no hay progreso en el conocimiento. De hecho, ni siquiera vale la pena llamarlo síntesis porque no lo es.

[79] Kant, (*KrV*, A77-78; B103) *Crítica de la Razón Pura*, 111-112.
[80] Kant, *Prol. a toda metaf. del futuro*, *5*, *55*.
[81] Como el propio Kant señala en Kant, (*KrV*, A78; B103) *Crítica de la Razón Pura*, 112.

Desde la generalización, la síntesis no se percibe. ¿Cuál es el valor añadido por Kant? Que Kant no analiza un objeto general sino la imaginación, la cual no es un objeto sino una facultad. De ese análisis, han aparecido las intuiciones puras del espacio y del tiempo. ¿Qué son el espacio y el tiempo? Desde mi punto de vista, son dos objetos propios de la imaginación que Kant destaca con bastante acierto; para Kant, sin embargo, son dos intuiciones puras que constituyen los objetos sensibles por su unificación con el contenido sensible. Esta es la primera síntesis que Kant propone en el plano puramente sensible. Desde esta síntesis, lo sensible es lo *a posteriori*, mientras que la imaginación pone la línea de lo *a priori*, aguas arriba hacia el entendimiento. Bien, pues no me parece acertada esta primera síntesis de Kant. De primeras, no acepto que la imaginación ordene el contenido sensible externo: no hace falta porque las imágenes que percibimos, nos las proporcionan los sentidos que están suficientemente dotados para esta actividad. Malgastar la imaginación en constituir la imagen sensible es un infrauso de la imaginación en una actividad inútil porque los sentidos no lo necesitan en absoluto. Al contrario, la imaginación recibe la imagen sensible externa y la analiza por medio de la reobjetivación, haciendo uso de las imágenes retenidas y elaboradas por la propia imaginación. Aquí veo, por tanto, un defecto importante en la teoría kantiana. Kant no analiza el objeto sensible, como él piensa, sino la facultad de la imaginación, por lo que le aparecen dos actos: las intuiciones puras del espacio y del tiempo. Desde luego, de la síntesis de estas intuiciones no aparece la facultad porque las facultades no son constituidas por sus actos, sino al revés, las facultades constituyen sus actos. Por tanto, para mí, la síntesis del objeto sensible no es correcta y pone de relieve un peligro[82] del uso de la síntesis: pretender que se trata de la unificación de unos elementos determinados. El problema en Kant viene del análisis, el cual ha sido en falso. Se pensaba analizar un objeto, y se ha analizado una facultad. Esto puede pasar por despreciar la realidad (para Kant, la imaginación, como facultad real, es un no sé qué que produce intuiciones). Si el análisis no ha sido correcto, la síntesis es entonces una ilusión. El objeto sensible es para nosotros lo que es sin necesidad de ninguna síntesis. Para Kant, la síntesis es lo natural, aunque 'tosco y confuso' y que por ello requiere del análisis que desbroza y aclara. Para mí, el abstracto es complejo (multitud de notas) y claro, y la generalización analiza los abstractos, ganando en más claridad sobre los abstractos porque los objetos generales contienen menos notas, las cuales, además, están separadas.

[82] Pienso que la síntesis es una noción muy golosa porque permite unificaciones en las que no aparecen los elementos de los que se componen. Por ejemplo, de A y B, yo sintetizo C. ¿Cómo puedo asegurar que C proviene de la unificación de A y B? Tal vez, C también depende de otros elementos D, E,... o A y B, realmente, no intervienen. Hay que ser muy riguroso con el uso de la síntesis porque, en otro caso, se puede convertir en una barita mágica unificadora.

En Kant, uno de sus objetivos es la fundamentación de las matemáticas (geometría y aritmética) en los juicios sintéticos *a priori*. "Si se consideran las propiedades del círculo, por las cuales reúne esta figura en una regla general muchas determinaciones arbitrarias del espacio, no se puede por menos de atribuir una naturaleza a esta cosa geométrica"[83]. Para mí, el círculo lo pensamos a nivel de la imaginación como cualquier otra figura. Sin embargo, el círculo tiene una interesante propiedad. Ya he dicho que la imaginación percibe proporcionalmente, de tal modo que esas proporciones son indeterminadas. Sin embargo, en el círculo, las proporciones pueden adquirir una medida determinada. En este caso es la unidad del grado. El grado se puede definir sin mediar la especie sensible externa. Veamos que el metro, como unidad, no se puede definir exclusivamente con la imaginación; se requiere de la imagen sensible externa, es decir, de la realidad exterior a la mente. Sin embargo, el grado se puede definir como una proporción determinada respecto a la circunferencia. La circunferencia permite, por su totalidad, determinar exactamente cada porción angular. Solo hace falta dar un número al ángulo total: por ejemplo, si el ángulo circular es de 400º, tendremos el grado centesimal, mientras que si decimos que es de 360º, tendremos el grado sexagesimal. Esto convierte a la unidad del grado en una unidad especial porque permite su manejo imaginativo: se puede poner como ejemplo la demostración de que la suma de los ángulos de un triángulo es de 180º (media circunferencia). Esta demostración puede ser hecha exclusivamente a nivel de la imaginación, sin atenerse a imágenes externas:

> "Demos al filósofo el concepto de triángulo y dejémosle que halle a su manera la relación existente entre la suma de sus ángulos y un ángulo recto. No cuenta más que con el concepto de una figura cerrada por tres líneas rectas y con el concepto de otros tantos ángulos. Por mucho tiempo que reflexione sobre este concepto no sacará ninguna conclusión nueva. Puede analizar y clarificar el concepto de línea recta, el de ángulo o el del número tres, pero no llegar a propiedades no contenidas en estos conceptos. Dejemos que sea ahora el geómetra el que se ocupe de esta cuestión. Comienza por construir en seguida un triángulo. Como sabe que la suma de dos ángulos rectos equivale a la de todos los ángulos adyacentes que pueden trazarse desde un punto sobre una línea recta, prolonga un lado del triángulo y obtiene dos ángulos adyacentes que, sumados, valen dos rectos. De estos dos ángulos divide el externo trazando una paralela al lado opuesto del triángulo y ve que surge de este modo un ángulo adyacente externo igual a uno interno; y así sucesivamente. A través de una cadena de inferencias y guiado siempre por la intuición, el geómetra consigue así una solución evidente y, a la vez, universal del problema"[84].

[83] Kant, *Prol. a toda metaf. del futuro*, 38, 107.
[84] Kant, (*KrV*, A716-717; B744-745) *Crítica de la Razón Pura*, 576-577.

Hago notar que el metro se definió inicialmente como una cierta proporción respecto al diámetro de la tierra. Esta definición aproxima la unidad longitudinal a la imaginación[85]. El tema de la unidad angular abre otra cuestión que es la de la numeración[86]. Si existe una unidad angular en el plano de la imaginación, es que se puede contar o numerar desde la imaginación, sin salir a la realidad exterior. Esto se ve fácilmente: imaginemos un círculo y lo dividimos por su diámetro, y así aparecen dos unidades. El contar nos puede aparecer con respecto a partes homogéneas, como se numera desde la generalización[87], pero esta, en este caso ni siquiera hace falta, porque la imaginación ya tiene suficiente regularidad sin necesidad de la generalización.

Kant, sin embargo, no sitúa la circunferencia solamente en el plano de la imaginación. Respecto a la circunferencia, se pregunta acerca de su naturaleza y de sus propiedades, es decir, dónde se encuentran: "Ahora bien, yo pregunto: "esta ley, ¿está dada en el círculo o en el entendimiento?"; esto es, ¿contiene esta figura, independientemente del entendimiento, la base de esta ley en sí, o pone dentro de la misma el entendimiento, puesto que éste ha construido, él mismo, la figura según su concepto (a saber, el de la igualdad de los radios) igualmente, la ley de las cuerdas que se cortan en proporción geométrica?"[88]. Kant está tratando de averiguar si la naturaleza del círculo está en el nivel de la imaginación o en el nivel del entendimiento. Después de ampliar estas propiedades de la circunferencia a la atracción universal de los cuerpos, Kant se vuelve a preguntar: "Tenemos aquí, pues, la naturaleza, la cual descansa sobre leyes que el entendimiento reconoce *a priori* y, sin duda, principalmente según los principios generales de la determinación del espacio"[89]. Esta naturaleza de la que habla Kant es la que pertenece a la gravitación universal. Kant se pregunta nuevamente si estas leyes de la naturaleza están en el espacio o en el entendimiento: "El espacio es algo tan uniforme y tan indeterminado en relación a todas las propiedades especiales, que, en él, no hay, ciertamente, que buscar tesoro alguno de leyes naturales. Por el

[85] La unidad angular no se encuentra entre las magnitudes fundamentales, así como lo es el metro. La unidad angular se considera una magnitud derivada de la longitud. Para ello se tiene que definir dicha unidad en función del perímetro de una circunferencia respecto de su radio. De esta manera, se exterioriza el ángulo, y se pasa al plano de lo sensible externo o de la realidad exterior.

[86] "El nombre que debería emplear entonces es el de agregado, es decir, número de monedas. Sin embargo, teniendo en cuenta que todo número debe tener como base una unidad, el fenómeno constituye, como unidad, un *quantum* y en cuanto tal, es siempre un continuo". Kant, (*KrV*, A170-171; B212) *Crítica de la Razón Pura*, 207.

[87] El círculo, lo podemos dividir en tres porciones iguales y numerar dichas porciones pero, si las porciones no son regulares, se pueden contar exactamente igual. La imaginación también permite contar por intervalos independientemente de la magnitud del intervalo.

[88] Kant, *Prol. a toda metaf. del futuro*, 38, 107.

[89] Kant, *Prol. a toda metaf. del futuro*, 38, 108.

contrario, lo que determina la forma circular de la figura del cono y de la esfera en el espacio, es el entendimiento, en tanto que contiene la base de la unidad de construcción de estas figuras"[90]. El entendimiento es para Kant el unificador de las propiedades de las figuras. El espacio no puede contener esas propiedades por su pobreza e indeterminación. Por todo esto, Kant concluye:

> "La mera forma general de la intuición, que se llama espacio, es, pues, el *substratum* de todas las intuiciones determinables para objetos especiales y, en ella, está dada, sin duda, la condición de la posibilidad y variedad de los últimos; pero, la unidad del objeto será determinada, pues, simplemente, por el entendimiento y, ciertamente, según condiciones que están dadas en su propia naturaleza; y, así, es el entendimiento el origen del orden general de la naturaleza, en tanto que concibe todos los fenómenos bajo sus propias leyes y, por eso realiza, *a priori*, ante todo, la experiencia según su forma y, en virtud de estas leyes, todo lo que debe ser reconocido sólo por la experiencia, está sometido necesariamente a ellas"[91].

Kant afirma que la matemática es una ciencia necesaria por ser capaz de realizar los juicios sintéticos *a priori* (como él mismo se lo había marcado como una condición necesaria para ser ciencia). Las proposiciones matemáticas (en los textos citados, de la geometría) están basadas en el espacio como el sustrato en el que se apoyan o es su base. Dado que el espacio es una intuición pura, sin mezcla de contenido sensible externo, es, por tanto, *a priori*. El concepto, por estar en el entendimiento, también es *a priori*. Y, finalmente, hay una síntesis entre cosas heterogéneas, como son las intuiciones de la imaginación y los conceptos del entendimiento. El resultado final son los juicios sintéticos *a priori* en el orden de la geometría[92]. Presento un texto que expone de forma compacta lo que he ido analizando anteriormente, y que incluye un ejemplo clarificador:

> "Decimos, pues, que conocemos el objeto cuando hemos producido la unidad sintética en lo diverso de la intuición. Ahora bien, no es posible tal unidad si la intuición no ha podido ser originada, según una regla, por una función tal de síntesis, que, por una parte, haga posible un concepto en el que la diversidad se unifique y, por otra, haga necesaria *a priori* la reproducción de esa misma diversidad. Por ejemplo, pensamos un triángulo como objeto, en la medida en que somos conscientes de la unión de tres líneas rectas conforme a una regla según la cual siempre puede representarse tal intuición. Esa *unidad de la regla* es la que determina toda la diversidad y la somete a unas condiciones que hacen

[90] Kant, *Prol. a toda metaf. del futuro*, 38, 108.
[91] Kant, *Prol. a toda metaf. del futuro*, 38, 108.
[92] Aunque el razonamiento es geométrico, aquí Kant también está fundamentando la física porque está dando razón de la ley de la gravedad de Newton.

posible la unidad de apercepción. El concepto de esa unidad es la representación del objeto = X que pienso a través de los mencionados predicados de un triángulo"[93].

Volviendo a la síntesis, vemos que Kant la propone en un segundo nivel entre la parte sensible de la imaginación y el entendimiento. Pienso que este nivel de la síntesis también es problemático. En este caso, la dificultad surge al querer mezclar dos actos heterogéneos: lo mental del entendimiento con las intuiciones de la imaginación. Para mí, esta mezcla sería un híbrido orgánico-mental; para Kant se trata de una unificación superior del conocimiento. Kant no tiene ninguna dificultad para utilizar la síntesis porque en ambos planos, el imaginativo y el conceptual, se mueve en el nivel de las representaciones: "Nuestro conocimiento surge básicamente de dos fuentes del psiquismo: la primera es la facultad de recibir representaciones (receptividad de las impresiones); la segunda es la facultad de conocer un objeto a través de tales representaciones (espontaneidad de los conceptos). A través de la primera se nos da un objeto; a través de la segunda, lo *pensamos* en relación con la representación (como simple determinación del psiquismo)"[94]. Aquí vemos de nuevo que, para Kant, pensar 'lo' es pensar una representación o es la consideración de la representación desde el concepto. Pensar es ejercitar un acto alrededor de la representación, pero no es solo eso:

> "Todas las intuiciones, en cuanto sensibles, se basan en afecciones, mientras que los conceptos lo hacen en funciones. Entiendo por función la unidad del acto de ordenar diversas representaciones bajo una sola común. (...). Como ninguna representación que no sea intuición se refiere inmediatamente al objeto, jamás puede un concepto referirse inmediatamente a un objeto, sino a alguna otra representación de éste último (sea tal representación una intuición o sea concepto también). El juicio es, pues, el conocimiento mediato de un objeto y, consiguientemente, representación de una representación del objeto"[95].

El concepto como tal es una representación unificadora. Para Kant, las intuiciones de la imaginación son representaciones, los conceptos también son representaciones y el juicio es la representación de una representación. Kant introduce la noción de función en los conceptos para distinguir la acción del entendimiento de la actividad de la imaginación (que intuye). Los conceptos, como actividad del entendimiento, unifican bajo representaciones comunes que ordenan las representaciones inferiores. "Si cada representación fuera completamente extraña, separada, por así decirlo, de cada una de las demás, y estuviera apartada de ellas, jamás surgiría algo como el conocimiento. Este constituye un todo de representaciones que se comparan y se combinan entre sí. Así, pues, si, por una parte, atribuimos al sentido una sinopsis por el hecho

[93] Kant, (*KrV*, A105) *Crítica de la Razón Pura*, 135.
[94] Kant, (*KrV*, A50; B74) *Crítica de la Razón Pura*, 92.
[95] Kant, (*KrV*, A68; B93) *Crítica de la Razón Pura*, 105.

de contener en su intuición una multiplicidad, por otra, siempre corresponde a ésta una síntesis"[96]. He insistido en el carácter representativo del planteamiento del conocimiento en Kant porque la representación solo se da a nivel sensible. Desde mi posición, Kant se mueve exclusivamente en la facultad de la imaginación. En Kant, se produce tal hinchazón de la imaginación que esta fagocita al entendimiento. La imaginación de Kant es trascendental por asimilación del entendimiento. Además, si pensar es representar (una representación), intuir el espacio y el tiempo también es pensar, ya que también ellas representan y, entonces, la diferencia entre pensar e imaginar es simplemente de grado[97], pero Kant no habla de diferencia de grados sino de síntesis de lo diverso. Me parece que para Kant pensar solo consiste en imaginar, pero de una forma más general; el sistema kantiano está armado con elementos y actos de la imaginación: es un gran constructo imaginativo que tiene la pretensión de sacar a la luz el entendimiento.

Por otra parte, este carácter representativo lo podemos considerar junto a la noción de síntesis de Kant: "Como veremos después, la síntesis es un mero efecto de la imaginación, una función anímica ciega, pero indispensable, sin la cual no tendríamos conocimiento alguno y de la cual, sin embargo, raras veces somos conscientes"[98]. Ahora nos damos cuenta de que la síntesis es otro acto de la imaginación. El ocultamiento residía en que la síntesis había aparecido como un hecho, algo indiscutiblemente real, que solo requería una explicación aclarativa y que, por ello, estaba por encima de lo sensible, lo imaginativo y lo conceptual. ¿Desde dónde sintetizamos? Para Kant, desde una realidad superior (entonces, todavía no habremos agotado el papel de la síntesis). Para mí, la síntesis se realiza desde la facultad de la imaginación. Por ejemplo, un centauro es una imagen donde se unen las imágenes de hombre y caballo. Esta unión de ambas imágenes es una síntesis. La imaginación puede hacerlo, mientras que la vista no. Para que la vista vea una síntesis, las imágenes hay que mezclarlas con medios externos. Por otra parte, la abstracción y la generalización tal como las he expuesto no son sintéticas en el sentido kantiano. La síntesis no respeta la intencionalidad porque plantea una mezcla de lo sensible y de lo mental. Para mí, la intencionalidad no se mezcla con las imágenes, sino que éstas se destacan de la intencionalidad a las que apuntan. Kant nota este carácter de mezcla de la síntesis:

> "Pero la combinación (*conjunctio*) de una variedad en general nunca puede llegar a nosotros a través de los sentidos ni, por consiguiente, estar ya contenida, simultáneamente, en la forma pura de la intuición sensible. En efecto, es un acto

[96] Kant, (*KrV*, A97) *Crítica de la Razón Pura*, 130.
[97] Polo pone en evidencia esta falta de pensamiento en Polo, *Estud. de F. Mod. y Contemp.*, 5 (La crítica kantiana del conocimiento), II, 2.1, 3-4, 115-117.
[98] Kant, (*KrV*, A78; B103) *Crítica de la Razón Pura*, 112. No obstante, en este texto Kant hace referencia a la síntesis del primer nivel, entre la imaginación y lo sensible.

de la espontaneidad de la facultad de representar. Como esta facultad ha de llamarse entendimiento, para distinguirla de la sensibilidad, toda combinación (seamos o no conscientes de ella, trátese de combinar lo vario de la intuición o varios conceptos, sea, en el primer caso, combinación de la intuición sensible o de la no sensible) constituye un acto intelectual al que daremos el nombre general de *síntesis*"[99].

Kant habla de combinación, en vez de mezcla, porque en la mezcla aparecen los elementos a partir de los cuales se hace la mezcla, lo cual no ocurre necesariamente en la combinación. Kant nota que esta combinación no se puede percibir a nivel de los sentidos porque los sentidos no pueden analizar su propio contenido. Esto le lleva a situar la combinación en el entendimiento que también llama facultad de representar. Kant es claro: la síntesis es un acto intelectual. ¿De dónde surge la síntesis? Del entendimiento. Kant, además, une la síntesis con el análisis: "Se advierte fácilmente que este acto ha de ser originariamente uno, indistintamente válido para toda combinación y que la disolución, el *análisis*, que parece ser su opuesto, siempre lo presupone. En efecto, nada puede disolver el entendimiento allí donde nada ha combinado, ya que únicamente *por medio del mismo entendimiento* ha podido darse a la facultad de representar algo que aparezca ligado"[100]. Síntesis y análisis son actos complementarios o, más bien, inversos, pero necesarios para el correcto conocimiento de los objetos. La síntesis es lo dado, lo natural, lo que pasa desapercibido, mientras que el análisis es lo que requiere esfuerzo y distinciones. Pero si no hubiera síntesis el análisis sería en vacío, descubriendo elementos que realmente no existen. Kant insiste en su análisis de la combinación (síntesis): "Pero el concepto de combinación incluye, además de los conceptos de diversidad y de síntesis de ésta, el de unidad de esa diversidad. Combinar quiere decir representarse la unidad *sintética* de lo diverso"[101]. Kant riza el rizo en este análisis. Es valiente porque no esquiva la dificultad, pero incurre en una circularidad: la combinación (síntesis) depende de la diversidad y de la síntesis, además de la unidad de esa diversidad (esta segunda diversidad se refiere a la diversidad de la diversidad y la síntesis, mientras que la primera diversidad se refiere a los elementos que participan en la síntesis, las intuiciones puras, los conceptos,...). Es decir, esto es un lío que indica una aproximación a una regresión al infinito. Kant zanja la cuestión definiendo la combinación en función de la síntesis, pero no por ello se detiene (tal vez ha notado la incoherencia): "La representación de tal unidad no puede surgir, pues, de la combinación, sino que, al contrario, es esa representación la que, añadiéndose a la representación de la diversidad, hace posible el concepto de

[99] Kant, (*KrV*, B129-130) *Crítica de la Razón Pura*, 152.
[100] Kant, (*KrV*, B130) *Crítica de la Razón Pura*, 153.
[101] Kant, (*KrV*, B130-131) *Crítica de la Razón Pura*, 153.

combinación"[102]. Kant fundamenta la síntesis en la representación para saltarse la circularidad, pero me parece que no lo consigue: la representación de la unidad (de la combinación o de la síntesis) se añade a la representación de la diversidad y hace posible el concepto de la combinación (es decir, la representación de la combinación porque un concepto es una representación). Esto es marear las palabras para dar gato por liebre a través del uso de sinónimos. Además, ¿qué puede significar que una representación se añada a otra representación? Para mí nada con un significado claro. No me parece que Kant sea concluyente en su explicación, y no creo que ello sea posible porque la explicación está en el plano de la imaginación, y la imaginación no puede dar explicación de sí misma y menos del entendimiento. La imaginación ejerce actos, pero estos actos no son reflexivos sobre la facultad y, por tanto, no la muestran. Tratar de explicar la imaginación con imágenes no es viable.

En cualquier caso, Kant propone que está teniendo lugar un agotamiento del entendimiento (el entendimiento ya no puede realizar más actos que los que Kant ha presentado), pero dicho agotamiento no cierra el discurso, sino que permite la aparición de algo nuevo:

> "Esa unidad, que precede *a priori* a todos los conceptos de combinación, no es la categoría de unidad mencionada en § 10, ya que todas las categorías se basan en funciones lógicas en los juicios. Pero resulta que en éstos se piensa ya una combinación y, consiguientemente, una unidad de conceptos dados. La categoría presupone, pues, la combinación. En consecuencia, tenemos que buscar esa unidad (como unidad cualitativa, § 12) más arriba todavía, es decir, en aquello mismo que contiene el fundamento de unidad de diversos conceptos en los juicios y, consiguientemente, el fundamento de posibilidad del entendimiento, incluso en su uso lógico"[103].

El agotamiento de la síntesis permite descubrir una nueva unidad superior. Esta unidad no puede ser conceptual ya que la síntesis unifica lo sensible (el propio Kant cierra esa interpretación). Esta unidad podría romper la circularidad que he denunciado anteriormente, pero ahora falta explicar qué es esta nueva unidad. Kant ofrece aquí una salida a su laberinto explicativo de la síntesis que da algo de oxígeno: apela a una instancia superior. Esto me parece más coherente porque esta instancia expulsa el riesgo de la regresión al infinito, pero no resuelve el problema porque no explica lo que sea esta nueva unidad superior. Por lo tanto, el problema no está resuelto sino simplemente pospuesto. Este problema, sin embargo, reaparecerá cuando presente la cuestión del yo.

[102] Kant, (*KrV*, B131) *Crítica de la Razón Pura*, 153.
[103] Kant, (*KrV*, B131) *Crítica de la Razón Pura*, 153.

Cabe añadir que la capacidad de combinar o sintetizar de la imaginación, también queda recogida en la capacidad de reobjetivar de la imaginación. En el ejemplo del centauro, las imágenes de partida son visibles en la imagen final del centauro. En la reobjetivación, estos elementos pueden no aparecer visiblemente, aunque debe ser aislable el papel de la imaginación porque, en otro caso, su actuación no sería representativa. Por ejemplo, en la abstracción, la imaginación reobjetiva la imagen sensible externa aportando la unidad al abstracto. Esta unidad no se encuentra en la sensación externa, sino que se aporta desde la imaginación. La unidad del abstracto no se percibe con los ojos sino con la imaginación. En este caso, podemos decir que esta unidad es sintética. En cualquier caso, niego que reobjetivar sea unificar al modo kantiano porque la imaginación, cuando reobjetiva, genera una nueva imagen distinta de las anteriores que había reobjetivado. Así se va acumulando un tesoro de imágenes que pueden ser utilizadas posteriormente.

1.2.4 Los conceptos y la noción de regla

El entendimiento, tal como 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*"[104]. 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 en una representación la diversidad, que es gradualmente intuida y luego también reproducida"[105]. En el concepto se dan esos dos momentos, el primero en el que se intuye o se crea el concepto, y un segundo momento en el que adquiere la capacidad 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"[106]. Por mi parte, este carácter reproductor de los conceptos, no lo acepto para los objetos generales. Los

[104] Kant, (*KrV*, A51; B75) *Crítica de la Razón Pura*, 93.
[105] Kant, (*KrV*, A103) *Crítica de la Razón Pura*, 134.
[106] Kant, (*KrV*, B154) *Crítica de la Razón Pura*, 168.

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 de 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:

> "Todo conocimiento requiere un concepto, por muy imperfecto u oscuro que éste sea. Pero el concepto es siempre, por su forma, algo universal y que sirve de regla. Así, el concepto de cuerpo sirve de regla, en virtud de la unidad de lo diverso pensado a través de él, al conocimiento de los fenómenos externos. Y sólo puede constituir una regla para las intuiciones representando en los fenómenos dados la necesaria reproducción de su diversidad y, por tanto, la unidad sintética en la conciencia de los mismos. Así, cuando percibimos algo exterior a nosotros, el concepto de cuerpo requiere la representación de la extensión y, consiguientemente, las de impenetrabilidad, forma, etc."[107].

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 y 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 éstas sean asumidas como objetos de una posible experiencia"[108]. Kant pone tierra por medio 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 también llamado fenómeno. Este conocimiento de lo sensible organizado por el concepto, Kant también lo llama

[107] Kant, (*KrV*, A106) *Crítica de la Razón Pura*, 135-136.
[108] Kant, (*KrV*, B147-148) *Crítica de la Razón Pura*, 163-164.

experiencia. Esta aplicación del concepto como regla puede parecer fácil de realizar pero, sin embargo, no tiene por qué ser siempre así:

> "Ninguna de las reglas que se impongan a éste con tal propósito se halla exenta del riesgo de ser usada inadecuadamente, si falta dicha disposición natural. Ello explica el que un médico, un juez o un conocedor de los asuntos del estado puedan tener en la cabeza muchas y muy hermosas reglas sobre patología, derecho o política, hasta el punto de poder ser perfectos maestros en sus respectivas materias, y el que, sin embargo, tropiecen fácilmente al aplicarlas; (...)"[109].

De esta manera se ve mejor la diferencia entre concepto sabido y la aplicación de ese concepto. Efectivamente, hay gente que tiene muchos conceptos en la cabeza que ponen brillantemente en un papel, pero luego pueden tener muchos problemas para aplicarlos en la vida práctica. Para Kant, esta capacidad de aplicación práctica es como innata y difícil de adquirir si no se tiene ese don[110]. Desde el ejemplo, es fácil entender que la aplicación concreta de las reglas es más difícil en la medida que disponemos de más reglas en nuestras mentes porque es posible que surjan conflictos en la aplicación de esas diversas reglas.

Dentro de la aplicación de la regla del concepto, Kant detecta una característica de cierto interés para este trabajo:

> "En todas las subsunciones de un objeto bajo un concepto la representación de tal objeto tiene que ser *homogénea* con el concepto, es decir, éste tiene que incluir lo representado en el objeto que haya de subsumir, ya que esto es precisamente lo que significa la expresión: «un objeto está contenido *en* un *concepto*». Así, el concepto empírico de un *plato* guarda homogeneidad con el concepto puramente geométrico de *círculo*, ya que la redondez pensada en el primero puede intuirse en el segundo"[111].

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 anteriormente en varias ocasiones. Homogeneidad es la capacidad que el concepto tiene para filtrar las diferencias de los casos particulares, en el caso de la circunferencia, por ejemplo, podrían ser las irregularidades. Personalmente, en el ejemplo propuesto por Kant, más que homogeneidad, lo hubiera llamado semejanza. En cualquier caso, es otra propiedad de la generalización.

Kant vierte la relación del concepto al objeto empírico 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

[109] Kant, (*KrV*, A133-134; B172-173) *Crítica de la Razón Pura*, 179-180.
[110] Cfr. Kant, (*KrV*, B173) *Crítica de la Razón Pura*, 180, nota de Kant.
[111] Kant, (*KrV*, A137; B176) *Crítica de la Razón Pura*, 182.

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*"[112]. El esquema trascendental es el concepto híbrido de Kant, mitad mental y mitad sensible, algo que no acepto, pero que en el planteamiento kantiano no es problemático porque, al final, lo sensible y lo intelectual tienen una naturaleza representativa común.

> "Hemos visto, por fin, que los conceptos puros *a priori* deben contener *a priori*, aparte de la función realizada por el entendimiento en la categoría, condiciones formales de la sensibilidad (sobre todo, del sentido interno) que incluyan la condición universal sin la cual no podemos aplicar la categoría a ningún objeto. Llamaremos a esa condición formal y pura de la sensibilidad, a la que se halla restringido el uso de los conceptos del entendimiento, *esquema* de esos conceptos y denominaremos *esquematismo* del entendimiento puro al procedimiento seguido por el entendimiento con tales esquemas"[113].

El sentido interno, al que se refiere 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 se ha hecho de las intuiciones y de los conceptos, ¿cuál es el espacio del esquema trascendental?, ¿no es sobreabundar sobre la intuición sintética?

> "En sí mismo, el esquema es siempre un simple producto de la imaginación. Pero, teniendo en cuenta que la síntesis de la imaginación no tiende a una intuición particular, sino a la unidad en la determinación de la sensibilidad, hay que distinguir entre el esquema y la imagen. Así, si escribo cinco puntos seguidos, tengo una imagen del número cinco. Si, por el contrario, pienso simplemente un número en general, sea el cinco, sea el cien, tal pensar es un método para representar, de acuerdo con cierto concepto, una cantidad (mil, por ejemplo) en una imagen, más que esa imagen misma, que, en este último caso, difícilmente podría yo abarcar y comparar con el concepto. A esta representación de un procedimiento universal de la imaginación para suministrar a un concepto su propia imagen es a lo que llamo esquema de este concepto"[114].

Creo que este texto es claro sobre la posición del esquematismo en el planteamiento de 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

[112] Kant, (*KrV*, A138; B177) *Crítica de la Razón Pura*, 183.
[113] Kant, (*KrV*, A139-140; B178-179) *Crítica de la Razón Pura*, 184.
[114] Kant, (*KrV*, A140; B179-180) *Crítica de la Razón Pura*, 184.

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 reproductora del esquematismo. Los análisis hechos anteriormente han versado sobre las imágenes y los conceptos. El esquema es el enlace activo entre ambos (imágenes y conceptos). Creo que, efectivamente, el esquematismo encaja bastante bien con la síntesis kantiana. El esquematismo es la visión de la síntesis[115] por dentro, poniendo de relieve su carácter activo.

> "De hecho, nuestros conceptos puros sensibles no reposan sobre imágenes, sino sobre esquemas. Ninguna imagen de un triángulo se adecuaría jamás al concepto de triángulo en general. En efecto, la imagen no alcanzaría la universalidad conceptual que hace que el concepto sea válido en relación con todos los triángulos, sean rectángulos, oblicuángulos, etc., sino que siempre estaría limitada a una sola parte de esa esfera. El esquema del triángulo no puede existir más que en el pensamiento, y significa una regla de síntesis de la imaginación respecto de figuras puras en el espacio"[116].

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 del 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 exclusivamente a las figuras geométricas:

> "Un objeto de la experiencia o una imagen suya quedan todavía más lejos de alcanzar el concepto empírico: éste se refiere siempre inmediatamente al esquema de la imaginación como a una regla que determina nuestra intuición de acuerdo con cierto concepto universal. El concepto de perro significa una regla conforme a la cual mi imaginación es capaz de dibujar la figura de un animal cuadrúpedo en general, sin estar limitada ni a una figura particular que me ofrezca la experiencia ni a cualquier posible imagen que pueda representar en concreto"[117].

Ahora ya, por fin vemos que, efectivamente, Kant ha conseguido realizar una explicación reflexiva de la generalización. El ejemplo es, para mí, de gran valor, también por enlazar con el conocimiento de los universales que consideramos sobre todo en la filosofía medieval[118]. Además el texto capta bastante bien los elementos que he

[115] No de la síntesis general, sino de la síntesis que enlaza el concepto y lo sensible. La síntesis incluye más aspectos que no se pueden identificar con el esquematismo.
[116] Kant, (*KrV*, A140-141; B180) *Crítica de la Razón Pura*, 184.
[117] Kant, (*KrV*, A141; B180) *Crítica de la Razón Pura*, 184-185.
[118] En la dialéctica trascendental, Kant hace un estudio de los universales, géneros y especies. Cfr. Kant, (*KrV*, A651-658; B679-686) *Crítica de la Razón Pura*, 536-540. Al final concluye

ido analizando en este apartado. Destaco 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 he 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, dije 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, estas son siempre limitadas, y a veces imprecisas, lo que puede dar lugar a equivocaciones. Kant dice: "En relación con los

"La razón prepara, pues, el terreno del entendimiento de la manera siguiente: 1) mediante un principio de *homogeneidad* de lo diverso bajo géneros más elevados; 2) mediante un principio de *variedad* de lo homogéneo bajo especies inferiores; para completar la unidad sistemática, la razón añade todavía 3) la ley de *afinidad* de todos los conceptos; esta ley obliga siempre a pasar de una especie a otra sin romper la continuidad, incrementando gradualmente la variedad. Podemos llamarlos principio de *homogeneidad*, de *especificación* y de *continuidad* de las formas". Kant, (*KrV*, A657-658; B685-686) *Crítica de la Razón Pura*, 539-540. El principio de homogeneidad es, lo que yo llamo, la semejanza de los objetos generales, y el principio de variedad sería la diferencia de los abstractos o de los objetos generales (diferencia específica).

fenómenos y con la mera forma de éstos, el esquematismo del entendimiento constituye un arte oculto en lo profundo del alma humana"[119]. Es el carácter misterioso del esquema del concepto. Para mí, en relación a la comparación con los fenómenos, el misterio reside en la imaginación, un mundo que en esta investigación he considerado en cuanto que tiene relación fundamentalmente con la generalización.

La distinción del carácter reproductivo del entendimiento de lo puramente intuitivo en Kant, nos permite compararlo con mi propuesta en la doble pugna y compensación que presenté en Ockham[120]. En aquel análisis propuse 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 ya han sido expuestos, sin embargo, en cuanto a la división en la formación del concepto y en su aplicación, la coincidencia entre mi planteamiento y el de Kant, es casi total.

Desde un punto de vista más global, si comparamos mi 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 cognoscible. 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. Yo me he 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[121]. "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"[122]. Las categorías de Aristóteles son los accidentes de la sustancia. Kant propone los accidentes de Aristóteles desde un planteamiento

[119] Kant, (*KrV*, A141; B180-181) *Crítica de la Razón Pura*, 185.
[120] Ver el apartado 2.4 del capítulo 5.
[121] Estos conceptos, Kant los deduce en su analítica trascendental. Cfr. Kant, (*KrV*, A64 y ss; B89 y ss) *Crítica de la Razón Pura*, 102 y ss.
[122] Kant, (*KrV*, A79-80; B105) *Crítica de la Razón Pura*, 113.

exclusivamente reflexivo[123]. En Aristóteles, las categorías son el planteamiento lógico de los accidentes, los cuales son 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 noto 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[124].

Este propuesta de las categorías que plantea 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[125]. 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.

1.3 El yo

Al analizar la síntesis, terminé diciendo que Kant afirmaba un agotamiento del entendimiento que permitía la aparición de una nueva unidad superior. Presento ahora un texto que viene a continuación de los que expuse en esa discusión, en el que propone esa unidad superior:

> "El *Yo pienso* tiene que *poder* acompañar todas mis representaciones. De lo contrario, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo que equivale a decir que la representación, o bien sería imposible o, al menos, no sería nada para mí. La representación que puede darse con anterioridad a todo pensar recibe el nombre de *intuición*. Toda diversidad de la intuición guarda, pues, una necesaria relación con el *Yo pienso* en el mismo sujeto en el que se halla tal diversidad. Pero esa representación es un acto de la *espontaneidad*, es

[123] Kant reduce las categorías a cuatro: cantidad, cualidad, relación y modalidad. Luego añade otros 8 conceptos derivados de las categorías. Cfr. Kant, (*KrV*, A80-83; B106-109) *Crítica de la Razón Pura*, 113-115.

[124] Por otra parte, en la Dialéctica trascendental, al analizar el 'Yo pienso' según las categorías, en primer lugar aparece la sustancia. En este análisis se sustituye el accidente cantidad (que no aparece como tal) por la sustancia. Cfr. Kant, (*KrV*, A343-345; B401-403) *Crítica de la Razón Pura*, 329-330. No veo que la noción de sustancia sea clara en el sistema kantiano.

[125] Cfr. Kant, (*KrV*, B143) *Crítica de la Razón Pura*, 161.

decir, no puede ser considerada como perteneciente a la sensibilidad. La llamo *apercepción pura* para distinguirla de la empírica, o también *apercepción originaria*, ya que es una autoconciencia que, al dar lugar a la representación *Yo pienso* (que ha de poder acompañar a todas las demás y que es la misma en cada conciencia), no puede estar acompañada por ninguna otra representación. Igualmente, llamo a la unidad de apercepción la unidad trascendental de la autoconciencia, a fin de señalar la posibilidad de conocer *a priori* partiendo de ella. En efecto, las diferentes representaciones dadas en una intuición no llegarían a formar conjuntamente *mis* representaciones si no pertenecieran todas a una sola autoconciencia. Es decir, como representaciones mías (aunque no tenga conciencia de ellas en calidad de tales) deben conformarse forzosamente a la condición que les *permite* hallarse juntas en una autoconciencia general, porque, de lo contrario, no me pertenecerían completamente"[126].

Kant propone como necesario que el 'Yo pienso' acompañe a las representaciones del pensamiento porque, de otra manera, los pensamientos no estarían contenidos en un sujeto; Kant añade que este acompañamiento es una condición necesaria más del pensamiento. Pensar no es estrictamente pensar, sino pensar-yo. Pero, ¿de dónde viene este 'Yo pienso'? Del análisis del entendimiento, vimos que los primeros conceptos no son derivados de nada previo, sino que son las categorías. Kant presenta estas categorías gráficamente de forma circular (aunque también las ordena numéricamente con un orden que no es circular). Pues bien, estas categorías nacen de la espontaneidad del entendimiento, o del entendimiento como espontaneidad. ¿Qué es esta espontaneidad? El entendimiento como un único principio de conceptos. Para mí, la espontaneidad del entendimiento hace las veces de la sustancia (de las categorías) ya que es su fundamento, pero en Kant esta espontaneidad es el origen de esa unidad superior de la que hablamos al principio, que es la apercepción pura u originaria. Kant usa el término apercepción porque se trata de una autoconciencia de la que deriva el 'Yo pienso'. También aparece aquí la conciencia. Y todos estos conceptos son representaciones, es decir, nos seguimos moviendo en el nivel representativo. Es interesante con respecto a las representaciones, que para que sean mías, tienen que caer en el campo de mi autoconciencia, es decir, ser a la vez conciencia de mi yo. Aquí señalo, que esta es la primera explicación teórica de la conciencia y de la autoconciencia. La explicación es rudimentaria, pero expone la aparición de estas nociones. Por ejemplo, con respecto a la conciencia: "En efecto, es esa conciencia única la que combina en una representación la diversidad, que es gradualmente intuida y luego también reproducida. Con frecuencia sólo puede ser débil esa conciencia, de suerte que no la ligamos al mismo acto de producción de la representación, es decir, inmediatamente, sino sólo a su efecto. Dejando a un lado tales diferencias, siempre tiene que haber una

[126] Kant, (*KrV*, B132-133) *Crítica de la Razón Pura*, 153-154.

conciencia, aunque carezca de especial claridad. Sin conciencia no puede haber conceptos ni es, por tanto, posible conocer objetos"[127]. La conciencia es entendida, por Kant, como una combinación, o lo que es igual, como una síntesis que da lugar a una representación. La explicación de la conciencia es la misma que la de los conceptos. Podemos decir que la conciencia es un concepto unificador más. Este carácter de extensión del entendimiento también queda reflejado en este otro texto: "El espacio, el tiempo y todas sus partes son *intuiciones* y, consiguientemente, constituyen, con la diversidad que incluyen en sí (véase la estética trascendental), representaciones singulares. Es decir, no son meros conceptos por medio de los cuales una misma conciencia se halla contenida en muchas representaciones, sino muchas representaciones contenidas en una representación y en la conciencia de la misma, por lo cual aparecen como compuestas. La unidad de la conciencia es, pues, *sintética* y, no obstante, originaria. Este carácter de *singulares* que poseen las intuiciones es importante a la hora de aplicarlas (véase § 25)"[128]. La conciencia es tan sintética como lo son los conceptos del entendimiento. Y también este otro texto: "La unidad sintética de la conciencia es, pues, una condición objetiva de todo conocimiento. No es simplemente una condición necesaria para conocer un objeto, sino una condición a la que debe someterse toda intuición *para convertirse en objeto para mí*. De otro modo, sin esa síntesis, *no* se unificaría la variedad en una conciencia"[129]. La conciencia es sintética porque debe unificar las síntesis de los conceptos con los de la sensibilidad, pero además debe unificar (la representación de) mi conciencia sobre dichas representaciones. Si observamos la autoconciencia, también tenemos una explicación similar:

> "El principio supremo de la posibilidad de toda intuición en relación con la sensibilidad era, de acuerdo con la estética trascendental, que toda la diversidad de la intuición se hallaba sujeta a las condiciones formales del espacio y del tiempo. El principio supremo de la misma posibilidad, en relación con el entendimiento, consiste en que toda la diversidad de la intuición se halla sujeta a las condiciones de la originaria unidad sintética de apercepción. En tanto que *dadas*, todas las diversas representaciones de la intuición se hallan sujetas al primero de estos dos principios; en tanto que necesariamente *combinables* en una conciencia, se hallan bajo el segundo. En efecto, si se prescinde de la combinación, nada puede ser pensado o conocido a través de las representaciones dadas, ya que no conllevarían entonces el acto común de apercepción «Yo pienso» ni se unificarían, por ello mismo, en una autoconciencia"[130].

[127] Kant, (*KrV*, A103-104) *Crítica de la Razón Pura*, 134.
[128] Kant, (*KrV*, B136) *Crítica de la Razón Pura*, 156-157, nota de Kant.
[129] Kant, (*KrV*, B138) *Crítica de la Razón Pura*, 157-158.
[130] Kant, (*KrV*, B136-137) *Crítica de la Razón Pura*, 156-157.

Claramente están diferenciadas la síntesis de la sensibilidad, la síntesis del entendimiento y la síntesis (combinación) de la apercepción, en tres escalones distintos, pero mientras que la primera síntesis es de lo sensible y la segunda síntesis de lo mental con lo sensible, la tercera síntesis no deja de ser una repetición de la segunda. ¿Cómo puede un mismo acto ofrecer un contenido diferente? El acto, desde luego, no lo explica, pero Kant añade una nueva información: "El «Yo pienso» expresa el acto de determinar mi existencia. Por consiguiente, la existencia está ya dada a través de él. Pero el modo según el cual debo determinarla, es decir, poner en mí la variedad que a ella pertenece, no se halla todavía determinado a través de ese acto. Para eso se requiere una autointuición, la cual se basa en una forma dada *a priori*, esto es, el tiempo, que es sensible y pertenece a la receptividad de lo determinable"[131]. El 'Yo pienso' expresa mi existencia, cosa que no se conoce a nivel de los juicios sintéticos del entendimiento. Esta existencia tiene que ser aportada por otro acto que Kant sitúa en una autointuición que tiene su base en la intuición pura del tiempo. Por fin, aparece el papel del tiempo como elemento de la conciencia o del 'Yo pienso'. Ya cuando presentamos la intuición pura del tiempo, dije que este acto abría el espacio de la interioridad. Hasta ahora, este papel del tiempo había quedado relegado en un segundo plano porque su papel consistía en enlazar el concepto (lo mental) con la imagen sensible. Ahora Kant lo rescata para explicar el modo con el que conocemos nuestra propia existencia. Al volverse el 'Yo pienso' sobre la intuición del tiempo (que es sin determinación), aparece destacada nuestra existencia. Podemos decir, que la autointuición (conocimiento de mi existencia) es la representación (del Yo pienso) de una no-representación (no determinación del tiempo).

> "Bajo el nombre de *síntesis trascendental de la imaginación* el entendimiento realiza, pues, dicho acto sobre el sujeto *pasivo*, sujeto del cual el mismo entendimiento constituye la facultad, y así decimos justificadamente que a través de ésta es afectado el sentido interno. Así, pues, la apercepción y su unidad sintética no son en absoluto lo mismo que el sentido interno, hasta el punto de que aquélla se refiere, como fuente de toda combinación, a la diversidad de las *intuiciones en general* y, bajo el nombre de categorías, a objetos en general, previamente a toda intuición sensible. El sentido interno contiene, por el contrario, la mera *forma* de la intuición, no la combinación de lo diverso incluido en ella ni, consiguientemente, intuición alguna *determinada*, la cual sólo es posible gracias a la conciencia de la determinación de lo diverso a través de la acción trascendental de la imaginación (influjo sintético ejercido por el entendimiento sobre el sentido interno), acción que he denominado la síntesis figurada"[132].

[131] Kant, (*KrV*, B157) *Crítica de la Razón Pura*, 170, nota de Kant.
[132] Kant, (*KrV*, B153-154) *Crítica de la Razón Pura*, 167-168.

Insisto: la síntesis, que incluye el espacio y el tiempo, es una representación. Lo representado es lo espacial, el tiempo es la trama necesaria, pero sin determinación. Para Kant, el tiempo era la clave en el enlace entre el entendimiento y el contenido sensible por su ausencia de determinación, que también significa su falta de representación. Esto permitía considerar la interioridad. Pero el problema es que el entendimiento es tan representativo como la imagen. Entre la representación de lo sensible y la representación del entendimiento el papel del tiempo, como sin-determinación, es completamente inútil. Aquí los sinónimos vuelven a jugar una mala pasada: para mí, determinación tiene una significación equivalente a representación. Además, Kant quiere explicar la apercepción como la representación del tiempo, y reaparece el problema de que esa representación no tiene a qué apuntar[133]. Ya señalé anteriormente que, aunque el tiempo es prácticamente no-determinado, tiene la determinación del propio acto de la imaginación sin contenido alguno. En mi opinión, sí que hay una representación del tiempo (que resolvería el problema que detecto en Kant), pero Kant esto no lo podría admitir porque su tiempo corre por debajo del espacio, siendo (en su falta de determinación) condición de la extensión de la imagen; de otro modo, el tiempo aparecería en la imagen como algo distinto a la extensión o la figura (y lo desvirtuaría).

En Kant aparece otro asunto respecto a la conciencia y los demás elementos subjetivos: "Pero si analizo más exactamente la relación existente entre los conocimientos dados en cada juicio y la distingo, en cuanto perteneciente al entendimiento, de la relación según leyes de la imaginación reproductiva (esta última relación sólo posee validez subjetiva), entonces observo que un juicio no es más que la manera de reducir conocimientos dados a la unidad *objetiva* de apercepción. A ello apunta la cópula «es» de los juicios, a establecer una diferencia entre la unidad objetiva de representaciones dadas y la unidad subjetiva"[134]. Aunque todavía no haya aparecido expresamente, para Kant hay otra facultad, posterior a la facultad de los conceptos, que llama la facultad de juzgar[135]. Es la facultad que nos habilita a emitir juicios, es decir, a conectar conceptos. Esta capacidad de juzgar es la que presenté al hablar del esquema trascendental, la capacidad reproductora de la imaginación. Bien, aquí me interesa señalar el papel del juicio para la comprensión de la apercepción. El 'es' de un juicio, es el conector

[133] Kant dice que el entendimiento determina el sentido interno. "El sentido interno viene determinado por el entendimiento y por su originaria capacidad de ligar la diversidad de la intuición, es decir, por la facultad de someter tal diversidad a la apercepción (la cual sirve de base a la misma posibilidad del entendimiento)". Kant, (*KrV*, B153) *Crítica de la Razón Pura*, 167.
[134] Kant, (*KrV*, B141-142) *Crítica de la Razón Pura*, 160.
[135] "Si definimos el entendimiento en general como la facultad de las reglas, entonces el Juicio consiste en la capacidad de subsumir bajo reglas, es decir, de distinguir si algo cae o no bajo una regla dada (*casus datae legis*)". Kant, (*KrV*, A132; B171) *Crítica de la Razón Pura*, 179.

de dos conceptos como, por ejemplo, el gato es negro, 'es' une gato con negro. Kant aprovecha esta conexión para proponer la apercepción. 'La cópula establece una distinción entre la unidad objetiva (el contenido conocido) y la unidad subjetiva (la apercepción)'. La cópula del juicio tiene, para Kant, un doble papel: el de conector de los conceptos como en un juicio cualquiera, y el de ser el lugar de aparición de la apercepción. Fijémonos, en que la cópula sería, entonces, la acción (en principio oculta) del tiempo que permite la aparición de la unidad subjetiva. La cópula del juicio pierde en Kant todo valor real fuera de la mente porque, primero unifica conceptos y, segundo enlaza con la subjetividad. Esto es normal porque Kant niega que conozcamos lo que pasa fuera de la mente. Un texto donde aparece esta articulación que estamos presentando:

> "La síntesis de las representaciones se basa en la imaginación. La unidad sintética de las mismas (unidad necesaria para el juicio) lo hace en la unidad de apercepción. Es, pues, en el sentido interno, en la imaginación y en la apercepción donde hay que buscar la posibilidad de juicios sintéticos y, dado que estas tres facultades contienen las fuentes de las representaciones *a priori*, habrá que buscar igualmente en ellas la posibilidad de juicios sintéticos puros. Por ello serán éstos incluso necesarios si queremos llegar a un conocimiento de los objetos que se base exclusivamente en una síntesis de las representaciones"[136].

Kant afirma que la apercepción es la condición de posibilidad de los juicios sintéticos, y ve este papel de la apercepción en el juicio desde otro ángulo que a mí me parece de interés: "Ahora bien, el uso de un concepto conlleva otra función del Juicio mediante la cual un objeto es subsumido bajo ese concepto. Es decir, conlleva, al menos, la condición formal requerida para que pueda dársenos algo en la intuición. Si falta esa condición del Juicio (esquema), desaparece toda subsunción, ya que no se da nada que subsumir bajo el concepto"[137]. Kant aquí habla de la subsunción en el juicio[138]. Para mí, quien realmente subsume en Kant es el sujeto por estar en la parte superior de las unificaciones. Subsumir no es exactamente lo mismo que sintetizar

[136] Kant, (*KrV*, A155; B194) *Crítica de la Razón Pura*, 194-195.
[137] Kant, (*KrV*, A247; B304) *Crítica de la Razón Pura*, 266.
[138] La subsunción puede ser aplicada a la generalización: "La proposición «Cayo es mortal» sólo podría producirla, mediante el entendimiento, partiendo de la experiencia. Pero busco un concepto (el de «hombre», en este caso) que contenga la condición bajo la cual el predicado (aserción en general) de este juicio viene dado. Una vez que lo he subsumido bajo esta condición en toda su extensión («Todos los hombres son mortales»), determino, en la forma correspondiente, el conocimiento de mi objeto («Cayo es mortal»)". Kant, (*KrV*, A322; B378) *Crítica de la Razón Pura*, 315. No obstante, prefiero decir que los objetos generales unifican lo plural, en vez de que subsumen conceptos. Para mí, los objetos generales son intencionales respecto las determinaciones segundas, mientras que, para Kant, los juicios engloban los conceptos que conectan.

porque aporta el carácter de recibir. De esta manera, la apercepción sería el receptor del conocimiento. En el primer texto de Kant que he propuesto en este apartado[139], Kant dice que 'la apercepción tiene el poder de acompañar las representaciones'. El acompañar, tiene que ser, subsumiendo las representaciones del conocimiento. Además, la subsunción respondería a la pregunta por el fundamento de la síntesis[140]. La apercepción permite la síntesis aportando la temporalidad y, de esta forma, subsume lo sintetizado. El 'Yo pienso' de Kant es englobante de conceptos y de juicios. Cuando pienso el conocimiento, la apercepción queda oculta, y cuando me concentro en el tiempo, los juicios y conceptos quedan ocultos, dejando que aparezca el 'Yo pienso'[141].

No creo que en Kant las nociones de conciencia[142], autoconciencia y 'Yo pienso' estén claramente diferenciadas. Por supuesto que todos podemos distinguir tener

[139] Texto de la nota 126.

[140] Que vimos en el anterior apartado 1.2.3 sobre la síntesis.

[141] Polo comenta la doble articulación concepto-contenido sensible y apercepción-concepto, y las posibles derivas filosóficas, dependiendo de cuál de las dos síntesis sea más prioritaria. Cfr. Polo, *Estud. de F. Mod. y Contemp.*, 5 (La crítica kantiana del conocimiento), I, 2.4, 81-84. Esta consideración de la unidad se complica si, además, tenemos en cuenta la unidad de la razón: "La unidad de la razón no es, pues, la unidad de una experiencia posible, sino que es esencialmente diferente de ésta, que es una unidad del entendimiento". Kant, (*KrV*, A307; B363) *Crítica de la Razón Pura*, 305.

[142] Kant amplía la temática de la conciencia a través de lo que él llama reflexión: "La *reflexión* (*reflexio*) no se ocupa de los objetos mismos para recibir directamente de ellos los conceptos, sino que es el estado del psiquismo en el que nos disponemos a descubrir las condiciones subjetivas bajo las cuales podemos obtener conceptos. Es la conciencia de la relación que existe entre representaciones dadas y nuestras diferentes fuentes de conocimiento. Sólo a través de esta conciencia pueden determinarse correctamente sus relaciones mutuas". Kant, (*KrV*, A260; B316) *Crítica de la Razón Pura*, 276. La reflexión es, también, una consideración de la psicología. La reflexión viene a ser como otra facultad del conocimiento, donde aparecen las relaciones entre los distintos elementos que componen el conocimiento. En la Dialéctica trascendental, por otro lado, tenemos: "No podemos señalar como fundamento de tal doctrina sino la representación «yo», que es simple y, por sí misma, completamente vacía de contenido. No podemos siquiera decir que esta representación sea un concepto, sino la mera conciencia que acompaña cualquier concepto". Kant, (*KrV*, A346; B404) *Crítica de la Razón Pura*, 330-331. Importante, que en el párrafo siguiente dice que las representaciones proceden de la autoconciencia y no de la experiencia: "Ahora bien, la más pequeña representación que de un ser pensante pueda yo tener no procede de una experiencia externa, sino únicamente de la autoconciencia". Kant, (*KrV*, A347; B405) *Crítica de la Razón Pura*, 331. Más adelante distingue la conciencia y la autoconciencia: "La única forma de conocer un objeto consiste en determinar una intuición dada en relación con la unidad de la conciencia, que es donde radica todo pensamiento. Por consiguiente, no me conozco por el hecho de ser consciente de mí mismo en cuanto pensante, sino cuando soy consciente de mi autointuición en cuanto determinada con respecto a la función del pensamiento". Kant, (*KrV*, B406) *Crítica de la Razón Pura*, 366.

conciencia de algo y tener conciencia de mí mismo (autoconciencia) pero, en Kant, son nociones límite en la facultad de representar. Por otra parte, el tiempo parecía una buena herramienta para abordar la espiritualidad por su falta de determinación, aunque Kant era crítico sobre las representaciones del espíritu, pero al final, los conceptos del entendimiento son representaciones, la facultad de juzgar es la representación de la representación, y la apercepción y el 'Yo pienso' son otras representaciones unificadoras. Es decir, Kant vuelve a pensar el entendimiento y el Yo haciendo uso de las representaciones. Entonces, ¿qué aporta la no-determinación del tiempo? Un eslabón invisible. Me parece que Kant está demasiado sujeto al criticismo de Hume. Si el principio de apercepción o el 'Yo pienso', no fueran una representación, ¿qué serían? A los ojos de Hume, nada más que una invención del pensamiento imposible de ser verificada. Al final, todo el planteamiento kantiano es sometido al imperio de la representación. Y ¿lo que no es representable? Tiene que encontrarse en el borde de la representación como su fundamento irrepresentable. Esto aparece en el siguiente apartado.

1.4 El uso metafísico de la dialéctica

Hasta ahora, en los autores analizados, hemos visto que la dialéctica aparece esporádicamente, algo más en algunos autores[143], pero sin que adquiera una sistematicidad que tenga continuidad en los filósofos que he propuesto. En Kant la dialéctica no es lo fundamental de su filosofía, pero está encuadrada en un lugar importante que es la razón. Con Kant, la dialéctica tiene un espacio temático propio y un modo de operar muy sistemático. Esto es consecuencia directa del carácter crítico de la filosofía kantiana. Aquí he de advertir que el tema de la dialéctica, en Kant, es excesivamente largo y que, por razones de espacio, me veo obligado a tratar este tema de una manera muy sucinta[144].

Kant, en la Dialéctica trascendental, dice que la dialéctica se basa en la ilusión de la inferencia trascendental[145]. Esta ilusión proviene de la creencia de que podemos conocer la realidad más allá de los fenómenos[146]. No obstante, no toda dialéctica es ilusoria. Hay una dialéctica sana de la razón pura, que no es sofística sino el modo normal

No puedo exponer todos los giros presentes en Kant, respecto a estos temas que, por otra parte, me parecen imposibles de ser conciliados.

[143] Por ejemplo, Plotino tiene un uso metafísico de la dialéctica, pero tiene poca continuidad en la filosofía que he presentado. La dialéctica toma formas muy diversas de unos autores a otros.

[144] El objetivo de este apartado es ofrecer al lector una presentación breve de la dialéctica que le permita orientarse en el planteamiento kantiano.

[145] Cfr. Kant, (*KrV*, A293; B349) *Crítica de la Razón Pura*, 297. Kant comienza la introducción de la Dialéctica trascendental con un apartado titulado La ilusión trascendental.

[146] Cfr. Kant, (*KrV*, A295-296; B351-352) *Crítica de la Razón Pura*, 298-299.

de funcionar de la razón pura[147]. Para Kant, la razón es una facultad de principios mientras que el entendimiento es la facultad de reglas[148]: la razón tiene la capacidad de unificar las reglas del entendimiento. Esto implica que el objeto propio de la razón es el entendimiento, no la experiencia[149]. La razón hace juicios mediados en los que se intercalan juicios, entre unos y otros. Los juicios del entendimiento son, al contrario, directos sobre la experiencia de la que toman el contenido[150]. Es decir, la razón es la facultad de encadenar juicios y, por tanto, de las demostraciones: "En toda inferencia de la razón pienso primero una *regla* (*major*) por medio del *entendimiento*. En segundo lugar, subsumo un conocimiento bajo la condición de la regla (*minor*) por medio del *Juicio*. Finalmente, *determino* mi conocimiento mediante el predicado de la regla (*conclusio*) y, consiguientemente, *a priori* por medio de la *razón*. Así, pues, la relación que la premisa mayor representa en cuanto regla, entre un conocimiento y su condición, constituye las distintas clases de silogismos"[151]. He añadido este texto por ser un ejemplo muy claro y global en el que se manifiesta la fuerte tendencia generalizante de Kant. Kant, a través del entendimiento y del juicio, explica el silogismo que es una parte de la razón, y ofrece una sustentación reflexiva (fundamento) del pensamiento griego y medieval. Cuando parecía que el silogismo estaba muerto por inútil, Kant lo resucita concediéndole un lugar en la facultad de la razón. A esto, Kant lo llama uso lógico de la razón. Para Kant, la ventaja de este uso lógico de la razón consiste en que permite simplificar (sintetizar) la cantidad enorme de conocimientos del entendimiento[152].

Kant, por otro lado, se pregunta si es posible aislar la razón pura[153]. La respuesta es positiva, y se concreta en el estudio de los conceptos trascendentes de la razón pura y de los silogismos trascendentes y dialécticos[154]. Dentro de los elementos de la razón pura están los conceptos. Kant llama a estos conceptos, ideas, para distinguirlos de los conceptos del entendimiento a los cuales designa como nociones[155]. En la Dialéctica trascendental, Kant distingue tres ideas fundamentales, la del sujeto[156], la del mundo y la de Dios[157]. Estas ideas no son reales (no se refieren a nada experimentable) pero

[147] Cfr. Kant, (*KrV*, A298; B354-355) *Crítica de la Razón Pura*, 300.
[148] Cfr. Kant, (*KrV*, A299; B356) *Crítica de la Razón Pura*, 301.
[149] Cfr. Kant, (*KrV*, A302; B359) *Crítica de la Razón Pura*, 302-303.
[150] Cfr. Kant, (*KrV*, A303; B360) *Crítica de la Razón Pura*, 303.
[151] Kant, (*KrV*, A304; B360-361) *Crítica de la Razón Pura*, 303-304.
[152] Cfr. Kant, (*KrV*, A305; B361) *Crítica de la Razón Pura*, 304.
[153] Cfr. Kant, (*KrV*, A305; B362) *Crítica de la Razón Pura*, 304.
[154] Cfr. Kant, (*KrV*, A308-309; B365-366) *Crítica de la Razón Pura*, 306-307.
[155] Cfr. Kant, (*KrV*, A320; B377) *Crítica de la Razón Pura*, 314.
[156] La idea de sujeto abre otra nueva puerta para el desarrollo de la psicología.
[157] Cfr. Kant, (*KrV*, A333-335; B391-392) *Crítica de la Razón Pura*, 322-323.

tienen su valor[158]. Para Kant, estas ideas proceden de los conceptos que tienen su condición respecto de la experiencia. Estas ideas permiten ascender desde lo condicionado para llegar a lo incondicionado. Este es el sentido de los principios, el ser incondicionado. Para Kant, las condiciones no son aisladas sino que están conectadas: son las series de las condiciones. Estas series tienen, como incondicionados, las ideas trascendentales. En estas series, Kant propone dos direcciones, por una parte de la experiencia hacia la razón, que es el ascenso y, por otra, de la razón hacia la experiencia, que es el descenso[159]. Kant afirma que estas ideas trascendentales no tienen ningún concepto. Las ideas trascendentales son ideas sin objeto: de alguna manera, no sabemos lo que son. Pero no tener concepto es muy duro porque es, casi, como no ser una idea. Por ello, Kant les concede un cierto concepto aunque lo califique de problemático[160]. Me parece que se hace un poco de lío porque las ideas son, ellas mismas, conceptos cuyo contenido son las series de condiciones. Aquí, sin embargo, Kant parece decir que las ideas se refieren a realidades que, para nosotros, son totalmente desconocidas (de las cuales no tenemos ningún concepto). Por ahora, tal como Kant ha definido las ideas trascendentales, estas no hacen referencia a ninguna realidad. De hecho, ahora el problema para Kant es cómo se pueden referir a algo real. Bien, pues, estas ideas apuntan a la realidad por medio de silogismos dialécticos. Estos silogismos son falaces cuando pretenden ser demostraciones ciertas de las realidades a las que apuntan. Estos silogismos (falaces) reciben el nombre de paralogismos trascendentales cuando se refieren a la demostración del sujeto; antinomias de la razón si versan sobre la realidad del mundo, e ideales de la razón pura si pretenden la demostración de Dios[161].

Con respecto a los paralogismos trascendentales, Kant detecta cuatro[162]. A partir de este punto, la segunda edición es muy diferente a la primera. En la primera edición, presenta los cuatro paralogismos de forma ordenada, y separados cada uno[163]. Aquí solo me interesa señalar el paralogismo de la sustancia. Este punto es importante porque habíamos dicho que, en Kant, la sustancia no tenía un posible correlato en el exterior[164]. Kant sitúa el concepto de sustancia en la idea trascendental del sujeto. La noción de sustancia y de accidente residen en el sujeto donde conocemos nuestra

[158] Cfr. Kant, (*KrV*, A327; B383-384) *Crítica de la Razón Pura*, 318.
[159] Cfr. Kant, (*KrV*, A336-337; B393-394) *Crítica de la Razón Pura*, 324.
[160] Cfr. Kant, (*KrV*, A338-339; B396-397) *Crítica de la Razón Pura*, 326.
[161] Cfr. Kant, (*KrV*, A339-340; B397-398) *Crítica de la Razón Pura*, 327.
[162] Cfr. Kant, (*KrV*, A344-345; B402-404) *Crítica de la Razón Pura*, 330.
[163] Cfr. Kant, (*KrV*, A348-405) *Crítica de la Razón Pura*, 332-366.
[164] Lo que hace que la sustancia aparezca en diversos lugares en el sistema kantiano con no suficiente coherencia para mi juicio.

permanencia a través de nuestros pensamientos[165]. Esta noción de sustancia choca con aquella otra que presentamos al hablar de la sustancia en el apartado 1.1.1 de las nociones de *a priori* y *a posteriori*. Entonces, la noción de sustancia surgía de la experiencia, filtrando en un cuerpo todo lo sensible. Comparando ambas nociones, me parece que la noción de sustancia como idea trascendental es más seria al apuntar a la realidad (ignota), mientras que la sustancia dependiente de la experiencia solo apunta a las sensaciones sensibles. Kant, por otro lado, rechaza que la idea trascendental de sustancia tenga la más mínima implicación real[166]. El texto de la segunda edición no presenta los paralogismos de forma separada sino un encadenamiento de las cuestiones que van apareciendo. Aquí Kant propone el problema del propio conocimiento. Este análisis da lugar a la distinción entre el 'yo determinante' y el 'yo determinable'. El 'yo determinable' es la conciencia del objeto conocido, mientras que el 'yo determinante' es el carácter de sustancia del yo (aunque ese carácter no se pueda afirmar como real)[167]. Es la escisión del yo, coherente por otra parte con lo que ya hemos visto pero, esta vez, Kant lo afirma de forma explícita.

Pasando a las antinomias de la razón pura, aquí es donde aparece la dialéctica del modo más conocido como una oposición de tesis y antítesis. Para Kant, estas oposiciones son la expresión del conflicto entre las ideas trascendentales. Por ejemplo, en la primera antinomia: tesis: el mundo tiene comienzo; antítesis: el mundo no tiene comienzo. Kant muestra que tanto la tesis como la antítesis son válidamente demostrables[168]. Esta validez de los contrarios conduce la mente a un estado de perplejidad: ¿cómo es posibles que dos enunciados opuestos puedan ser demostrados igualmente verdaderos? Esto genera una detención del pensamiento. Aquí Kant pretende concluir que es imposible conocer los predicados del mundo porque los razonamientos chocan entre sí. ¿Es por tanto la razón pura, respecto al mundo, carente de valor? Kant encuentra un interés a todos estos razonamientos; de hecho, dedica a ello la sección tercera[169].

En esta sección Kant presenta las demostraciones de la tesis y de la antítesis donde ve dos posiciones filosóficas opuestas que han discutido a lo largo de la historia.

[165] Cfr. Kant, (*KrV*, A348-351) *Crítica de la Razón Pura*, 332-334.
[166] Cfr. Kant, (*KrV*, A350-351) *Crítica de la Razón Pura*, 334. En la segunda edición, Kant afirma que para la noción de sustancia hace falta basarse en una intuición permanente, pero que ésta no existe ya que la intuición de la conciencia se tiene solo al pensar. Cfr. Kant, (*KrV*, B412-413) *Crítica de la Razón Pura*, 370.
[167] Cfr. Kant, (*KrV*, B406-407) *Crítica de la Razón Pura*, 366-367.
[168] Cfr. Kant, (*KrV*, A426-433; B454-461) *Crítica de la Razón Pura*, 394-400. Kant sostiene que existen cuatro antinomias. Cfr. Kant, (*KrV*, A426 y ss; B454 y ss) *Crítica de la Razón Pura*, 394 y ss.
[169] Cfr. Kant, (*KrV*, A462 y ss; B490 y ss) *Crítica de la Razón Pura*, 419 y ss.

En el lado de la tesis se encuentra el dogmatismo y en el lado de la antítesis está el empirismo[170]. Ambos bandos mantienen una lucha interminable a la que Kant pretende poner fin[171]. Reintroduciendo la serie de condicionados e incondicionados en la discusión, después de un riguroso análisis, Kant afirma que no es posible llegar a un conocimiento acerca del mundo externo en las cuestiones que se plantean. Esta es la aportación positiva que ofrece el escepticismo sobre el dogmatismo[172]. Esto nos impide decir que los incondicionados sean principios reales, pero Kant ve en ellos una nueva función como principios reguladores. Los principios reguladores funcionan como reglas en la serie de los condicionados, postulando un final, esto es, un principio incondicional que no es posible afirmar[173]. Es el premio de tanto trabajo. Esta imposibilidad de llegar a un primero incondicionado implica que el ascenso (o descenso) en la serie de los condicionados es infinito o, tal vez, indefinido (siempre cabe otro término más)[174]. En este marco, Kant pone la atención en que si el orden causal está limitado a la serie de los fenómenos entonces la libertad no tiene espacio para influir en la exterioridad[175]. Para Kant, si la realidad fuera absoluta (las cosas en sí fueran reales) entonces la libertad no podría actuar porque las cosas se explicarían totalmente desde ellas mismas. La libertad es una causa que está fuera de la serie causal[176]. Kant salva la necesidad de la ley universal de la naturaleza duplicando el punto de vista, por una parte, el inteligible donde la libertad es compatible con la serie causal ya que esta última no es absoluta y, en el otro lado, el plano sensible donde tienen lugar los efectos[177]. Dentro de la acción libre del hombre, Kant dice que la voluntad se mueve dentro del plano empírico (de hecho, si conociéramos todas las causas de su obrar veríamos que su actuar es necesario)[178]. Así, el hombre se mueve por su libertad en el orden inteligible y por su voluntad en el orden fenoménico.

De forma paralela a la libertad, Kant dice que si los fenómenos fueran cosas en sí entonces no podría existir un ser necesario, condición de la existencia[179], ya que las cosas darían razón suficiente de ellas mismas. Es extraño que la realidad de la naturaleza sea incompatible con la libertad y con Dios pero, al hablar de la sustancia en Descartes, ya apunté que su definición de sustancia era problemática por ser la misma

[170] Cfr. Kant, (*KrV*, A465-466; B493-494) *Crítica de la Razón Pura*, 422.
[171] Cfr. Kant, (*KrV*, A464-465; B492-493) *Crítica de la Razón Pura*, 421.
[172] Cfr. Kant, (*KrV*, A507; B535) *Crítica de la Razón Pura*, 447-448.
[173] Cfr. Kant, (*KrV*, A508-509; B536-537) *Crítica de la Razón Pura*, 448.
[174] Cfr. Kant, (*KrV*, A517-518; B545-546) *Crítica de la Razón Pura*, 454.
[175] Cfr. Kant, (*KrV*, A534; B562) *Crítica de la Razón Pura*, 464-465.
[176] Cfr. Kant, (*KrV*, A535-537; B563-565) *Crítica de la Razón Pura*, 465-466.
[177] Cfr. Kant, (*KrV*, A538; B566) *Crítica de la Razón Pura*, 467.
[178] Cfr. Kant, (*KrV*, A549-550; B577-578) *Crítica de la Razón Pura*, 473-474.
[179] Cfr. Kant, (*KrV*, A559-560; B587-588) *Crítica de la Razón Pura*, 479-480.

para Dios y para las cosas (lo que es en sí)[180]. Kant niega la cosa en sí para dejar espacio a Dios como la condición necesaria de las sustancias. El principio regulador de Kant permite descubrir dos mundos: el mundo sensible de lo empíricamente condicionado y contingente, sin ninguna necesidad, y el mundo inteligible hipotéticamente verdadero, incondicional, que no puede ser demostrado ni negado. Kant ve que estos dos mundos son compatibles y pueden ser ambos verdaderos[181]. Vemos que el principio regulador de Kant abre, aunque hipotéticamente, el mundo inteligible. Ahora nos podemos preguntar: ¿en qué mundo se encuentra el entendimiento? ¿En el trascendental? No parece, porque no tiene un estatuto hipotético sino una deducción necesaria. ¿Acaso se encuentra en el mundo sensible? No debiera, porque en el entendimiento encontramos la necesidad. Kant afirma respecto al mundo sensible: "El mundo sensible no contiene más que fenómenos, los cuales son meras representaciones"[182]. Pero, ¿qué son los conceptos del entendimiento? También son representaciones. El entendimiento en Kant es un estado intermedio entre lo sensible y lo inteligible, un híbrido como ya apunté al hablar del esquema trascendental. No acepto este estado híbrido de la realidad (al menos en el conocimiento) y refuerzo mi idea de que el entendimiento kantiano es realmente la imaginación. El concepto de círculo como imagen es una representación de la imaginación y lo mismo sucede con el concepto de perro. La imaginación conecta con lo inteligible, pero se encuentra en el mundo sensible como una facultad orgánica. No creo que sea correcto decir que en la imaginación se dé la necesidad, pero es indudable que se da la regularidad. Por otra parte, aquí, curiosamente, reconectamos con Escoto quien propone como facultad verdaderamente racional la voluntad[183] (para Kant sería la libertad), mientras que el entendimiento es una facultad pseudo-racional (más próxima a la naturaleza que a lo espiritual) y, por tanto, un híbrido entre ambos mundos.

Por último, Kant habla de los ideales de la razón pura. Los ideales son ideas que se alejan todavía más de la realidad objetiva que cualquier otra idea[184]. Kant propone la idea de humanidad en la que si nos quedamos con sus mejores propiedades, tendríamos el ideal de la humanidad perfecta[185]. Si las ideas funcionan como principios reguladores, los ideales funcionan como arquetipos que guían nuestras acciones. El ideal no es expresable en el mundo sensible pero es capaz de dirigir nuestra voluntad[186]. Dentro de los ideales está Dios. Kant afirma que solo hay tres modos de

[180] Ver el apartado 2.4 del capítulo 6.
[181] Cfr. Kant, (*KrV*, A562-563; B590-591) *Crítica de la Razón Pura*, 481-482.
[182] Kant, (*KrV*, A563; B591) *Crítica de la Razón Pura*, 482.
[183] Ver el apartado 1.5 del capítulo 5 sobre la consideración de lo primero en la voluntad.
[184] Cfr. Kant, (*KrV*, A567-568; B595-596) *Crítica de la Razón Pura*, 485.
[185] Cfr. Kant, (*KrV*, A568; B596) *Crítica de la Razón Pura*, 485.
[186] Cfr. Kant, (*KrV*, A569; B597) *Crítica de la Razón Pura*, 486.

demostrar la existencia de Dios (la prueba físico-teológica, la cosmológica y la ontológica), y ninguna de estas demostraciones consigue su objetivo[187]. El tema es bastante más amplio e interesante, pero no vale la pena alargar más este apartado[188].

Vemos que la dialéctica en Kant se juega en varios frentes, y no se reduce a una cuestión de oposición. Lo que unifica la dialéctica en Kant es la negación de la realidad: "La mayor —y tal vez la única— utilidad de toda filosofía de la razón pura es tan sólo negativa, ya que no sirve como órgano destinado a ampliar, sino como disciplina limitadora. En lugar de descubrir la verdad, posee el callado mérito de evitar errores"[189]. En los tres frentes que se abren en la razón pura (los paralogismos de la razón, las antinomias cosmológicas y los ideales de la razón pura), en ninguno de ellos se produce un trasvase hacia la realidad exterior. Esto sería la parte decepcionante de la Dialéctica trascendental. ¿Esto hace inútil a la facultad de la razón? Ya hemos visto que no, porque permite abordar correctamente unos temas como, por ejemplo, Dios, la libertad y el alma, que son de primordial importancia para el hombre. ¿Se pueden demostrar la existencia de las ideas de la razón? No, pero tampoco se puede demostrar que no existan. Esta última postura sería la del escepticismo dogmático. Kant, de hecho, no piensa que las ideas como tales sean dialécticas: "Las ideas de la razón pura nunca pueden ser en sí mismas dialécticas. El que surja de ellas una ilusión dialéctica tiene que deberse al uso inadecuado de las mismas, ya que vienen planteadas por la naturaleza de nuestra razón, y es imposible que este tribunal supremo de todos los derechos y pretensiones contenga, por su parte, engaños e ilusiones originarios"[190]. La mente es pacífica y las ideas no tienen naturaleza guerrera si se usan correctamente. La dialéctica nace del uso sectario de las ideas en una u otra dirección. Entonces surge el choque con las ideas opuestas con las que contraataca el bando contrario. A lo largo de la historia ha habido muchos encontronazos dialécticos entre los diferentes bandos y el saldo final ha sido, en general, un empate. Kant viene a explicar la razón de dicho empate y así finalizar con este molesto debate (más molesto cuanto mayor importancia tienen los temas en discusión).

Ahora bien, atendiendo a lo que es central en la dialéctica kantiana, ¿Kant consigue su propósito de demostrar nuestra incapacidad para alcanzar la realidad? Desde sus presupuestos, tal vez. Sin embargo, recuerdo que Kant desarrolla su filosofía sobre la base del desconocimiento de la realidad. No puede extrañarnos, entonces, que las ideas (las demostraciones) de la razón no concluyan positivamente con respecto a la realidad exterior. Las ideas nacen de los conceptos que tampoco tienen acceso a lo

[187] Cfr. Kant, (*KrV*, A590 y ss; B618 y ss) *Crítica de la Razón Pura*, 499 y ss.
[188] Más adelante analizaremos una cuestión sobre la negación y la existencia que Kant investiga dentro de esta parte de los ideales.
[189] Kant, (*KrV*, A795; B823) *Crítica de la Razón Pura*, 624.
[190] Kant, (*KrV*, A669; B697) *Crítica de la Razón Pura*, 546-547.

real, solo a lo fenoménico (presupuesto de partida). ¿En razón de qué, la mente que se mueve solo con las ideas que ella produce, podría salir de sí, hacia la realidad? Supongo que de ninguna manera.

1.5 El cálculo

El número ya ha aparecido en Kant al exponer las intuiciones del espacio y del tiempo. "La síntesis pura, *en su representación general*, nos proporciona el concepto puro del entendimiento. Entiendo por tal síntesis la que se basa en un principio de la unidad sintética *a priori*. Así, por ejemplo, nuestro contar (como se observa especialmente en los números mayores) es una *síntesis según conceptos*, ya que se desarrolla de acuerdo con un principio común de unidad (por ejemplo, la decena). Bajo este concepto, la unidad en la síntesis de lo diverso se convierte, pues, en necesaria"[191]. Para Kant, la síntesis se da también a nivel del entendimiento. El ejemplo que pone es aritmético. Contar es sintético, y esto se pone de manifiesto en los grandes números, ya que las unidades (decenas, centenas) suponen una unificación de lo diverso, en este caso de la unidad y del número. Del número, ya he ido exponiendo mi propuesta a lo largo de este trabajo, y es un poco más compleja que lo que Kant propone. La diferencia principal es que yo cuento las cosas reales y tengo en cuenta lo físico, mientras que Kant propone el número solo desde el pensamiento. Desde esta perspectiva, la pregunta que se puede hacer a Kant es cómo cuenta que hay dos gatos si el número es *a priori*, mientras los gatos son un contenido sensible y, como tal, *a posteriori*.

Hay otra consideración del número más próxima a la de la filosofía medieval, y que responde a la anterior pregunta:

> "En relación con el sentido externo, el espacio constituye la imagen pura de todas las magnitudes (*quanta*), mientras que el tiempo lo es de todos los objetos de los sentidos. El *esquema* puro de la *magnitud* (*quantitas*), entendida como concepto del entendimiento, es, en cambio, el *número*, el cual constituye una representación que comprende la sucesiva adición de unidades homogéneas. El número no es, pues, otra cosa que la unidad de síntesis de lo diverso de una intuición homogénea en general, unidad obtenida al producir yo el tiempo mismo en la aprehensión de la intuición"[192].

Ahora Kant define el número respecto de la cantidad, pero no de forma directa, como veíamos en Santo Tomás, sino por la mediación del cuanto (magnitud). ¿Qué es el cuanto? La unidad. Contar, para Kant, es la síntesis de la adición de unidades. Para mí, la unidad permite contar, tal como se puede hacer desde el metro, segundo, etc., pero la unidad no es estrictamente necesaria porque se puede contar desde la

[191] Kant, (*KrV*, A78; B104) *Crítica de la Razón Pura*, 112.
[192] Kant, (*KrV*, A142-143; B182) *Crítica de la Razón Pura*, 185-186.

generalización. Por ejemplo, si numero un perro y un gato, puedo hacerlo desde el objeto general animal (dos animales), pero animal, no hay por qué entenderlo como una unidad. El número requiere una homogeneidad que puede ser aportada por la generalización y también por la imaginación. Por mi parte, propongo dos tipos de números: los números reales[193] y los números pensados[194] (Kant propone solo estos últimos porque los primeros no tienen sentido en su filosofía). Los números reales permiten contar las cosas reales, mientras que los números pensados se generan desde la imaginación, sin necesidad de salir del propio pensamiento. Los números reales son discretos y dan lugar, sin más, a lo que comúnmente llamamos números naturales. La introducción de la unidad es estrictamente necesaria para numerar (medir) lo continuo.

Ahora se puede plantear la cuestión del cálculo. Hay un texto de Kant que dice:

> "Se debió, primeramente, pensar que la proposición 7 + 5 = 12 es una proposición puramente analítica, la cual se deriva del concepto de una suma de 7 y 5, según el principio de contradicción. Sólo si se la considera más de cerca, se encuentra que, el concepto de la suma de 7 y 5 no contiene nada más que la reunión de los dos números en uno sólo, por la cual no se piensa, en modo alguno cuál es el número particular que reúne los dos. El concepto de 12 no es, en modo alguno, pensado sencillamente porque yo piense la reunión de 7 y 5, y, por largo tiempo que analice el concepto de una suma posible, no encontraré en ella el concepto 12. Se debe pasar más allá de este concepto, tomando por ayuda la intuición que corresponde a uno de los dos; por ejemplo los cinco dedos, o (como Segner en su Aritmética) cinco puntos y así sucesivamente, tomando por ayuda y añadiendo las unidades del número cinco dado en la intuición al concepto de siete. Se amplía, pues, verdaderamente su concepto por esta proposición 7 + 5 = 12, y se añade al primer concepto uno nuevo, el cual en modo alguno estaba concebido en aquél; esto es, la proposición aritmética es siempre sintética, lo cual se apreciará más claramente si se toman números algo mayores; de donde resulta manifiesto que, por muchas vueltas que demos a nuestro concepto, sin valernos de la intuición, mediante la pura descomposición de nuestro concepto, jamás podremos encontrar la suma"[195].

[193] Aquí no estoy hablando de la clasificación de los números que hacen los matemáticos (números naturales, enteros, racionales, etc.).

[194] Polo dice que los números tienen dos estatutos, uno de ellos es el número particularizado que aparece en el cálculo. Cfr. Polo, *CTC IV*, 5, 2, B, 492-494. Aquí Polo expone el número como una operación distinta de la de generalizar, que llama logos, por unificar el concepto con el objeto general, y el cálculo como parte de la generalización.

[195] Kant, *Prol. a toda metaf. del futuro*, 2, 44-45. Este texto también está prácticamente igual en Kant, (*KrV*, B15-16) *Crítica de la Razón Pura*, 51-52.

Al principio dice Kant que si observamos la suma de dos números cualesquiera parece que se trata de una operación analítica, es decir, una explicitación de algo que ya está contenido anteriormente en lo dado (podría parecer que 7 y 5 ya están previamente (conceptualmente) en el 12). Luego, Kant rechaza esta posibilidad porque el 12 no es la mera unión de un 5 y un 7. Hace falta una intuición que unifique esa unión y genere el concepto de 12. Kant quiere hacer ver que la suma no es algo inmediato (sino que media una síntesis). Estoy de acuerdo con Kant, pero solo en parte porque enfoco el cálculo desde otro ángulo. Ya hemos visto que la generalización es la comparación de las imágenes en función de su semejanza. La igualdad aparecía cuando había suficiente coincidencia entre las imágenes. Esta igualdad, vimos, está en la base de la identificación. Por otra parte, en el cálculo, la igualdad es un factor clave que permite la introducción de las operaciones matemáticas. Ninguna operación tiene sentido si no da lugar a un resultado. Por ello, digo que el cálculo es una operación que se ejerce desde la generalización[196]. Volviendo al texto anterior, para empezar a sumar, como propone Kant, hace falta valerse de algo sensible como los dedos. ¿Cómo se puede definir la suma desde la generalización? Como una reunión de elementos que da lugar a una nueva cantidad. Pongamos que sumo dos dedos (de una mano) a otros tres dedos (de la otra mano). La generalización puede unificar esas dos imágenes en una sola que tiene cinco dedos y puede compararla con las anteriores imágenes de donde procede la unificación. De esta comparación (a nivel sensible), la imaginación capta la igualdad (entre las imágenes). La suma es la operación que aúna elementos[197]. Si la suma depende de la generalización entonces las imágenes deben ser necesarias como un apoyo del cálculo:

> "En sí mismo, el esquema es siempre un simple producto de la imaginación. Pero, teniendo en cuenta que la síntesis de la imaginación no tiende a una intuición particular, sino a la unidad en la determinación de la sensibilidad, hay que distinguir entre el esquema y la imagen. Así, si escribo cinco puntos seguidos, tengo una imagen del número cinco. Si, por el contrario, pienso simplemente un número en general, sea el cinco, sea el cien, tal pensar es un método para representar, de acuerdo con cierto concepto, una cantidad (mil, por ejemplo) en una imagen, más que esa imagen misma, que, en este último caso, difícilmente podría yo abarcar y comparar con el concepto. A esta representación de un

[196] Polo afirma esta conexión. Ver el texto citado anteriormente.

[197] Es frecuente, al exponer sistemáticamente los números (naturales, enteros, etc.), empezar con una introducción de la teoría de conjuntos donde se exponen las operaciones básicas de los conjuntos, tales como la unión y la intersección. Con esto no quiero decir que los números dependan de la teoría de conjuntos, ya que son previos a los conjuntos, pero sí es probable que estén en la base del cálculo.

procedimiento universal de la imaginación para suministrar a un concepto su propia imagen es a lo que llamo esquema de este concepto"[198].

Kant propone la representación o grafía de los números por puntos. El cálculo, desde esta representación, es bastante simple. La suma consiste en juntar puntos y contar. Incluso la multiplicación sale de forma muy natural agrupando los puntos en conjuntos iguales. La grafía de los números da lugar a un tipo de cálculo porque el desarrollo del cálculo está ligado a esa representación. Dentro de la numeración por puntos, hay una representación que se denomina geométrica por la colocación de los puntos formando figuras. Están los números triangulares[199], los rectangulares, etc. Los números rectangulares permiten la división de los números en pares e impares. Pasando a la grafía latina, es muy intuitivo que II=I+I. Sin embargo, la grafía latina tiene una seria deficiencia para el cálculo. Sus problemas proceden de usar un mismo símbolo, por ejemplo, I en los números básicos (los primeros) y en darles un valor distinto (+1 o -1) dependiendo del orden en el que se encuentren (a la derecha o la izquierda de otro dígito). Esta representación no facilita el cálculo y, por ejemplo, no es inmediato que los números se dividan en pares e impares. O, si tratamos de hacer una operación como la multiplicación XIII x CXLIV en la grafía latina, esta operación es muy complicada. En la grafía árabe (13x144), hemos desarrollado algoritmos que permiten realizar esta operación en un papel en un tiempo bastante breve. La grafía árabe es más eficaz para el cálculo porque utiliza un dígito distinto entre los diez primeros números, y aprovecha el orden entre los dígitos para diferenciar las unidades de las decenas, etc. El cálculo se apoya en las imágenes, que hemos esquematizado en las grafías de los números, las cuales permiten simplificar la comparación imaginativa. Estas grafías posibilitan, incluso, representar la misma igualdad que ejerce la imaginación y ser utilizada como un elemento más del cálculo, pudiendo sacar las operaciones a lo exterior sensible (el papel u otro medio). El papel de la representación, en el cálculo, es lo que le confiere un carácter constructivo[200] que requiere ir avanzando paso a paso[201].

[198] Kant, (*KrV*, A140; B179-180) *Crítica de la Razón Pura*, 184.

[199] Es fácil encontrar información en Internet.

[200] La definición de los números enteros, racionales, reales e imaginarios necesitan del cálculo para ser definidos. Por ello, su estatuto es primeramente pensado antes de que puedan ser aplicados a lo real.

[201] No es mi propósito, sin embargo, afirmar que no se pueda desarrollar un cálculo no representativo aunque no veo de qué modo pueda ser esto. Es normal que en el desarrollo del cálculo las representaciones se simplifiquen progresivamente para poder seguir avanzando.

1.6 El empirismo

Al hablar de las intuiciones puras del espacio y del tiempo, dije que Kant ofrecía una definición técnica del empirismo. Presento nuevamente el texto de donde lo sacamos: "El efecto que produce sobre la capacidad de representación un objeto por el que somos afectados se llama *sensación*. (...). El objeto indeterminado de una intuición empírica recibe el nombre de *fenómeno*"[202]. Para Kant, el fenómeno empírico es el contenido sensible ordenado por las intuiciones de la imaginación. Hasta ahora, en general, el empirismo era atenerse a lo sensible como lo real, sin conexión con nuestros pensamientos (rechazo de la intencionalidad). En este trabajo he mostrado el empirismo desde un punto de vista más metafísico como la consideración pensada del ser. Primero mostré la condición del ser como puesto desde el pensamiento en el argumento anselmiano. Luego he ido mostrando la consideración de la existencia a partir de la intuición en Escoto y Ockham. En Descartes el empirismo tiene su campo de actuación en la *res extensa* en contraposición a la *res cogitans*. En Locke y Hume, el empirismo se basa en la investigación preliminar sobre el propio pensamiento y en el rechazo de la sustancia como algo real[203].

En Kant, desde mi punto de vista, tenemos un empirismo fundado desde el pensamiento, o mejor dicho, desde la imaginación. En la Dialéctica trascendental Kant demostró la imposibilidad de conocer la realidad fuera de nuestros pensamientos aunque no rechazó su posibilidad. Pero, ¿qué es lo real para Kant? Simplemente una idea o un concepto:

> "La realidad es, en el concepto puro del entendimiento, lo que corresponde a una sensación en general. Es, pues, aquello cuyo concepto en sí mismo indica un ser (en el tiempo). La negación es aquello cuyo concepto representa un no-ser (en el tiempo). La oposición entre ambos consiste, pues, en su diferencia dentro de un mismo tiempo, según se trate de tiempo lleno o de tiempo vacío. Pero el tiempo no es sino la forma de la intuición y, consiguientemente, la forma de los objetos en cuanto fenómenos. De ahí que lo que en esos objetos corresponde a la sensación sea la materia trascendental de todos los objetos como cosas en sí (coseidad, realidad). Toda sensación posee un grado o magnitud a través de los cuales puede llenar el mismo tiempo (es decir, el sentido interno con respecto a una misma representación de un objeto) en mayor o menor grado, hasta reducirse a nada (= 0 = *negatio*). Hay, pues, una relación y una conexión, o más bien un tránsito, de la realidad a la negación que convierten cada realidad en representable como un *quantum*. El esquema de una realidad, como cantidad

[202] Kant, (*KrV*, A19-20; B34) *Crítica de la Razón Pura*, 65-66.
[203] Para este párrafo, ver los apartados 3.2 del capítulo 4, 1.2 y 2.1 del capítulo 5, y 2.4, 4.1.7 y 4.2.2 del capítulo 6.

de algo, en la medida en que llena el tiempo, consiste precisamente en esa continua y uniforme producción de tal realidad en el tiempo, ya que, o bien se desciende desde una sensación que posee cierto grado hasta la desaparición de la misma en el tiempo, o bien se asciende gradualmente desde su negación hasta una magnitud de la misma"[204].

La realidad es un concepto del entendimiento que se corresponde con lo sensible. Esto es la intuición de Escoto, pero al revés. Para Escoto la sensación permite conocer lo real. Para Kant el concepto de realidad ilumina lo sensible dándole el carácter de real. Este estatuto pensado de la realidad le permite conocer la no realidad a través de la negación. Negación y realidad juegan en el mismo plano (conceptual), y las dos se apoyan, como conceptos, en el tiempo (del esquema trascendental). Esta consideración del tiempo le permite a Kant identificar la realidad con la materia aristotélica, que es lo que da lugar a la sustancia (cosa en sí): la materia sería el durar de lo fenoménico a través de la cual se infiere la cosa. La realidad y la negación conjunta (al mismo nivel) permiten una consideración gradual de lo fenoménico. Kant habla de tránsito entre la realidad y la negación. Creo que este tránsito debe significar el movimiento. El movimiento es, por tanto, la consideración simultánea de la realidad y de su negación. Esta relación entre la realidad y la negación es gradual porque se basa en la representación del tiempo. Kant habla de un tiempo lleno (realidad) y un tiempo vacío (no realidad). De esta manera Kant da razón de la numeración de lo sensible, necesario por otra parte, para explicar la física numérica de Newton. Para mí, el tiempo de Kant no permite numerar lo exterior. Si el tiempo constituye el espacio de lo sensible, ¿cómo puede éste a la vez estar contando? Si el tiempo ordena la imagen, entonces no está contando, porque lo que se destaca es una imagen, no un número. Si el tiempo cuenta entonces tiene que dejar la imagen (que está contando) a un lado. Además, el tiempo para Kant es no-determinación. ¿Qué significa, entonces, tiempo lleno o tiempo vacío?, ¿de qué, de no-determinación? Creo que la gradación de lo sensible no es más que la división escalada de lo sensible por medio de la imaginación.

¿Es Kant un empirista? De alguna manera se mantiene en la línea de la tradición de los que asocian la realidad a lo sensible y además rechaza la realidad de las nociones metafísicas. Por otro lado, Kant enlaza la sensibilidad con el entendimiento y da razón de la necesidad, de la universalidad y de otros conceptos, a costa de no darles espacio en la realidad. Para mí, lo significativo es que, en Kant, la realidad está al mismo nivel que la negación. ¿Qué es lo real? Lo opuesto a la negación, es decir, lo positivo. Kant vuelve al átomo de Demócrito, con los dos estados de lleno y vacío, aunque introduce la gradación (y la numeración) porque no se mueve en el nivel microscópico en el que

[204] Kant, (*KrV*, A143; B182-183) *Crítica de la Razón Pura*, 186.

se movía Demócrito[205]. La gradación de la realidad es un claro ejemplo de un uso de la generalización en lo real que para Kant no tiene ningún problema porque él piensa mayoritariamente a través de esta operación.

1.7 La posibilidad

La posibilidad en Kant surge al inicio de su proyecto de la *Crítica de la razón pura*[206]. En dicho libro expone las preguntas fundamentales a las que se enfrenta en ese proyecto:

> "La solución de dicho problema incluye, a la vez, la posibilidad del uso puro de la razón en la fundamentación y desarrollo de todas las ciencias que contengan un conocimiento teórico *a priori* de objetos, es decir, incluye la respuesta a las siguientes preguntas:
>
> ¿*Cómo es posible la matemática pura?*
>
> ¿*Cómo es posible la ciencia natural pura?*
>
> Como tales ciencias ya están realmente dadas, es oportuno preguntar *cómo* son posibles, ya que el *hecho* de que deben serlo queda demostrado por su realidad. Por lo que se refiere a la *metafísica*, la marcha negativa que hasta la fecha ha seguido hace dudar a todo el mundo, con razón, de su posibilidad. Esto por una parte; por otra, ninguna de las formas adoptadas hasta hoy por la metafísica permite afirmar, por lo que a su objetivo esencial atañe, que exista realmente"[207].

De partida, todo el proyecto de investigación de Kant se declara en el terreno de la posibilidad[208]: ¿Cómo es posible conocer...? La posibilidad supone moverse dentro del terreno de la reflexión. Pensemos, por ejemplo, en una persona que está sentada: es posible que se levante o que continúe sentada; estas posibilidades son reflexiones sobre un estado real pero, también cabe decir, que esa persona esté sentada, es posible (porque no es imposible y, de hecho, está sentada). Bien, al pensar en lo real como posible, dejamos de atender a la realidad para situarnos en el plano del pensamiento. O conocemos que esa persona está sentada realmente o consideramos reflexivamente que esa persona pueda estar sentada, pero entonces dejamos a un lado lo real. La consideración reflexiva de lo real no es en sí un problema, y puede ser un pensamiento como otro cualquiera, pero la cuestión se vuelve más delicada cuando esta reflexión se absolutiza y se establece en lugar de lo real. Entonces hay una sustitución de lo real

[205] Contar lo microscópico es una cuestión compleja y, además, el átomo de Demócrito no admite la división y tampoco la gradación.

[206] En la segunda edición, hay un apartado en el que se refiere a la necesidad de una ciencia que determine la posibilidad de todos los conocimientos *a priori*. Cfr. Kant, (*KrV*, A3 y ss; B6 y ss) *Crítica de la Razón Pura*, 45 y ss.

[207] Kant, (*KrV*, B20-21) *Crítica de la Razón Pura*, 55.

[208] Polo analiza la posibilidad en las lecciones segunda y tercera del *CTC III*.

por lo pensado. La posibilidad en Kant es programática porque, de entrada, rehúsa conocer la realidad, y no le queda más remedio que subsanar ese déficit por medio del pensamiento.

Veamos cómo juega la posibilidad en una cuestión sacada de la Dialéctica trascendental, al tratar de los ideales puros. Kant, después de hablar de la función del arquetipo de las ideas[209], dice: "La razón, por el contrario, persigue con su ideal la completa determinación según reglas *a priori*. Por ello concibe un objeto que sea completamente determinable de acuerdo con principios, aunque su mismo concepto sea trascendente al no haber en la experiencia condiciones suficientes para ello"[210]. Kant está pensando en los ideales que, por una parte, no se encuentran en la experiencia y, por otro lado, tenemos un conocimiento *a priori* de ellos: son las referencias con las que juzgamos la realidad. Kant continúa: "En relación con lo que no se halla contenido en él, todo *concepto* es indeterminado y está sometido al principio de la *determinabilidad*, según el cual sólo uno de *cada par* de predicados opuestos entre sí contradictoriamente puede convenir al concepto"[211]. Aquí, Kant está diciendo que en el orden de la predicación de un concepto rige el principio de contradicción. El concepto, antes de determinar, es indeterminado, y cuando se determina, solo puede hacerlo en uno de sus predicados (no siendo su opuesto). De esta manera, hemos obtenido una representación de la cosa.

> "Pero toda *cosa* se halla igualmente, desde el punto de vista de su posibilidad, sometida al principio de la completa *determinación* según el cual tiene que convenirle uno de cada par de predicados opuestos, en la medida en que hayan sido confrontados con sus contrarios *todos* los predicados *posibles* de las cosas. Este principio no se basa simplemente en el de contradicción, ya que, además de considerar la relación entre dos predicados opuestos, tiene en cuenta la relación de cada cosa con la *posibilidad global* en cuanto conjunto de todos los predicados de las cosas; al presuponer tal posibilidad global como una condición *a priori*, el principio representa cada cosa como si derivara su propia posibilidad del grado en que participa de esa misma posibilidad global. El principio de la completa determinación afecta, pues, al contenido y no sólo a la forma lógica. Es el principio de la síntesis de todos los predicados que entran en el concepto entero de una cosa, y no sólo el principio de la representación analítica de uno de los dos predicados contrapuestos. El mismo principio contiene una presuposición trascendental, es decir, de la materia de *toda posibilidad*, la cual debe contener *a priori* los datos de la posibilidad *particular* de cada cosa"[212].

[209] Como vimos en el apartado 1.4 sobre la dialéctica.
[210] Kant, (*KrV*, A571; B599) *Crítica de la Razón Pura*, 487.
[211] Kant, (*KrV*, A571; B599) *Crítica de la Razón Pura*, 487-488.
[212] Kant, (*KrV*, A571-573; B559-601) *Crítica de la Razón Pura*, 488.

Para la determinación completa de la cosa 'hace falta confrontarlo con todos los predicados posibles'. Este es el principio de la posibilidad global. Kant ve que para la definición de una cosa hacen falta dos principios: el de contradicción que es un principio formal de compatibilidad entre predicados de un mismo concepto, y el principio de globalidad que determina a la cosa de acuerdo a todos los predicados posibles. Este principio de globalidad es el que aporta el contenido de la cosa y Kant lo equipara a la materia. Señalo que este principio de globalidad es *a priori* respecto a las cosas, por lo que se convierte en la condición de posibilidad de las cosas. Kant hace notar que el principio de globalidad es el 'principio de la síntesis': la síntesis solo se puede realizar desde estos conceptos como posibles. "La proposición: «*Todo existente está completamente determinado*» no significa tan sólo que de todo par de predicados contrapuestos *dados* uno tiene que convenirle, sino que significa, además, que de todo par de predicados contrapuestos *posibles* uno tiene que convenirle. En esta proposición no sólo se confrontan predicados desde un punto de vista lógico, sino que se confronta trascendentalmente la cosa misma con el conjunto de todos los predicados posibles"[213]. Este texto muestra cómo Kant consuma el giro de lo real a lo pensado. Lo existente, lo real como tal, siempre es lo concreto, lo determinado. Esto significa que no le faltan predicados (no hay algo en lo que sea indeterminado). Esto le lleva a Kant a confrontar lo existente (la cosa trascendente) con 'todos los predicados posibles'. Conocer una cosa completamente, dice más adelante, es conocerlo según todas sus posibilidades y determinando, caso a caso, si es positivo o negativo. De aquí procede la noción del conjunto de toda posibilidad: "Esa idea del *conjunto de toda posibilidad*, entendido como condición en la que se basa la completa determinación de cada cosa, es, a su vez, indeterminada en relación con los predicados que entran en tal conjunto, mediante el cual no pensamos, por tanto, más que el complejo de todos los predicados posibles"[214]. Este conjunto de toda posibilidad es el referente de la realidad en sí, en cuanto que permite su completa concreción. Kant, además, se da cuenta de que todos estos conceptos no son del todo independientes entre sí, sino que "(...) vemos, por una parte, que esa idea, en cuanto concepto primario, excluye gran cantidad de predicados que ya están dados como derivados de otros o que no pueden coexistir y, por otra, que se depura hasta resultar un concepto determinado completamente *a priori*, convirtiéndose así en el concepto de un objeto particular que se halla completamente determinado por la mera idea, debiendo denominarse, pues, *ideal* de la razón pura"[215]. Kant, de esta manera, ha explicado el origen de los ideales de la razón. Estos ideales surgen de los conjuntos de toda posibilidad, filtrando los predicados incompatibles y depurando los restantes predicados.

[213] Kant, (*KrV*, A573; B601) *Crítica de la Razón Pura*, 488.
[214] Kant, (*KrV*, A573; B601) *Crítica de la Razón Pura*, 489.
[215] Kant, (*KrV*, A573-574; B601-602) *Crítica de la Razón Pura*, 489.

Kant continúa con una interesante distinción: "La negación lógica, indicada por la simple partícula «no», nunca inhiere propiamente en un concepto, sino sólo en la relación de éste con otro concepto del juicio. La negación no basta, pues, ni de lejos, para describir un concepto atendiendo a su contenido. La expresión «no-mortal» no puede darnos a conocer la representación de un simple no-ser en el objeto, sino que deja intacto el contenido de éste. Una negación trascendental significa, por el contrario, el no-ser en sí mismo al que se opone la afirmación trascendental"[216]. La negación lógica es la simple negación que se da en el juicio, y que resbala sobre el concepto quedándose como algo externo y que, por tanto, no concibe un nuevo concepto. La negación trascendental, al contrario, levanta un ser opuesto en frente del ser negado: "Esta indica algo cuyo concepto expresa ya en sí mismo un ser, y se denomina, por ello mismo, realidad (coseidad), (...)"[217]. Kant, acto seguido, afirma que toda negación es derivada porque necesita apoyarse en algo positivo. No podemos conocer la obscuridad si no conocemos la luz. Es la realidad la que contiene todos los datos. De todo esto Kant deduce el fundamento: "Así, pues, si ponemos como fundamento de la completa determinación de nuestra razón un sustrato trascendental que sea una especie de *stock* capaz de suministrar la materia a todos los predicados posibles de las cosas, tal sustrato no es otra cosa que la idea de un todo de la realidad (*omnitudo realitatis*). Toda verdadera negación no es entonces más que *límite*, cosa que no podría decirse de ella si no tuviera como fundamento lo ilimitado (el todo)"[218]. El fundamento es el stock, el todo de la realidad, necesario para poder ejercer la negación (trascendental) como algo derivado. ¿Desde dónde se niega? Desde el fundamento. La negación es límite porque saca a la luz uno de los infinitos predicados posibles y, por tanto, contenido real y positivo. Ya vemos que Kant está apuntando a las nociones fundamentales de la metafísica:

> "Pero también se representa mediante esa posesión del todo real el concepto de una *cosa en sí misma* como completamente determinada. El concepto de *ens realissimum* es el de un ser particular, ya que en su determinación se encuentra un predicado de entre todos los predicados posibles contrapuestos, el que pertenece al ser sin más. Se trata, pues, de un *ideal* trascendental que sirve de base a la completa determinación que encontramos necesariamente en todo cuanto existe. Es la suprema y completa condición material de todo lo existente, condición a la que tiene que retrotraerse todo pensamiento de los objetos en general en lo que al contenido de éstos se refiere"[219].

[216] Kant, (*KrV*, A574; B602) *Crítica de la Razón Pura*, 489.
[217] Kant, (*KrV*, A574; B602) *Crítica de la Razón Pura*, 489.
[218] Kant, (*KrV*, A575-576; B603-604) *Crítica de la Razón Pura*, 490.
[219] Kant, (*KrV*, A576; B604) *Crítica de la Razón Pura*, 490.

Del fundamento (todo de la realidad), se deriva la idea de ente realísimo. El ente real es un ideal de la razón que permite entender cualquier objeto ya que es la base de todos los predicados. Aquí me parece detectar un cierto parecido con el ente común de Escoto[220]. En Escoto, el ente común era un principio de inteligibilidad que aclaraba los contenidos inferiores que iluminaba. En Kant, el ente real es un unificador que contiene todas las notas que se pueden predicar de los objetos. Pero Kant no se detiene en el ente real:

> "El concepto universal de una realidad en general no puede dividirse *a priori*, ya que, sin experiencia, no sabemos qué clases de realidad determinada pueda contener ese género. Consiguientemente, la mayor trascendental de la completa determinación de todas las cosas no es otra cosa que la representación del conjunto de toda la realidad; no es un simple concepto que abarque *bajo sí* todos los predicados en lo que al contenido trascendental de éstos se refiere, sino un concepto que los comprende *en sí*. La completa determinación de cada una de las cosas se basa en la limitación de ese *todo* de la realidad, en el sentido de que una parte de ésta es atribuida a la cosa y el resto es excluido de ella, lo cual concuerda con el «o bien... o bien» de la premisa disyuntiva mayor y con la determinación del objeto mediante uno de los miembros de esa división en la menor"[221].

Por encima de las cosas está el conjunto de toda la realidad. En las cosas, su realidad es limitada a una cosa o a otra: o es blanco o negro, o frío o caliente, pero no todos los predicados a la vez. Es posible, no obstante, una noción más amplia que contenga toda la realidad.

> "Así, pues, toda posibilidad de las cosas (de la síntesis de lo diverso desde el punto de vista de su contenido) se considera derivada. Sólo la de aquello que incluye en sí toda la realidad se toma como originaria. En efecto, las negaciones (que son, sin embargo, los únicos predicados mediante los cuales todo lo demás puede distinguirse del ser realísimo) no son más que limitaciones de una realidad mayor y, en último término, de la realidad suprema. Consiguientemente, todas las negaciones la presuponen y son simples derivaciones de ella en lo que a su contenido se refiere. Toda la multiplicidad de las cosas es sólo un modo igualmente diverso de limitar el concepto de la realidad suprema, que constituye su sustrato común, así como todas las figuras sólo son posibles en cuanto modos de limitar el espacio infinito. De ahí que el objeto del ideal, objeto que sólo se halla en la razón, se llame también *ser originario* (*ens originarium*). En la medida en que ninguno, se halla por encima de él, se denomina *ser supremo* (*ens summum*) y, en la medida en que todo se halla, en cuanto condicionado, sometido a él, *ser*

[220] Ver el apartado 1.4 del capítulo 5 sobre la univocidad y el ente común.
[221] Kant, (*KrV*, A577; B605) *Crítica de la Razón Pura*, 491.

de todos los seres (*ens entium*). Pero todo ello no significa que exista una relación objetiva entre un objeto real y otras cosas, sino la relación entre una idea y unos conceptos. Todo ello nos deja en una ignorancia total acerca de la existencia de un ser de perfecciones tan extraordinarias"[222].

Kant da razón de la realidad suprema que representa el conjunto de toda la realidad. Dependiendo de su relación con los entes, la realidad suprema va tomando nombres que también lo definen (ente originario, sumo, y de todos los entes). Pero, además, este ideal de la realidad suprema tiene una función importante en la teoría kantiana ya que es la condición de posibilidad de la síntesis de las cosas (la síntesis que he analizado en un apartado anterior). Aquí Kant conecta la razón pura con el entendimiento y la intuición sensible, y cierra el círculo que logra explicar el conocimiento de todo a partir del propio conocimiento. La negación permite destacar en las cosas los predicados que se encuentran en el ser realísimo, aunque estos (como representaciones de las cosas) se distingan del ser supremo. Esto convierte al ser supremo en el sustrato de la multiplicidad de las cosas. Por último añade que esta realidad suprema, que luego identifica con Dios[223], no tiene existencia o, al menos, no podemos afirmarlo como vimos al hablar de la dialéctica (las demostraciones de Dios no son concluyentes).

Acabamos de ver cómo Kant cierra el círculo del pensamiento para poder autofundarse. Dios no existe necesariamente, pero su concepto, el ideal del ser supremo, o el conjunto de toda la realidad es el fundamento de todas las síntesis por contener, *a priori*, todos los conceptos. Es decir, sin Dios no podemos conocer. Kant responde así a la pregunta de cómo es posible conocer. La respuesta es por medio de la (condición de) posibilidad de todas las cosas, la cual es el ser supremo. Ante todo este razonamiento, ¿podemos decir que Kant consigue su propósito de autofundar el conocimiento sin salir del pensamiento? No me lo parece, ya que por mucho que el ser supremo sea la condición de las síntesis, sigue siendo necesario para conocer el contenido sensible que aporta la realidad desconocida (la naturaleza, no Dios). Son los pies de barro que reaparecen aunque se les haya echado encima un montón de razonamientos: todo conocimiento depende de la experiencia y el carácter apriorístico de los conceptos es, también, dependiente de la experiencia, incluidos las ideas y los ideales de la razón pura. Los conceptos solo los obtenemos a partir de los datos que recibimos por los sentidos. Pero entonces, ¿cómo sintetizamos la imagen a partir de la cual obtenemos los conceptos? Es lo que Kant expone por medio de la síntesis de reproducción: a través de un contenido experimental y un fundamento *a priori* de su

[222] Kant, (*KrV*, A578-579; B606-607) *Crítica de la Razón Pura*, 491-492.
[223] "El concepto de semejante ser es el de *Dios*, concebido en sentido trascendental". Kant, (*KrV*, A580; B608) *Crítica de la Razón Pura*, 493.

unidad sintética[224]. Kant incurre en circularidad, la cual puede ser mostrada a través de una pregunta, que formulada de la forma más simple, es la siguiente: ¿El concepto de perro procede de la experiencia, o está *a priori* en el entendimiento? Si está *a priori*, no todo conocimiento depende de la experiencia, y entonces Kant defiende las ideas innatas. Si proviene de la experiencia, el concepto como tal no es absolutamente *a priori*, sino solo su uso como regla y, por tanto, el concepto de perro no depende del concepto de Dios, sino de la naturaleza en cuanto que suministra lo sensible de los fenómenos.

Esta circularidad de Kant tiene una curiosa consecuencia: "El ideal de la razón pura es, pues, el objeto de una *teología* trascendental, tal como antes he indicado ya"[225]. La teología se convierte en una parte de la razón. Es más, es su ideal. Si de Dios no sabemos de su existencia, solo nos queda lo que buenamente podamos deducir del ser supremo. La existencia de Dios es prescindible, su concepto, sin embargo, es necesario para el conocimiento hasta el punto de llegar a ser su ideal.

Comparando mi comprensión de la generalización con el planteamiento kantiano, vemos que mi postura no peca de circularidad porque no tiene necesidad de autofundarse. Se comienza conociendo por los sentidos, luego se abstrae de dichos sentidos para, después, ir generalizando progresivamente. Los objetos generales superiores dependen de los inferiores. No tenemos necesidad de la distinción, en el conocimiento, de lo *a priori* y de lo *a posteriori*, porque no parto del presupuesto de que la naturaleza sea incognoscible. Para mí, la naturaleza se va descubriendo progresivamente a medida que vamos ejerciendo nuestros actos de conocer. En este trabajo, me he centrado en la generalización, pero la vía racional permite profundizar en el conocimiento de la naturaleza física[226]. Avanzar en el conocer, para mí, es progresar desde lo ya conocido, sin necesidad de un aparato teórico que avale el progreso. Tampoco hay necesidad de la síntesis como lo activo del conocimiento, y reconduzco la síntesis a la imaginación como un acto más que puede realizar. El análisis, por otra parte, no es el descubrimiento de unos elementos invisibles que se encuentran dentro de una unidad sintética, sino la comparación, a nivel imaginativo, que descubre la semejanza, o el aislamiento de un conjunto de notas sensibles. La complejidad de la teoría del conocimiento kantiano procede del defecto de la falta de realidad como fuente de conocimiento que exige ser reparada por el propio pensamiento. El entendimiento conoce la realidad pero solo a través de unas gafas. El sistema kantiano es bastante colosal, y probablemente explique la mayor parte de la filosofía de su tiempo (y del

[224] Cfr. Kant, (*KrV*, A101) *Crítica de la Razón Pura*, 133.
[225] Kant, (*KrV*, A580; B608) *Crítica de la Razón Pura*, 493.
[226] Repito que el planteamiento causal de Polo sobre la naturaleza es bastante más amplio que el de Aristóteles.

pasado); el problema es que el tiempo continúa, y la filosofía también y, muchas veces, los nuevos descubrimientos no encajan en los moldes kantianos (la filosofía progresa al margen de Kant). Es la limitación de los sistemas filosóficos, que están más orientados al pasado (lo ya sabido) que al futuro (al cual limitan con su metodología).

1.8 La voluntad

En Kant la voluntad surge en estrecha relación con la razón: "(...), entonces queda manifiesto no sólo que la razón pura puede ser práctica, sino que sólo ella, y no la razón limitada empíricamente, es práctica de modo incondicionado"[227]. Tal es la continuidad de la voluntad respecto a la razón que Kant suele denominarla razón práctica, es decir, el uso práctico de la razón. Por ello, no nos debe extrañar que las propiedades de la razón pura sean trasvasadas a la razón práctica. Kant, en sus primeras definiciones, dice: "*Principios fundamentales* prácticos son las proposiciones que contienen una determinación universal de la voluntad, a la cual se subordinan varias reglas prácticas. Son subjetivos o *máximas* si la condición es considerada por el sujeto como válida sólo para su voluntad; en cambio, son objetivos o *leyes prácticas* si la condición es reconocida como objetiva, es decir, válida para la voluntad de todo ser racional"[228]. Los principios fundamentales de la voluntad están caracterizados por la universalidad, es decir, por la generalización total (todos los casos). Las máximas son subjetivas porque solo afectan a la propia voluntad, mientras que las leyes prácticas son objetivas porque son válidas para todos. Vemos cómo la universalidad de la generalización es un principio clave de la voluntad.

Kant observa que se puede dar un choque entre las máximas y las leyes prácticas. "En la voluntad patológicamente influida de un ser racional se puede encontrar un conflicto de las máximas con las leyes prácticas reconocidas por él mismo"[229]. Esta oposición contrasta con los principios que rigen la naturaleza física, los cuales se corresponden unívocamente con sus objetos[230]. "En el conocimiento práctico, es decir, en aquel que sólo se ocupa de los fundamentos determinantes de la voluntad, los principios que uno se hace no son ya por ello leyes a las cuales uno se halle inevitablemente sujeto, porque la razón en el uso práctico se ocupa del sujeto, es decir, de la facultad de desear y la regla se puede orientar de diversos modos por la disposición particular de esta facultad"[231]. Kant percibe que entre la regla práctica y su objeto (la acción) no hay una conexión necesaria, sino que caben diferentes formas de

[227] Kant, I., (*KpV*, Ak. V, 15; P 30) *Crítica de la Razón Práctica*, 16.
[228] Kant, I., (*KpV*, Ak. V, 19; P 35) *Crítica de la Razón Práctica*, 19.
[229] Kant, I., (*KpV*, Ak. V, 19; P 36) *Crítica de la Razón Práctica*, 19.
[230] Cfr. Kant, I., (*KpV*, Ak. V, 19-20; P 36) *Crítica de la Razón Práctica*, 19-20.
[231] Kant, I., (*KpV*, Ak. V, 20; P 36) *Crítica de la Razón Práctica*, 20.

aplicación. Podemos decir que, entre la regla y su objeto, hay un espacio libre que no está ocupado por la necesidad. "La regla práctica es siempre un producto de la razón porque prescribe la acción como medio para el efecto considerado como intención. Sin embargo, para un ser en el cual el fundamento determinante de la voluntad no es únicamente la razón, esta regla es un *imperativo*, es decir, una regla que se caracteriza por un deber que expresa la coacción objetiva de la acción, y significa que si la razón determinase totalmente a la voluntad, la acción ocurriría indefectiblemente según esta regla"[232]. La falta de necesidad en el obrar de las leyes prácticas permite a Kant introducir la noción de imperativo, el cual significa un deber que obliga al sujeto a someter la acción a una regla. El imperativo es el impulso con el que cuenta la ley práctica para pasar de lo teórico a la realidad. Kant dice que el imperativo puede tomar dos formas: "Los primeros serían imperativos hipotéticos y contendrían meros preceptos de habilidad; los segundos, en cambio, serían imperativos categóricos y sólo ellos serían leyes prácticas. Así pues, las máximas son *principios fundamentales*, pero no son *imperativos*"[233]. El imperativo hipotético es aquél que está condicionado, y se corresponde con las máximas que obligan a los sujetos como individuos (dependen de sus capacidades). Por otra parte, está el imperativo categórico que no tiene ningún tipo de condiciones y, por lo tanto, obliga al hombre en general. En el imperativo hipotético tenemos una mezcla de lo voluntario y de lo sensible. "Mas los imperativos mismos cuando son condicionados, es decir, cuando no determinan a la voluntad absolutamente como voluntad sino sólo por referencia a un efecto deseado, esto es, cuando son imperativos hipotéticos, son *preceptos* prácticos pero no *leyes*"[234]. Las condiciones del imperativo hipotético proceden de lo sensible y se mezclan con la voluntad. El imperativo categórico, sin embargo, se mueve exclusivamente en el plano de la voluntad. "Estas últimas deben determinar suficientemente a la voluntad como voluntad, aun antes de que yo pregunte si dispongo de la facultad necesaria para un efecto deseado o qué tengo que hacer para producirlo; por lo tanto, deben ser categóricas, pues de otro modo no serían leyes pues les faltaría la necesidad misma que, si se quiere que sea práctica, debe ser independiente de condiciones patológicas y, por tanto, ligadas de modo contingente a la voluntad"[235]. Es claro, en Kant, su división de los actos voluntarios en dos planos, uno de los cuales es puro, solo en la voluntad y donde se da la necesidad, mientras que en el segundo plano la voluntad viene acompañada de lo sensible que la hace descender a un nivel inferior. Kant se refiere a lo sensible como las 'condiciones patológicas', lo cual da a entender un sesgo enfermizo en la parte sensible. Kant confirma esta conclusión a la que ha llegado: "Por lo tanto, las leyes prácticas se refieren

[232] Kant, I., (*KpV*, Ak. V, 20; P 36) *Crítica de la Razón Práctica*, 20.
[233] Kant, I., (*KpV*, Ak. V, 20; P 37) *Crítica de la Razón Práctica*, 20.
[234] Kant, I., (*KpV*, Ak. V, 20; P 37) *Crítica de la Razón Práctica*, 20.
[235] Kant, I., (*KpV*, Ak. V, 20; P 37) *Crítica de la Razón Práctica*, 20-21.

sólo a la voluntad, sin considerar lo que se consigue mediante su causalidad, de la cual se puede hacer abstracción (porque pertenece al mundo de los sentidos) para obtener puras estas leyes"[236]. Aquí vemos que la voluntad puede moverse en una esfera distinta a la causalidad. La causalidad de lo sensible impone condiciones a la voluntad, pero la voluntad no está totalmente inmersa en la causalidad y, es más, cuenta con un espacio en el que (la voluntad) es independiente de la causalidad.

En el análisis de la voluntad, Kant introduce nuevas nociones. "Todos los principios prácticos que presuponen un *objeto* (materia) de la facultad de desear como fundamento determinante de la voluntad son empíricos y no pueden proporcionar leyes prácticas"[237]. En este caso se trata de la materia que Kant pone en relación con la facultad de desear. "Por materia de la facultad de desear entiendo un objeto cuya realidad se desea"[238]. La materia es el objeto sensible de un acto volitivo que Kant llama, entonces, deseo. "Cuando el deseo de este objeto precede a la regla práctica y es la condición por la cual hacemos de ella un principio, entonces yo digo (en primer lugar) que este principio siempre es empírico, porque entonces el fundamento determinante del arbitrio es la representación de un objeto y la relación de ésta con el sujeto mediante la cual se determina la facultad de desear para la realización del objeto"[239]. Kant va perfilando más lo sensible, y añade que cuando introducimos el deseo en el plano de las leyes, éstas se convierten en empíricas. También podía haber dicho que la ley empírica es *a posteriori*, donde hubiera sido más manifiesto un paralelismo con los juicios *a priori* y *a posteriori* del entendimiento. En cualquier caso, me parece que Kant se mueve con los mismos presupuestos de la *Crítica de la razón pura*. "Ahora bien, una relación tal con el sujeto significa el placer en la realidad de un objeto. Así pues, este *placer* debería ser presupuesto como condición de la posibilidad de la determinación del arbitrio"[240]. Junto al deseo, viene conectado el placer, que Kant interpreta como 'condición de posibilidad' del ejercicio de la voluntad. El peso que Kant da al placer es grande, ya que lo coloca en el mismo fundamento del obrar volitivo. Kant, después de estos prolegómenos, hace una afirmación en forma de teorema[241]: "Todos los principios prácticos materiales son, como tales, de una misma clase y pertenecen al principio universal del amor propio, o sea, de la propia felicidad"[242]. Los principios prácticos materiales son los que se desarrollan a nivel sensible, que

[236] Kant, I., (*KpV*, Ak. V, 21; P 38) *Crítica de la Razón Práctica*, 21.
[237] Kant, I., (*KpV*, Ak. V, 21; P 38) *Crítica de la Razón Práctica*, 21.
[238] Kant, I., (*KpV*, Ak. V, 21; P 38-39) *Crítica de la Razón Práctica*, 22.
[239] Kant, I., (*KpV*, Ak. V, 21; P 39) *Crítica de la Razón Práctica*, 22.
[240] Kant, I., (*KpV*, Ak. V, 21; P 39) *Crítica de la Razón Práctica*, 22.
[241] Kant expone su teoría de la voluntad en forma matemática, como Espinosa su *Ética*, a base de teoremas, corolarios y observaciones.
[242] Kant, I., (*KpV*, Ak. V, 22; P 40) *Crítica de la Razón Práctica*, 22.

conectan con el deseo al que acompaña el placer. Este placer sería, para Kant, la base del amor propio y de la felicidad. Kant, por tanto, entiende las reglas prácticas materiales como una búsqueda de la propia felicidad. "Pero en un ser racional la conciencia del agrado de la vida, que acompaña permanentemente toda su existencia, es la *felicidad*, y el principio de hacer de la felicidad el fundamento determinante del arbitrio es el principio del amor propio"[243]. Me entra la duda de si Kant entiende la felicidad como el egoísmo de buscar lo que nos agrada; de todos modos, estas distinciones le permiten establecer un importante corolario: "Todas las reglas prácticas *materiales* ponen el fundamento determinante de la voluntad en la *facultad inferior de desear*, y si no existieran en absoluto leyes *puramente formales* que determinaran suficientemente a la voluntad, tampoco podría admitirse una *facultad de desear superior*"[244]. Kant reconoce (hipotéticamente) dos facultades de desear, la superior (formal) y la inferior (material). Esta clasificación, tal como es expuesta, se parece mucho a la propuesta de la filosofía clásica medieval que distingue la voluntad (superior) y los apetitos sensibles (inferior). No obstante el largo preámbulo que Kant ha tomado hasta llegar a esta clasificación, es un indicio de que puede haber una fuerte divergencia entre ambos planteamientos. "Es de extrañarse que hombres, por lo demás perspicaces, puedan creer encontrar una diferencia entre la *facultad de desear inferior* y la *superior* según las *representaciones* que están ligadas al sentimiento de placer tengan su origen en los *sentidos* o en el *entendimiento*"[245]. Este texto es curioso porque hay un cierto giro en la propuesta de Kant. Ya me llama la atención que tanto la facultad inferior como la superior, son ambas, facultades de desear. Sin embargo, Kant no admite que la distinción de las facultades esté en el origen de las representaciones cuando parece lo más sensato.

> "Por muy diversas que sean las representaciones de los objetos, sean representaciones del entendimiento y hasta de la razón, en contraposición con las representaciones de los sentidos: el sentimiento de placer, único sentimiento por el cual las representaciones constituyen propiamente el fundamento determinante de la voluntad (el agrado o deleite que uno espera y que impulsa la actividad de producción del objeto), es de la misma clase no sólo porque no puede ser conocido más que empíricamente, sino también porque afecta una misma fuerza de la vida que se manifiesta en la facultad de desear y, en esta relación, no puede ser distinto, más que en el grado en que afecta, de cualquier otro fundamento determinante"[246].

[243] Kant, I., (*KpV*, Ak. V, 22; P 40) *Crítica de la Razón Práctica*, 23.
[244] Kant, I., (*KpV*, Ak. V, 22; P 41) *Crítica de la Razón Práctica*, 23.
[245] Kant, I., (*KpV*, Ak. V, 22-23; P 41) *Crítica de la Razón Práctica*, 23.
[246] Kant, I., (*KpV*, Ak. V, 23; P 42) *Crítica de la Razón Práctica*, 24.

Kant afirma que cuando la voluntad se mueve por el placer entonces es indiferente el origen de dicho placer. Vemos consumado el giro que denunciaba antes. Kant ha estado razonando en toda esta presentación de la voluntad, hasta la cita anterior, con una distinción que se basaba en lo sensible y en lo racional pero, de repente, ha dejado de lado este criterio para cambiarlo por el criterio de placer o no placer. Ahora, lo importante ya no es, si el objeto es material o no, solo si va acompañado de placer, aunque sea sensible o racional. Kant alude a que siempre que hay placer, independientemente de su origen, hay una diferencia de magnitud, y al no tener entre ellas más que una diferencia de grado, tienen que tener ambas la misma naturaleza.

> "El principio de la propia felicidad, por mucho uso que se hiciera en él del entendimiento y de la razón, no contendría en sí ningún otro fundamento determinante de la voluntad que aquellos que son adecuados a la facultad *inferior* de desear y, entonces, o no existe facultad superior de desear, o la *razón pura* tiene que ser por sí sola práctica, es decir, debe poder determinar la voluntad tan sólo mediante la forma de la regla práctica, sin presuponer ningún sentimiento y, por lo tanto, sin las representaciones de lo agradable o de lo desagradable como materia de la facultad de desear, materia que es siempre una condición empírica de los principios"[247].

Ahora Kant enseña sus verdaderas cartas. La facultad superior de desear solo existe si está libre de todo deseo, y esto es posible solo si la voluntad se autorregula sin mezcla de nada inferior. Esta autorregulación es la conversión de la razón pura en práctica, sin mediación de nada externo.

> "Sólo entonces la razón, en cuanto determina por sí sola la voluntad (y no está al servicio de las inclinaciones), es una verdadera facultad *superior* de desear, a la cual está subordinada la facultad patológicamente determinable; y la razón difiere realmente o, más aún, *específicamente*, de esta última, de modo que incluso la más mínima adición de los impulsos de ésta daña su fuero y preeminencia, del mismo modo que el más mínimo elemento empírico, como condición en una demostración matemática, disminuye y anula su valor y rigor. La razón determina en una ley práctica la voluntad inmediatamente y no mediante la intervención de un sentimiento de placer o displacer, ni siquiera mediante un placer en esta ley y sólo el hecho de que como razón pura pueda ser práctica le permite ser *legisladora*"[248].

Kant caracteriza la parte superior de la razón práctica como aquella que tiene la capacidad de determinarse a sí misma. Este es el rasgo de su superioridad porque mezclarse con algún otro tipo de motivación la perjudica. Al final del texto, Kant reconoce que la clave de la distinción de facultades es el placer, y no el contenido

[247] Kant, I., (*KpV*, Ak. V, 24; P 44-45) *Crítica de la Razón Práctica*, 26.
[248] Kant, I., (*KpV*, Ak. V, 24-25; P 45) *Crítica de la Razón Práctica*, 26-27.

empírico, ya que el placer debe estar totalmente ausente en la ley. Se empieza a ver con más claridad la diferencia con el planteamiento filosófico clásico medieval[249]. Kant parecía distinguir la facultad de desear por su relación a lo sensible, o a lo inteligible pero realmente, después del giro, toma como criterio de distinción su relación con el placer. La facultad superior es la que se toma a sí misma como criterio, sin descender a niveles inferiores que la corrompen; es el carácter legislador que tiene, en este caso, la razón pura, cuando se convierte en práctica. En la filosofía clásica, sin embargo, la voluntad no se autolegisla. La voluntad es afectada por el bien, el cual lo siente como atracción. En términos generales, la voluntad clásica se mueve desde el principio en el plano de superioridad, y la atracción no es considerada de forma negativa (como placer), sino como el motor propio de la voluntad. La distinción clásica de voluntad y de apetitos sensibles se basa en el criterio de lo físico-sensible y de lo mental. Los apetitos sensibles se corresponden con el cuerpo mientras que, la parte superior, la voluntad, se corresponde con el intelecto. La filosofía clásica admite que el placer acompañe a los actos volitivos superiores e inferiores; sin embargo, Kant propone que los actos superiores de la voluntad sean ajenos al sentimiento. Ciertamente, en Kant, el acto superior de la voluntad es muy peculiar: en dicho acto, la voluntad se legisla a sí misma, es decir, ella misma se pone su objeto. Observo una diferencia neta entre la voluntad de Kant, que debe andar en la superioridad de su condición, con respecto a la filosofía clásica, en la que no tiene la más mínima objeción para que lo sensible llegue a convertirse en el objeto propio de la voluntad. La filosofía clásica ha propuesto el intelecto agente que es capaz de elevar lo sensible a un plano superior. Kant, sin embargo, da un sesgo peyorativo a lo sensible, ya desde el inicio de la *Crítica de la razón pura*, algo que tiene todavía más repercusión en su planteamiento de la razón práctica. Por mi parte, no acabo de ver cuál es el motivo que mueve a Kant a valorar patológicamente el placer.

Kant va dando sus pasos respecto al desarrollo de su concepción de la voluntad. Ahora continúa por el lado de la facultad superior. "Si se quiere que un ser racional piense sus máximas como *leyes prácticas universales* sólo puede pensarlas como principios tales que contengan el fundamento determinante de la voluntad, no según la materia, sino sólo según la forma"[250]. Aquí Kant, junto a la materia, considera también lo formal en las leyes prácticas. "La materia de un principio práctico es el objeto de la voluntad. Ese objeto es el fundamento determinante de esta última o no lo es. Si es el fundamento determinante, la regla de la voluntad estaría sujeta a una condición empírica (la relación de la representación determinante con el sentimiento de placer y

[249] Planteamiento más parecido al que yo sostengo, y que ha sido mostrado a lo largo de esta investigación.
[250] Kant, I., (*KpV*, Ak. V, 27; P 48) *Crítica de la Razón Práctica*, 29-30.

displacer) y, por lo tanto, no sería una ley práctica"[251]. Kant vuelve a decir que la materia es lo empírico que conecta con el placer. Yo, sin embargo, según lo que he dicho antes, veo que en Kant lo determinante no es que el objeto sea empírico, sino que esté acompañado por el placer. El placer es la determinación más propia de la materia. Pero ahora el punto de interés, más que la materia, es la forma. "Ahora bien, si de una ley se abstrae toda materia, es decir, todo objeto de la voluntad (como fundamento determinante), no queda de esa ley más que la mera *forma* de una legislación universal"[252]. La forma viene definida como una parte del contenido del objeto de la voluntad, concretamente, lo que queda al quitar toda materia o contenido empírico. Con esta definición es muy difícil hacerse una idea de lo que pueda significar esta forma de la voluntad. La definición es negativa y queda por concretar lo que sea la parte positiva. Kant se plantea el problema de encontrar esta forma: "Presuponiendo que la mera forma legislativa de la máxima sea el fundamento determinante suficiente de una voluntad: encontrar la cualidad de esa voluntad que es determinable sólo por esta forma"[253]. La forma, como negación, ha sido una delimitación del campo donde hay que encontrar la verdadera determinación de la forma. Kant, por lo que hemos dicho, tampoco ve que esta forma pueda estar en el plano de la causalidad. De ello concluye: "Pero una independencia tal se llama *libertad* en el sentido más estricto, es decir, trascendental. Así pues, una voluntad a la cual puede servir de ley únicamente la mera forma legislativa de la máxima, es una voluntad libre"[254].

Por tanto, el primer rasgo positivo de la forma es la libertad, que se obtiene del plano propio de la voluntad y que está fuera de la causalidad sensible. Con este rasgo Kant se pone un segundo problema: "Presuponiendo que una voluntad es libre: encontrar la única ley apropiada para determinarla necesariamente"[255]. Ahora la cuestión se centra en encontrar la ley compatible con la libertad. Esta compatibilidad parece de entrada imposible ya que la ley obliga necesariamente. "(...) entonces una voluntad libre, independientemente de la *materia* de la ley, debe, sin embargo, encontrar un fundamento determinante en la ley, pero fuera de la materia, en la ley no hay nada más que la forma legislativa"[256]. Kant propone, como solución, que dicha ley (necesaria) esté libre de la materia. Me parece que la propuesta de Kant bordea la circularidad. Si quitamos toda materia, lo único que puede quedar es la forma legislativa. Pero la forma es lo que estamos tratando de caracterizar, y el adjetivo 'legislativo' era la condición que nos ha planteado el problema que acabamos de poner en la cita

[251] Kant, I., (*KpV*, Ak. V, 27; P 48) *Crítica de la Razón Práctica*, 30.
[252] Kant, I., (*KpV*, Ak. V, 27; P 48-49) *Crítica de la Razón Práctica*, 30.
[253] Kant, I., (*KpV*, Ak. V, 28; P 51) *Crítica de la Razón Práctica*, 32.
[254] Kant, I., (*KpV*, Ak. V, 29; P 51-52) *Crítica de la Razón Práctica*, 32.
[255] Kant, I., (*KpV*, Ak. V, 29; P 52) *Crítica de la Razón Práctica*, 32.
[256] Kant, I., (*KpV*, Ak. V, 29; P 52) *Crítica de la Razón Práctica*, 33.

anterior. Por tanto, por el momento no hemos adelantado nada. Sin embargo, Kant es concluyente: "Por consiguiente, la forma legislativa, en cuanto está contenida en la máxima, es lo único que puede constituir un fundamento determinante de la voluntad"[257]. Para mí, este último paso ha sido dado en falso, pero es la propuesta de Kant: "La libertad y la ley práctica incondicionada remiten entonces recíprocamente una a la otra"[258]. Esta reciprocidad de libertad y ley práctica es, desde nuestro punto de vista, más programática que demostrada, fruto de sus intereses, más que de la reflexión. En esta reciprocidad, Kant se pregunta qué es lo primero, la libertad o la ley. "Con la libertad no puede empezar, pues no podemos ni tener conciencia inmediatamente de ella porque su primer concepto es negativo, ni deducirla de la experiencia porque ésta solamente nos da a conocer la ley de los fenómenos y, por lo tanto, el mecanismo de la naturaleza, el cual es exactamente opuesto a la libertad"[259]. La libertad no puede ser lo primero porque nuestro conocimiento de ella es negativo, y no podemos tener conciencia de ella en un primer instante. "Por consiguiente la *ley moral*, de la cual tenemos conciencia inmediatamente (tan luego que formulamos máximas de la voluntad), es la que se nos presenta *en primer lugar*, y puesto que la razón presenta dicha ley como un fundamento determinante sobre el cual las condiciones sensibles no pueden prevalecer sino que es totalmente independiente de éstas, conduce precisamente al concepto de libertad"[260]. Vemos que la ley práctica tiene la prioridad y que ahora se ha convertido en la ley moral. Por lo tanto, ley moral y libertad son recíprocas, pero la ley moral aparece previamente a la libertad. Desde todos estos elementos Kant establece la ley fundamental de la razón pura práctica: "Actúa de modo que la máxima de tu voluntad pueda, al mismo tiempo, valer siempre como principio de una legislación universal"[261]. Esta expresión de la ley moral tiene el aspecto de ser la forma de la voluntad que puede acoger cualquier contenido concreto. Kant da algunas propiedades de esta ley fundamental: "La regla práctica es, por lo tanto, incondicionada, y por ello se representa como una proposición práctica categórica *a priori*, mediante la cual la voluntad absoluta e inmediatamente (por la regla práctica misma que aquí es, pues, una ley) queda determinada objetivamente; porque la *razón* pura *práctica en sí misma* aquí es inmediatamente legisladora"[262]. Estas propiedades no aportan nada nuevo porque no dejan de ser los elementos que Kant ha ido introduciendo en todo el análisis de la voluntad. Sin embargo, encuentro un rasgo que no había apreciado anteriormente. "La conciencia de esta ley fundamental se puede llamar un hecho [*Faktum*]

[257] Kant, I., (*KpV*, Ak. V, 29; P 52) *Crítica de la Razón Práctica*, 33.
[258] Kant, I., (*KpV*, Ak. V, 29; P 52) *Crítica de la Razón Práctica*, 33.
[259] Kant, I., (*KpV*, Ak. V, 29; P 53) *Crítica de la Razón Práctica*, 33.
[260] Kant, I., (*KpV*, Ak. V, 29-30; P 53) *Crítica de la Razón Práctica*, 33.
[261] Kant, I., (*KpV*, Ak. V, 30; P 54) *Crítica de la Razón Práctica*, 35.
[262] Kant, I., (*KpV*, Ak. V, 31; P 55) *Crítica de la Razón Práctica*, 35.

de la razón porque no se le puede deducir de datos precedentes de la razón, *e.g.*, de la conciencia de la libertad (porque no se nos da esta conciencia anteriormente), sino porque ella se nos impone por sí misma como proposición sintética *a priori* la cual no está fundada en ninguna intuición, ni pura ni empírica, mientras que sería analítica si se presupusiera la libertad de la voluntad, pero para ella, como concepto positivo, se requeriría una intuición intelectual, (...)"[263]. Kant propone la ley fundamental de la razón pura práctica como un hecho. Esto es razonable porque la ley fundamental, siendo tan primera y previa a la libertad, se nos debe imponer desde ella misma, pero llama la atención que en este momento Kant declare que este hecho es una intuición sintética *a priori*, cuando no había hecho la menor referencia al conocimiento de esta ley en todo lo que llevamos de análisis y, además, lo dice como una afirmación categórica. Cuesta entender cómo el presupuesto de la libertad hubiera convertido dicha proposición en analítica, cuando tendía a pensar que la síntesis debiera contener la ley y la libertad. En cualquier caso, no veo que Kant nos diga cuáles son los elementos de esa síntesis.

Kant concluye con el siguiente corolario: "La razón pura es por sí sola práctica y da (al hombre) una ley universal que llamamos *ley moral*"[264]. La 'razón pura es por sí sola práctica', aunque Kant ya lo haya dicho anteriormente, es una tesis difícil de aceptar. ¿Cómo se debe entender esta afirmación? ¿Quiere decir que cuando conocemos, por el mero hecho de conocer, ya queremos? Pero, para Kant, la parte práctica de la razón es darse una ley. ¿Es lo mismo conocer (razón pura) y darse una ley (razón práctica)? No lo creo. Es indudable, por todo lo que hemos visto, que la razón práctica está en estrecha continuidad con la razón pura, pero al mismo tiempo ambas facultades son distintas, con operaciones diferentes. En este punto, veo un defecto similar al de la filosofía clásica, en la que el paso del objeto conocido al objeto querido es inmediato. En la filosofía clásica, he resuelto este problema por medio de la voluntad agente que opera en un plano superior al de la voluntad, precisamente, el del intelecto agente. En el caso de Kant, es obvio que no es posible una solución de este tipo, y lo único que puede hacer es admitir la igualdad de ambas razones (potencias) mientras reconoce su diferencia.

La ley moral es algo que está presente en todos los seres que están dotados de inteligencia, "(...) lo proclama la razón al mismo tiempo como una ley para todos los seres racionales en cuanto tienen una voluntad, es decir, una facultad de determinar su causalidad por la representación de reglas y por consecuencia, en cuanto son capaces de actuar según principios fundamentales, (...)"[265]. Kant incluye dentro de los seres

[263] Kant, I., (*KpV*, Ak. V, 31; P 55-56) *Crítica de la Razón Práctica*, 36.
[264] Kant, I., (*KpV*, Ak. V, 31; P 56) *Crítica de la Razón Práctica*, 36.
[265] Kant, I., (*KpV*, Ak. V, 32; P 57) *Crítica de la Razón Práctica*, 37.

sujetos a la ley moral al mismo Dios. "Así, no se limita sólo a los hombres, sino que se extiende a todos los seres finitos que tengan razón y voluntad, comprendiendo incluso al ser infinito como inteligencia suprema"[266]. Sin embargo, en los hombres hay un rasgo importante que tiene origen en su finitud. "Pero en el hombre la ley tiene la forma de un imperativo, pues si bien se puede presuponer en él, como ser racional, voluntad *pura*, en cuanto ser sujeto a necesidades y a causas determinantes sensibles no se puede suponer una voluntad *santa*, es decir, una voluntad incapaz de máximas contrarias a la ley moral"[267]. El hombre puede actuar en contra de la ley moral, puesto que puede obrar según unos fines sensibles que son, siempre, contrarios a la ley moral. Este obrar de acuerdo a lo sensible es una traición a lo más sagrado de la voluntad que es su capacidad de legislarse a sí misma. De aquí nace el imperativo que empuja a la voluntad a actuar según su naturaleza. Si vemos los rasgos con los que Kant define la ley moral: "Para este ser la ley moral es, pues, un *imperativo* que ordena categóricamente, porque la ley es incondicionada; la relación de una voluntad tal con esta ley es de *dependencia*, bajo el nombre de obligación que significa una *coacción*, si bien impuesta por la mera razón y su ley objetiva, a una acción llamada *deber*, (...)"[268]. Es bastante claro que la ley moral obliga fuertemente (imperativo, dependencia, coacción, deber), aunque tenga la extraña característica de que esa obligación nace de la propia razón. Si tienes una razón débil entonces la obligación es menos fuerte. La fortaleza de la ley es proporcional a la razón, pero ¿a qué cualidad de la razón? Lo propio de la razón no es tanto la fuerza como conocer la verdad. Podemos decir que la ética kantiana es muy intelectualista, puesto que la razón no solo nutre la forma (la ley universal) sino que también le proporciona su fuerza (la obligación de la ley).

Kant, con todo este desarrollo teórico de la voluntad, ha conseguido algo que me parece incontestable desde su punto de vista. "La *autonomía* de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes que les corresponden; por el contrario, toda *heteronomía* del arbitrio no sólo no funda obligación alguna, sino que es contraria a este principio y a la moralidad de la voluntad"[269]. Ciertamente, la voluntad debe ser autónoma porque lo sensible estropea su obrar, pero aquí también quiero decir que no se trata solo de la autonomía de la voluntad, sino de la del hombre. Desde el momento en el que Kant rechaza la posibilidad del conocimiento de la realidad, el hombre debe contener (y explicar) todo lo que está presente en su vida. En cuanto al pensamiento, Kant distingue el conocimiento empírico de la realidad, que es no científico y limitado a lo conocido porque no permite hacer deducciones respecto al futuro, del conocimiento de la razón pura en el que se basa la ciencia. Esta

[266] Kant, I., (*KpV*, Ak. V, 32; P 57) *Crítica de la Razón Práctica*, 37.
[267] Kant, I., (*KpV*, Ak. V, 32; P 57) *Crítica de la Razón Práctica*, 37.
[268] Kant, I., (*KpV*, Ak. V, 32; P 57) *Crítica de la Razón Práctica*, 37.
[269] Kant, I., (*KpV*, Ak. V, 33; P 58) *Crítica de la Razón Práctica*, 38.

estructura es llevada al plano de la voluntad donde tenemos una parte pura, la razón pura práctica, que se provee a sí misma, y otra parte inferior, la sensible que hace descender a la voluntad de su nivel superior. En la esfera teórica, lo que está en juego es la verdad; en la esfera práctica, la santidad. En Kant, la autonomía del hombre reside, fundamentalmente, en la parte pura de la razón y de la voluntad. Kant no puede prescindir de lo sensible porque, ciertamente, es un hecho indiscutible, pero en lo teórico es reducido a lo meramente dado y, en lo práctico, a lo que hay que evitar. "El único principio de la moralidad consiste en la independencia de toda materia de la ley (es decir, de un objeto deseado) y, al mismo tiempo, en la determinación del arbitrio mediante la mera forma legislativa universal de la cual una máxima debe ser capaz. Aquella *independencia* es la libertad en sentido *negativo*; en cambio, esta *legislación propia* de la razón pura y, como tal, práctica, es la libertad en sentido *positivo*"[270]. La autonomía de la voluntad se basa en la equiparación de la ley y de la libertad. Ahora, finalmente, Kant logra dar una definición positiva de la libertad: la legislación propia de la razón pura. Realmente Kant no dice nada que no haya dicho antes y, para mí, deja sin resolver el problema de equiparar la ley con la libertad, salvo que la razón se la da a sí misma. La libertad es dar, y eso es lo que hace, precisamente, la razón pura. No podemos entender la libertad más que como la razón, en cuanto que se da a sí misma la ley, pero entonces, ¿no es libertad, cuando obramos según criterios sensibles (las máximas)? Tal vez sea un sentido secundario (y peyorativo) de la libertad. "Así pues, si la materia del querer, la cual no puede ser otra que el objeto de un deseo enlazado con la ley, entra en la ley práctica como *condición de posibilidad de ésta*, ello se convertirá en la heteronomía del arbitrio, es decir, la dependencia de la ley de la naturaleza de seguir algún impulso o inclinación y entonces la voluntad no se da a sí misma la ley, sino solamente el precepto de la observancia racional de leyes patológicas; (...)"[271]. Cuando seguimos las leyes de la naturaleza sensible, nuestro arbitrio viene dado desde estas leyes. Realmente, podemos decir según Kant que al seguir a la naturaleza sensible, renunciamos a lo más propio de nuestra voluntad y, por ello, no se da la libertad. Tal vez se podría hablar de libertad psicológica (libertad de elección), pero no de la verdadera libertad que es dirigir el obrar desde la autonomía de la propia razón.

Con todo esto, que Kant hable de la prioridad de la ley moral no significa que en nuestro actuar no se tenga en cuenta un contenido sensible. "Ahora bien, ciertamente es innegable que todo querer también debe tener un objeto, y por lo tanto una materia; pero no por eso ésta es el fundamento determinante y la condición de la máxima, porque si lo fuese no se podría exhibir en la forma universalmente legisladora, (...)"[272].

[270] Kant, I., (*KpV*, Ak. V, 33; P 58-59) *Crítica de la Razón Práctica*, 38-39.
[271] Kant, I., (*KpV*, Ak. V, 33; P 59) *Crítica de la Razón Práctica*, 39.
[272] Kant, I., (*KpV*, Ak. V, 34; P 60) *Crítica de la Razón Práctica*, 40.

Kant, ahora, deja un poco de tierra donde pueda pisar nuestra voluntad. "Así pues, la mera forma de una ley, que limita la materia, debe ser al mismo tiempo un fundamento para agregar esa materia a la voluntad, pero no para presuponerla"[273]. Volvemos a la dualidad de la materia-forma, donde lo material es lo sensible y lo formal es la ley. Dado que, de manera habitual, en nuestro obrar hay una mezcla, Kant afirma la pureza de la ley moral cuando se mantiene la prioridad de la ley frente a lo sensible. Por ejemplo, si yo doy una limosna a un pobre, hay un claro contenido sensible. Si hago esta acción como tal, estoy actuando según criterios empíricos (este pobre y esta limosna) ajenos a la razón pura práctica. Pero si yo me autolegislo según una ley universal de ayudar al necesitado, entonces, la acción de dar limosna a un pobre es buena, si se trata de una particularización de esta ley universal. Para Kant, si se pone el énfasis en dar la limosna al pobre, estás traicionando tu propia autonomía, pero si tu objetivo fundamental es la ayuda al necesitado entonces la limosna para el pobre es la materia concreta de esa ley formal, y estás obrando en santidad.

Una importante consecuencia de esta ética es respecto a la felicidad. "Se tiene exactamente lo contrario del principio de la moralidad cuando se toma como fundamento determinante de la voluntad el principio de la *propia felicidad*, en el cual debe incluirse de manera general, como he señalado más arriba, todo lo que sitúa al fundamento determinante de la voluntad que ha de servir como ley, (...)"[274]. Hacer depender la moralidad de la propia felicidad es destruirla porque es hacer depender la voluntad de algo externo. Esto es indudablemente duro. Kant contrapone la felicidad a la moralidad; la santidad del obrar es incompatible con la búsqueda de la propia felicidad. En este punto, la ética kantiana parece un tanto inhumana pero Kant es muy firme en este aspecto. "El principio de la felicidad puede, ciertamente, proporcionar máximas, pero jamás tales que puedan servir de leyes a la voluntad, incluso si se tomase como objeto la felicidad *universal*. Porque, dado que el conocimiento de ésta se funda sobre puros datos de experiencia, ya que todo juicio sobre ella depende bastante de la opinión de cada uno, la cual, además, es en sí muy variable, este principio puede dar reglas *generales* pero no *universales*, es decir, reglas tales que en promedio se verifican en la mayor parte de los casos mas no reglas que deben valer siempre y necesariamente; así pues, no se puede fundar sobre ese principio ninguna *ley* práctica"[275]. La felicidad no sirve de criterio para una ley moral, ni siquiera en el caso en el que se buscara una felicidad universal. Para Kant, felicidad es sinónimo de amor propio, y este amor no se da nunca en el plano de la razón pura práctica; no cabe hablar de felicidad universal porque la felicidad es siempre individual y, entre individuos, puede haber oposiciones irreconciliables. Poniendo un ejemplo similar al que dimos más

[273] Kant, I., (*KpV*, Ak. V, 34; P 61) *Crítica de la Razón Práctica*, 40.
[274] Kant, I., (*KpV*, Ak. V, 35; P 61) *Crítica de la Razón Práctica*, 41.
[275] Kant, I., (*KpV*, Ak. V, 36; P 63) *Crítica de la Razón Práctica*, 42-43.

arriba. Yo puedo tener una ley universal de querer la felicidad de todos; esto sería una ley moral. Por otra parte, yo puedo querer la felicidad de alguien en particular; esto sería la materia del objeto práctico. Parece que estamos en el mismo caso que propusimos anteriormente, pero aquí Kant rechaza este acto como bueno porque la felicidad de un individuo es, en muchos casos, a costa de la felicidad de otro. Por ejemplo, la felicidad que yo quiera para ese individuo puede ser la victoria en un partido que, en este caso, irá contra la felicidad de su oponente y, ya no se daría la universalidad de la ley que nos propusimos (querer la felicidad de todos). Kant es pesimista con respecto a la felicidad porque ve que es una fuente de conflictos. Por mi parte, acepto que pueda haber esos conflictos, pero prefiero reconsiderar lo que es la felicidad a equipararlo directamente con el egoísmo.

Hay otro elemento que Kant incluye en su análisis de la voluntad. "Por un concepto de la razón práctica entiendo la representación de un objeto como de un efecto posible mediante la libertad. Ser objeto de conocimiento práctico significa, por lo tanto, solamente la relación de la voluntad con la acción, (...)"[276]. Respecto al objeto, Kant hace una importante distinción, a la cual estamos más habituados, pero que no había visto hasta ahora. "Los únicos objetos de una razón práctica son, por lo tanto, aquéllos del *bien* y del *mal*. Pues por el primero se entiende un objeto necesario de la facultad de desear, por el segundo un objeto necesario de la facultad de aborrecer, pero los dos según un principio de la razón"[277]. El bien y el mal son las categorías básicas de cualquier ética. Kant las presenta ahora por primera vez. Tal vez, estas categorías puedan ser entendidas como el fundamento de la ética:

> "Si se quiere que el concepto de bien no sea derivado de una ley práctica precedente sino que más bien sirva de fundamento a ésta, sólo puede ser el concepto de algo cuya existencia promete placer y determina así para su producción la causalidad del sujeto, es decir, la facultad de desear. Ahora bien, ya que es imposible darse cuenta *a priori* de qué representación será acompañada de placer y cuál de *displacer*, sólo la experiencia establecería lo que es inmediatamente bueno o malo"[278].

Para Kant, la clave importante sobre el bien y el mal es su posicionamiento respecto de la ley moral. Si el bien y el mal fundamentan la moral, entonces dichos conceptos están relacionados con el placer y el displacer, y la ética resultante sería hedonista (dependiente de la experiencia). De hecho, Kant ve dos opciones éticas respecto el bien y el mal:

[276] Kant, I., (*KpV*, Ak. V, 57; P 100) *Crítica de la Razón Práctica*, 68.
[277] Kant, I., (*KpV*, Ak. V, 58; P 101) *Crítica de la Razón Práctica*, 68.
[278] Kant, I., (*KpV*, Ak. V, 58; P 101-102) *Crítica de la Razón Práctica*, 69.

"(...) o un principio racional ya es pensado en sí como el fundamento determinante de la voluntad, sin referencia a los objetos posibles de la facultad de desear (es decir, sólo mediante la forma de ley de la máxima) y entonces ese principio es una ley práctica *a priori* y la razón pura es supuesta como práctica en sí; entonces la ley determina *inmediatamente* a la voluntad y la acción conforme a esta ley es *buena (gut) en sí misma*, y una voluntad cuya máxima es en todo momento conforme a esta ley, es *buena (gut) absolutamente bajo todo respecto y es la condición suprema de todo bien*, (...)"[279].

Esta es la postura de Kant, donde el bien y el mal vienen dados por su relación con la ley moral. Un acto es bueno si está de acuerdo a una ley universal y malo si deriva de una máxima individual. La segunda opción:

"(...) o, por el contrario, a la máxima de la voluntad antecede un fundamento determinante de la facultad de desear, el cual supone un objeto de placer o displacer y, por lo tanto, algo que *regocija* o *duele*, y la máxima de la razón de buscar uno y evitar el otro determina las acciones en cuanto ellas son buenas en relación con nuestra inclinación, por lo tanto, sólo mediatamente (respecto a otro fin y como medio para él); y entonces estas máximas jamás pueden llamarse leyes, pero sí preceptos prácticos racionales. El fin mismo, el deleite que buscamos, es en el último caso, no un bien (*Gutes*) sino un bienestar (*Wohl*), no un concepto de la razón sino un concepto empírico de un objeto de la sensación; (...)"[280].

Esta segunda postura ética es hedonista y lo principal es la caracterización del bien de acuerdo a alguna utilidad, y del mal como una causa de malestar.

La teoría kantiana de la voluntad es más amplia, pero con los elementos que he presentado, es suficiente para advertir el papel de la generalización en su planteamiento y, además, una fuerte divergencia con respecto a mi propuesta sobre la voluntad. Que la generalización está presente en el planteamiento voluntario de Kant me parece muy claro, tanto por el afán de universalidad en la ley, es decir, que la ley debe ser válida para todos sin excepción, como por que la voluntad se defina directamente por medio de una ley (moral). No olvidemos que los actos voluntarios son libres, pero esa libertad consiste en darse la razón a sí misma la ley que está obligada a cumplir. En mi teoría de la voluntad, no comienzo directamente por la libertad sino por el bien. El bien es la elevación de un objeto inteligible, en el que la intencionalidad de inteligibilidad se transforma en intencionalidad de atracción. La voluntad se constituye en relación a su objeto que es, en este caso, el bien. Resalto que en la constitución de la voluntad no aparece el mal como Kant plantea en la ética hedonista. De hecho, esta constitución de la voluntad ni siquiera es en sí una ética, sino exclusivamente la voluntad como facultad. Kant, al identificar la razón pura práctica con la ley moral, hace

[279] Kant, I., (*KpV*, Ak. V, 62; P 109) *Crítica de la Razón Práctica*, 73.
[280] Kant, I., (*KpV*, Ak. V, 62; P 109-110) *Crítica de la Razón Práctica*, 73-74.

que la voluntad sea directamente una ética. Es indudable que la noción de voluntad que uno tenga va a repercutir directamente en su ética, pero insisto que en mi caso la constitución de la voluntad es independiente de cualquier valoración moral, en contraste con Kant quien define la voluntad como ley moral.

Otro aspecto a tener en cuenta en Kant es el uso de las nociones de materia y de forma, en las que vierte el contenido empírico del acto y la ley formal de la razón pura práctica. En principio, la materia y la forma son los principios aristotélicos de la causa material y de la causa formal. La forma que conocemos con la inteligencia tiene su lugar físico en la materia que lo delimita. Esta es la solución aristotélica al problema de los universales propuesto por Platón. Kant utiliza las categorías de materia y forma, y trata de ajustarlas a la voluntad. Yo percibo en este uso una inversión de los sentidos de la materia y de la forma respecto a los que les da Aristóteles. Efectivamente, para Kant, la materia es el contenido, como la parte más material, mientras que la forma es la estructura que acoge a la materia. En Aristóteles, sin embargo, la materia es la estructura que acoge, y la forma el contenido que reside en la materia. Para mí, la comprensión de la voluntad de acuerdo a las categorías de materia y forma es desacertada, sobre todo, en cuanto que estas categorías (materia y forma) son válidas para la descripción de lo físico. Realmente no puedo entender el sentido que Kant les da en su planteamiento, salvo que se entienda por medio de la generalización e identifiquemos la materia con los casos particulares (contenido sensible) y la forma con el unificador (ley moral). De ser así, para mí, esta estructuración de la voluntad, desde la generalización, no tiene valor como explicación teórica de la voluntad.

Otro asunto acerca de la voluntad es la cuestión del imperativo. Para mí, el imperativo kantiano es la sustitución de la atracción intencional que propongo en la voluntad. Ya vimos que Kant elimina la intencionalidad desde el principio de su *Crítica de la razón pura* cuando propuso la síntesis como acto del conocimiento. Para Kant, la intencionalidad no tiene sentido desde el momento que requiere el intelecto agente, una pieza que sería una incógnita total, y el apoyo en la sensibilidad, como un elemento clave, ya que aporta el objeto sensible que está en la base del conocimiento intencional. El planteamiento kantiano tiende a arrinconar lo sensible hasta lo indispensable. Además, Kant propone la voluntad desde la razón pura, no desde lo sensible. Para Kant, el problema es cómo compatibilizar lo sensible con el carácter inteligible primario de la voluntad. Esta inicial ausencia de la sensibilidad en la voluntad da lugar al problema del motor de la voluntad kantiana. En mi propuesta, la atracción intencional de la voluntad tira y mueve (la voluntad) a la acción. Kant define la voluntad primariamente como ley moral, pero la ley en sí no mueve en absoluto, es, sin más, un contenido racional; la ley, como tal, no puede empujar a la acción. Kant resuelve esta dificultad proponiendo el imperativo, pero ¿de dónde procede este imperativo? De la estructura de la propia voluntad, la cual, al tener una parte superior y

otra inferior, si quiere mantenerse en su altura, debe mantener el nivel superior puro respecto al inferior. De alguna manera, este peligro de impureza de la voluntad le obliga como imperativo a no descender de su altura (las leyes universales) y a no contaminarse de motivos empíricos (las máximas individuales). Ver que Kant entiende la voluntad, superior e inferior, como mandato (la voluntad impera). El imperativo tiene el inconveniente de hacer la voluntad dependiente de la capacidad de la razón para hacer leyes universales y, si la razón es débil (¿respecto a la verdad?), además influye negativamente en su imperio sobre la voluntad. Me parece excesivo que lo empírico se purifique cuando la razón se somete a una ley. En el papel del intelecto o de la voluntad agente, no hay una valoración moral de lo sensible. Se reconoce la superioridad de lo inteligible y de lo voluntario, pero rechazando que el origen sensible de dichos actos pueda suponer un defecto para ellos.

La filosofía kantiana es claramente autónoma y su planteamiento de la voluntad es una filigrana para hacer del hombre una realidad que no necesita de nada exterior. Mi propuesta se opone de forma importante al planteamiento kantiano, y podríamos definir mi filosofía como dependiente. Mi dependencia no es solamente respecto a la naturaleza física, sino también con respecto al intelecto y a la voluntad agente, que son dos elementos no incluidos en lo pensado o en lo querido y, como tales, inaceptables para Kant. Para mí, otro elemento importante con respecto a la voluntad es tener en cuenta la propia verdad como vimos en Descartes. En la ética, no se puede tener en cuenta solo el bien, sino que tiene más peso la verdad íntima del propio individuo. Sin entrar en más debate, digo que, mientras Kant propone una ética universal válida para todos sin excepción, yo propongo una ética personal que se basa en la verdad íntima de cada individuo.

2. La negación en Fichte

Fichte es un filósofo que está en clara continuidad con Kant[281] aunque su expresión sea muy diferente. Fichte comienza sobre los presupuestos básicos de Kant, pero su investigación se desarrolla en el sentido opuesto[282]. Esto se manifiesta, por ejemplo, en que Fichte hace un amplio uso de la negación, mientras Kant da razón de la generalización y hace un menor uso de la negación. En Fichte la negación se convierte en la operación nuclear de su sistema que, por otra parte, es claramente dialéctico. La

[281] Cfr. Fichte, J., *Fundamento de toda doctrina de la Ciencia (1794)*, Edición propia, Pamplona 2005, Introd. del traductor, 1, 5 y ss. En adelante, Fichte, *Doctrina de la Ciencia (1794)*.

[282] Esta inversión de Fichte, ir de los principios de la razón a lo sensible, ya está presente en el propio Kant al plantear la razón práctica partiendo de los principios especulativos. Cfr. Kant, I., (*KpV*, Ak. V, 16; P 31-32) *Crítica de la Razón Práctica*, 17.

generalización, sin embargo, tiene un papel secundario que surge como un resultado de la negación.

2.1 El comienzo

La *Doctrina de la Ciencia* de Fichte empieza de una manera abrupta con la presentación de los primeros principios de su sistema. Fichte es un pensador sistemático tal como ya lo era Kant. Kant no solo quería resolver un problema, el fundamento de la metafísica, sino hacerlo de modo que su propuesta fuera irrefutable. "Así, pues, para llevar a cabo el plan que la crítica impone, es decir, para el futuro sistema de metafísica"[283], o "Un sistema de semejantes conceptos se llamaría *filosofía transcendental*"[284]. El sistema es el ideal de la filosofía moderna: una exposición de la verdad que se sostenga enteramente por sí misma. Ya hemos visto, sin embargo, que hasta el momento no se ha logrado dicha exposición, y que hay una dificultad importante en cuál debe ser el comienzo desde donde arranque esta exposición categórica de la verdad. En Kant vimos dos clasificaciones principiales que eran la del conocimiento *a priori* y *a posteriori*, y la de los juicios analíticos y sintéticos. Probablemente podamos encontrar más principios en Kant porque estos dos no sean suficientes para explicar todo el sistema kantiano, pero estas dos clasificaciones son muy claras y están expuestas en el inicio de su *Crítica a la razón pura*. La pluralidad de clasificaciones en un sistema lo debilita porque aumenta su fragilidad, es decir, aumenta el riesgo de que se introduzcan errores justamente en el inicio. Además, un modo fácil de desarrollar un sistema es añadir una nueva clasificación cada vez que no somos capaces de explicar algo. Fichte se plantea esta dificultad, directamente, como una parte importante de su investigación filosófica: "Debemos *buscar* el principio fundamental absolutamente primero, completamente incondicionado de todo saber humano. Si este principio fundamental debe ser el primero absolutamente, no puede ser ni *demostrado*, ni *determinado*"[285]. Fichte propone encontrar un primer principio que sea absolutamente primero, sin sustentación posible, ya que no puede ser demostrado (implicaría algo previo al principio y éste ya no sería lo primero). Como idea, el primer principio parece algo fantástico y, además, aplaudo que no pueda ser demostrado. Parece que estamos más cerca de resolver el problema de la verdad si lo atacamos directamente donde duele, pero pronto avistamos una cuestión delicada: si el primer principio no puede ser demostrado, ¿de dónde lo sacamos? La tierra parece haber desaparecido debajo

[283] Kant, (*KrV*, BXXXVI) *Crítica de la Razón Pura*, 30.
[284] Kant, (*KrV*, A12; B25) *Crítica de la Razón Pura*, 58. Son innumerables las referencias de Kant a la sistematicidad de su proyecto: *Ibidem*, (*KrV*, AXIV) 10; (*KrV*, AXIX-XX) 13; (*KrV*, AXXI) 14; (*KrV*, BXXIII) 23; (*KrV*, BXXX) 27; (*KrV*, BXXXVI) 30; (*KrV*, BXXXVIII) 31; (*KrV*, BXLIII-XLIV) 34; (*KrV*, A12-15; B25-29) 57-60, por enumerar unos cuantos.
[285] Fichte, *Doctrina de la Ciencia (1794)*, 1, 1, 41.

de los pies. Entonces, ¿cómo podemos conocer cuál sea ese primer principio? Fichte toca suelo haciendo uso de la lógica general: "Las leyes <(de la lógica general)>, según las cuales se tiene que pensar absolutamente esa génesis como fundamento de todo saber humano, o –lo que es lo mismo– las reglas según las cuales se establece esa reflexión, todavía no están probadas como válidas, sino que se las supone tácitamente como conocidas e indudables. Solamente más tarde se deducirán del principio fundamental, cuyo establecimiento sólo es exacto a condición de la exactitud de estas leyes"[286]. Fichte desciende de su posición inicial, demasiado elevada sin duda, para tomar impulso y poder continuar su investigación. Pero es fácil advertir que está cometiendo una petición de principio o círculo vicioso, y que lo que propone no pasa de ser una simple triquiñuela. A esto, sin embargo, nos contesta: "Esto es un círculo, pero un círculo inevitable (ver: *Sobre el concepto de la Doctrina de la ciencia*, § 7). Y puesto que este círculo es inevitable y se admite sin controversia, es lícito, para establecer el principio fundamental supremo, apelar a todas las leyes de la lógica general"[287]. Fichte establece un vínculo trascendental entre su primer principio y la lógica general, pero lo establece por su inevitabilidad. Esto significa que la dificultad no se ha resuelto sino solo pospuesto: el primer principio debe ser probado, lo cual supone un cierto descenso de su nivel inicial: el primer principio no puede ser demostrado, pero debe ser probado. ¿Qué diferencia hay entre probar y demostrar? Esto debiera contestarlo Fichte.

Fichte no se arredra ante la dificultad y sigue: "En el camino que va a emprender la reflexión, hay que partir de un principio tal, que nos sea concedido por todo el mundo sin dificultad. Puede haber muy bien varios principios de este género. La reflexión es libre; y poco importa su punto de partida. Elijamos aquel que nos aproxime más a nuestro fin"[288]. La aportación es de peso: Fichte nos dice que podemos partir del principio que queramos ya que, necesariamente, la reflexión tiene que desembocar en el primer principio como tal. Esta idea parece prometedora: el principio es independiente del principio (de la reflexión). Sea cual sea el comienzo, acabo en el principio fundamental. Es bonito, pero exigiría probar que efectivamente es cierto con todos los posibles comienzos (nosotros ya hemos visto unos cuantos en este trabajo). ¿Es posible decir que si partimos del principio de la distinción del conocimiento *a priori* y *a posteriori*, necesariamente llegamos al primer principio de Fichte? Tal vez no. En un caso tenemos la filosofía de Kant y, en otro, la de Fichte, que no son enteramente coincidentes. Fichte, de hecho, va a tomar para su reflexión un solo principio, el cual analizaremos más adelante, del cual va a deducir todo el resto. Pero Fichte añade algo más que hay que tener en cuenta: "Igual que se concede este principio, al

[286] Fichte, *Doctrina de la Ciencia (1794)*, 1, 1, 42.
[287] Fichte, *Doctrina de la Ciencia (1794)*, 1, 1, 42.
[288] Fichte, *Doctrina de la Ciencia (1794)*, 1, 1, 42.

mismo tiempo tiene que ser concedido lo que, como génesis, queremos poner como fundamento de toda la *Doctrina de la ciencia*: y el resultado de la reflexión tiene que ser: que esta génesis en cuanto tal sea concedida *a la vez que este principio*. Pongamos, pues, un hecho cualquiera de la conciencia empírica; y separemos de él, una tras otra, todas las determinaciones empíricas, hasta que solamente quede aquello de lo que ya no se puede en absoluto prescindir y de donde ya no es posible separar nada"[289]. Esto no puede ser tomado como una concesión circunstancial. Significa reconocer la necesidad de algo más fuera del principio fundamental que tiene que ser considerado para poder desarrollar su sistema. ¿Cuál es este añadido? La contestación más directa y obvia es la génesis de la Doctrina. Lo único es que no hay ningún inconveniente en considerar el primer principio como genético; es más, lo suyo es que los primeros principios si son la base de un sistema filosófico, sean genéticos. Por ello, quiero fijarme en lo empírico. Efectivamente, lo empírico no parece compatible con el primer principio fundamental. Fichte introduce lo empírico progresivamente, primero a través de la conciencia para luego dejar paso a las determinaciones empíricas. Aquí es bueno recordar que el primer principio fundamental no es demostrable ni determinado y, por tanto, las determinaciones empíricas no caben dentro del primer principio, y este añadido de Fichte es, por tanto, fundamental para su sistema. No me parece acertado que este comentario haya sido realizado como de pasada, cuando tenía que haber sido objeto de una reflexión más amplia, junto al primer principio, porque le afecta: el primer principio tiene un compañero inseparable que es lo empírico[290].

En cuanto al primer principio, caben varias formulaciones. Por ejemplo: "9) *Ponerse a sí mismo* y *ser* son, aplicados al *yo*, idénticos completamente. La proposición: "yo soy porque me he puesto a mí mismo" puede, pues, formularse también así: "*Soy absolutamente porque soy*""[291]. El primer principio es el 'yo' como posición absoluta. "Además el *yo* que se pone y el *yo* que es son completamente idénticos, uno y lo mismo. El *yo* es aquello que él se pone; y se pone a sí mismo como aquello que es. Así: *yo soy absolutamente lo que soy*"[292]. La posición absoluta implica la identidad del yo soy. En el acto (absoluto) de poner el 'yo', ese 'yo' puesto, se identifica con el 'yo'. Aquí, las palabras mueven más al equívoco que al sentido. ¿Realmente hay identidad del yo-puesto y el yo-soy? El segundo principio se encargará de negarlo: "9) Originariamente nada hay puesto sino el yo; y sólo éste es absolutamente puesto (§ l). En

[289] Fichte, *Doctrina de la Ciencia (1794)*, 1, 1, 42.
[290] Fichte pospone el análisis de lo sensible a la tercera parte de su Doctrina de la Ciencia en la que trata la ciencia de lo práctico. Fichte, *Doctrina de la Ciencia (1794)*, 3, 8, 204 y ss. Ciertamente, Fichte no alarga el comentario porque su añadido al principio es la génesis y lo empírico, en este texto, podría quedar hasta excluido.
[291] Fichte, *Doctrina de la Ciencia (1794)*, 1, 1, 47.
[292] Fichte, *Doctrina de la Ciencia (1794)*, 1, 1, 47.

consecuencia, sólo al yo se le puede oponer absolutamente. Pero lo opuesto al *yo* es = *no-yo*"[293]. Una identidad absoluta del yo, como puesto y como soy, cierra el dinamismo del primer principio impidiendo el progreso. Si admitimos la identidad inicial del primer principio entonces avanzar significa romper dicha igualdad para dejar espacio a lo opuesto al 'yo', el 'no-yo'. El tercer principio dice como es ese dinamismo que tiene lugar entre el 'yo' y el 'no-yo'. No obstante, cabría entender el enlace entre el primer principio y el segundo como algo completamente externo a los principios. Esto parece desprenderse de comentarios de Fichte. En este segundo caso, sin embargo, el 'yo' parece desdoblarse en dos, de tal modo, que no hay ninguna comunicación entre el 'yo', puesto absolutamente en el primer principio, y el 'yo' del segundo principio que admite oposición.

Sin entrar en más detalles acerca de los principios, observo que Fichte empieza su investigación en el polo opuesto en el que comenzó Kant. El problema al que Kant se enfrentó fue la posibilidad de un conocimiento *a priori* respecto de la sensibilidad. Lo resolvió a través de la imaginación trascendental que permite las intuiciones (*a priori*) del espacio y del tiempo. Esto le ha permitido elaborar una filosofía que puede ser llamada trascendental (más acá de lo sensible). Fichte entiende que la imaginación depende de lo superior, el intelecto, del que se puede deducir (todo es racional). En Kant, el 'yo' ha ido apareciendo como el ápice de las deducciones (desde lo sensible hacia lo mental). En su momento se denunció el 'yo' kantiano como una realidad desarticulada en diversas formas como conciencia, autoconciencia, 'yo pienso', apercepción e, incluso, como espontaneidad. Fichte invierte el proceso, y va de lo superior a lo inferior. En principio, si todo es racional entre la imaginación y la razón, como dice Kant, las deducciones pueden ir en un sentido o en otro. Como una consecuencia de la inversión, la unidad del 'yo', en Fichte, es impecable en su posición absoluta, aunque algo más rota cuando desciende de nivel. Respecto a la conciencia y a la autoconciencia, Fichte dice: "Toda conciencia es bien una conciencia inmediata bien una conciencia mediada. La primera es autoconciencia o conciencia de mí; la segunda, conciencia de lo que no soy yo"[294]. La elegancia de la expresión de estas nociones, me parece, surgen de realizar la investigación desde un único principio. Desde Kant, podemos decir que la filosofía de Fichte es ideal porque se desarrolla desde la facultad de la razón donde residen las ideas. La razón, en Kant, es donde se encuentran los principios. Estos principios de la razón, Fichte los sitúa en el 'yo' como principio[295]. El

[293] Fichte, *Doctrina de la Ciencia (1794)*, 1, 2, 53.

[294] Fichte, J., *El destino del hombre*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2011, II, 111. En adelante, Fichte, *El destino del hombre*.

[295] "Para caracterizar ahora la Doctrina de la ciencia, refiriéndola al punto histórico que ha sido otras veces el origen de mi especulación – independiente, por cierto, de KANT completamente–, es preciso decir que su esencia consiste justamente en la exploración de la raíz

cambio de punto de vista convierte al principio fundamental de Fichte en un unificador de la realidad. En Kant, lo sensible es múltiple, lo cual es unificado en el entendimiento pero, aunque la razón también tenga un carácter unificador, no puede impedir la pluralidad de los principios. Esto, al final se traduce en una gran diferencia entre la filosofía de Kant y la de Fichte, aunque este último sea un discípulo directo del primero.

En la cuestión del 'yo' puesto como absoluto de Fichte, reaparece una dificultad con la que ya nos hemos encontrado anteriormente: ¿cómo podemos saber que el 'yo' es algo primero cuando no tenemos una representación previa? La negación necesita de un material sensible previo desde el cual operar. Pero si el comienzo en el conocimiento es puramente intelectual, ¿cómo podemos saber que eso primero, puesto absolutamente, es el 'yo'? Kant resuelve esta cuestión ligando el 'yo' a las representaciones del conocimiento. Pero en Fichte el comienzo es absoluto, y no tenemos nada en que apoyarnos. Este es el problema del conocimiento de lo no material que también está presente en la modernidad, como ya comenté en Kant. Para Fichte, el primer principio fundamental es indeterminado. Ahora, además dice que es el yo puesto absolutamente, pero también indeterminado porque es el primer principio. Por tanto, realmente no hay manera de decidir que el primer principio sea el 'yo'. Podría ser otra cosa distinta, o el 'yo' del que habla Fichte. O también, desde otro lado, podríamos decir que es imposible decir lo que sea el primer principio por definición, por falta de representación, y cómo se lo llame no tiene más importancia.

La cuestión del comienzo ha atraído mucho la atención de Polo. Respecto de la generalización, un punto importante que ya se ha señalado en otras ocasiones es que no se trata de la operación primera. Antes de la generalización, al menos tiene que ejercerse la abstracción. Ahora, Fichte empieza a analizar el comienzo de una forma muy directa. Polo, en el tomo III de su *CTC*, dedica las lecciones cuarta, quinta y sexta a la cuestión del comienzo. En mi investigación, la cuestión del comienzo no es un tema prioritario porque tiene muchas implicaciones metafísicas en las que prefiero no entrar por alejarnos excesivamente del hilo de esta investigación, pero es un tema que al final no se puede esquivar.

2.2 La identidad

Fichte comienza la investigación del primer principio fundamental partiendo del principio lógico: "1. Todos conceden el principio: "*A es A*" (o sea, A=A, porque esto

inescrutable según KANT, en la cual se unen los mundos sensible y suprasensible; luego, en la derivación real y conceptual de los dos mundos a partir de un principio único". Fichte, J., *Exposición de la doctrina de la Ciencia (1804)*, Edición propia, Pamplona 2005, I, II, 58. En adelante, Fichte, *Doctrina de la Ciencia (1804)*.

es lo que significa la cópula lógica); y se admite sin vacilación alguna; se le reconoce como proposición completamente cierta e indudable"[296]. Fichte comienza enunciando un juicio (A es A) que lo interpreta de acuerdo a la predicación general (A es igual a A), para terminar identificándolo con una predicación condicional: "2. Afirmando que la proposición precedente es en sí cierta, no se afirma que A *sea*. (...). Más bien, se *afirma* que: *si A* es, *entonces* A es"[297]. Desde mi posición, no puedo interpretar 'A es A' como un juicio. En el juicio el accidente se conecta con la sustancia, pero no la sustancia con la sustancia. Se puede decir 'el gato es negro' como un tipo de juicio, pero al emitir la proposición predicativa 'el gato es gato', ésta no puede ser entendida como un juicio porque 'gato' no inhiere en 'gato'. Para mí, judicativamente hablando, esta proposición no tiene sentido, es una simple redundancia que se expresa mejor diciendo solo 'el gato es'. Otro asunto es respecto de la generalización. Ya hemos visto que la igualdad es un aspecto propio de la generalización. La proposición 'A es igual a A' tiene el aspecto de ser una expresión matemática. En la generalización este tipo de predicación no surge de manera natural, pero después de lo que hemos visto acerca del cálculo en Kant, la comprensión de esta proposición es casi inmediata. Desde el cálculo, sabemos que 3 es igual a 3. La grafía numérica sustituye a la especie de la imagen en la comparación. Generalizando, si '1=1' y '2=2' y así sucesivamente, podemos decir también que 'A=A'. En la generalización esta inducción parece inmediata porque se mantiene la igualdad de la grafía. Sin embargo, si nos fijamos un poco más, el avance no está en la generalización 'A=A' (lo cual, literalmente, es igual a decir que '1=1') sino que en esa proposición A puede significar cualquier cosa. Es la noción de variable: un símbolo o una grafía que puede hacer las veces de cualquier otro. Aquí sí que podemos decir que hay una representación de la representación de la que hablaba Kant en su *Crítica a la razón pura*. La representación, como variable, hace las veces de otra representación o, también podemos decir que supone por otra representación. La noción de variable tiene su base en la suposición. Entonces, realmente, ¿'A=A' es una generalización?, ¿'A=A' es un unificador? La igualdad nos invita a ello, pero si prescindimos de la igualdad y nos quedamos solo con 'A', ¿'A' es una generalización de 1, 2, 3,...? Desde luego 'A' no se obtiene desde ninguna semejanza. 'A' no se puede entender como un objeto general. Mi deducción anterior ('A=A' es una generalización) fue precipitada. La igualdad me empujó a ello porque, esta, sí que está en el orden de la generalización, pero había pasado por alto la noción de variable que tiene su base en la suposición. La suposición se trató en Ockham, en el apartado sobre la

[296] Fichte, *Doctrina de la Ciencia (1794)*, 1, 1, 43.
[297] Fichte, *Doctrina de la Ciencia (1794)*, 1, 1, 43.

lógica[298]. Ockham distingue la suposición personal y la simple[299]. La suposición personal es la que se refiere a la realidad: Pedro, por ejemplo, supone por un cierto individuo real. La suposición simple es la que se refiere a un término intencional. En 'hombre es un viviente', la suposición de hombre es simple si me estoy refiriendo a hombre como definición (animal racional). Si 'hombre', en esa frase, se refiriera a un hombre real, entonces la suposición sería personal. Esta doctrina de Ockham, tal como la he presentado, la puedo asumir sin problemas, aunque prefiero renombrar los términos para adaptarlos mejor a mi planteamiento, y así denomino suposición real a la suposición personal y suposición lógica a la suposición simple. La suposición es un tema que excede a la generalización y prefiero no analizar más la suposición y simplemente aceptar lo que Ockham nos ofrece. Pienso que la noción de variable que presenté más arriba depende estrictamente de la suposición, y no de la generalización. Que 'A' pueda representar 1, 2, 3,... está en el orden de la suposición; aquí, concretamente, se trataría de una suposición lógica, que también podemos describir como representación de una representación.

Volviendo a la proposición lógica general del principio 'A=A', vemos que hay una combinación (¿síntesis?) de la generalización y de la suposición: no importa lo que sea 'A', 'A' es igual a 'A'. De esta proposición general, Fichte deduce su principio fundamental:

> "9) *Ponerse a sí mismo* y *ser* son, aplicados al *yo*, idénticos completamente. La proposición: "*yo* soy porque me he puesto a mí mismo" puede, pues, formularse también así: "*Soy absolutamente porque soy*".
>
> Además el *yo* que se pone y el *yo* que es son completamente idénticos, uno y lo mismo. El *yo* es aquello *que* él se pone; y se pone a sí mismo como *aquello* que es. Así: *yo soy absolutamente lo que soy*"[300].

Este principio es la posición absoluta del 'yo' y su identificación con el ser. Es decir, para el 'yo', ponerse de manera absoluta es equivalente a ser. No hay diferencia entre el 'yo' absoluto y ser. "De la misma manera que él *se pone, es*; y de la misma manera que *es, se pone*; y entonces el yo es necesariamente y absolutamente para el *yo*"[301]. Indudablemente hay un salto entre el principio lógico y el principio fundamental: es el salto de la existencia y de la posición. Este salto ha sido posible por la última comprensión del principio 'A=A' como 'si A entonces A es'. Para mí, esta última interpretación no es admisible. El principio de igualdad no tiene que ver con la existencia. 'A=A' es completamente independiente de lo que sea 'A'. Que yo piense que

[298] Ver el apartado 2.5 del capítulo 5.
[299] Cfr. Ockham, *Suma de Lógica I*, 64, 248 y ss. Realmente también distingue la suposición material que aquí no tiene interés.
[300] Fichte, *Doctrina de la Ciencia (1794)*, 1, 1, 47.
[301] Fichte, *Doctrina de la Ciencia (1794)*, 1, 1, 46-47.

'unicornio es igual a unicornio' no implica que unicornio sea. Si Fichte lo aceptara entonces la posición del yo sería absoluta o imaginativa, pero no necesariamente absoluta. Fichte basa su deducción del primer principio en la interpretación condicional del principio de igualdad: "Por consiguiente, con la afirmación de que la proposición indicada es absolutamente cierta resulta que entre aquel "*si*" y este "*entonces*" hay una conexión necesaria; y esta *conexión necesaria entre los dos* términos es puesta *absolutamente* y *sin otro fundamento*. Provisionalmente llamo a esta conexión necesaria = X"[302]. El 'si... entonces...' parece más apropiado vincularlo al principio de causalidad que al de igualdad. Además, el principio de causalidad sí que tiene que ver con la posición (A pone B), pero a Fichte no le sirve este principio porque no es el principio máximamente admitido y porque cierra peor la circularidad que se había autoimpuesto para demostrar el principio fundamental. Esto también nos muestra que no vale todo principio para la demostración como Fichte afirma. El principio adecuado para la demostración es el de igualdad porque el resultado va a ser una identidad que cierra la demostración.

Para Fichte, lo repito de nuevo, el principio fundamental es el de la posición absoluta del 'yo' y la identidad del 'yo' con el ser. Me detengo ahora en la identidad. Hablando de manera absoluta, 'yo' equivale a 'ser' y 'ser' equivale a 'yo'. Entender lo que pueda ser la identidad no es una cuestión fácil. Fuera del ámbito teológico en el que se habla de la identidad de las personas divinas, lugar en el que no quiero entrar, la identidad no es una noción muy utilizada en filosofía. En este trabajo, ha aparecido en Locke, y precisamente también para la consideración del 'yo'. En Locke tenemos un preludio (algo nominalista) de Fichte. La identidad aparecía en Locke como una necesidad de individualizar las sustancias cuando estas son rechazadas como tales[303]. Si las sustancias no existen, de alguna manera tenemos que hablar de los cuerpos, y por ello se hacía uso de la identificación (para distinguir los cuerpos). Además, introduje la identificación en Ockham al exponer la pugna y la compensación[304]. Ahí decía que la generalización es la operación con la que identificamos los objetos a través de la comparación. De una manera semejante, es el esquematismo kantiano, donde la regla del concepto se aplica a los casos para conocerlos (según el concepto). Si la identidad se da en la generalización, como Fichte pretende sugerir al partir del principio de igualdad, entonces la identidad de 'yo' y 'ser' (absoluto) de Fichte es problemática, porque la igualdad se da en la generalización, la cual está lejos de hallarse en el plano de lo absoluto (de otro modo, Fichte hubiera debido añadirlo a su demostración, como un elemento más al nivel de lo absoluto). Con todo esto quiero decir que es difícil entender lo que pueda significar la identidad en Fichte. ¿Caben distinciones

[302] Fichte, *Doctrina de la Ciencia (1794)*, 1, 1, 43.
[303] Ver el apartado 4.1.2 del capítulo 6 sobre la identidad y el yo.
[304] Ver el apartado 2.4 del capítulo 5 sobre la pugna y la compensación.

dentro de esa identidad? O, ¿la identidad es la expulsión de toda diferencia? Fichte dice:

> "a) El *yo* es puesto absolutamente. Supongamos que en la proposición precedente el *yo* que ocupa el lugar del sujeto formal sea el *yo absolutamente puesto*; en cambio, el del predicado sea el *yo* que está *siendo*; entonces se ha expresado o puesto absolutamente por el juicio absolutamente válido, que estos dos términos son uno: el *yo* es *porque* él se ha puesto.
>
> b) El *yo* de la primera y el *yo* de la segunda acepción deben ser absolutamente idénticos"[305].

Si podemos distinguir la posición del primer 'yo' y del segundo 'yo', ¿se puede hablar de total coincidencia cuando tienen distinta posición? ¿Es el juicio, o la predicación general, una estructura que permita la identidad? Por ejemplo, en 'el gato es negro' ¿hay algún accidente que se pueda equiparar a la sustancia? O para la proposición 'un perro es un animal', ¿hay un objeto general que se equipare a su caso particular? A mí no me lo parece, pero Fichte insiste: "9) *Ponerse a sí mismo* y *ser* son, aplicados al *yo*, idénticos completamente"[306]. Ponerse y ser (en el yo) son absolutamente idénticos, pero entiendo que poner y ser son distintos (y así los usa Fichte en su argumentación). En la identidad de Fichte se ve la misma dificultad que detectamos en la síntesis de Kant, pero más problemática porque se establece en equiparación. 'Ser' y 'poner' son idénticos, pero a la vez presentan dos caras distintas[307]. No puedo hacer un juicio más firme sobre la identidad en Fichte; para ello hubiera necesitado que fuera más explícito en su sentido. No obstante, si la identidad es entendida como igualdad, desde mi postura es imposible afirmar el carácter absoluto de la identidad puesto que la generalización es una operación segunda.

2.3 La negación

Fichte introduce el segundo principio fundamental de su sistema de una forma similar al primero, es decir, apoyándose en un principio lógico: "1) El principio: "*-A* no = A" será sin duda reconocido como absolutamente cierto e indudable por todo el mundo, y difícilmente es de esperar que alguien exija una prueba de él"[308]. Este principio es interpretado por Fichte según el sentido condicional que ya fue usado en el

[305] Fichte, *Doctrina de la Ciencia (1794)*, 1, 1, 46.
[306] Fichte, *Doctrina de la Ciencia (1794)*, 1, 1, 47.
[307] Fichte que al principio de la *Doctrina de la Ciencia* no usa el nombre del principio de identidad, sí que lo reconoce más tarde: "Hemos establecido, pues, tres principios lógicos fundamentales: el principio de *identidad*, que fundamenta todos los demás; y luego los dos que recíprocamente tienen en este su fundamento: el principio de *oposición* y el principio de *fundamento*". Fichte, *Doctrina de la Ciencia (1794)*, 2, 4, 73.
[308] Fichte, *Doctrina de la Ciencia (1794)*, 1, 2, 51.

primer principio: "y que la proposición no signifique otra cosa que: "*si* es puesto el contrario de A, *entonces* es puesto" (...)"[309]. De aquí podemos deducir que '–A' significa el opuesto de 'A'. El segundo principio lógico significa que el opuesto de 'A' no es igual a 'A'. En este principio entran en juego la igualdad, la negación, la oposición, y el concepto de variable del que vamos a prescindir. De partida llama la atención que tanto la igualdad como la negación y la oposición están relacionados con la generalización. Respecto de la oposición, Fichte dice: "(...) y este oponer es, según su pura *forma*, una acción absolutamente posible, independiente de toda condición y sin fundamento superior"[310]. Fichte niega que un fundamento sea superior a la oposición. Yo sostengo otra postura: ya vimos que la oposición se realiza desde la generalización. Una oposición implica una relación entre el término y su opuesto que los unifica[311]. Pensemos en 'blanco', ¿cuál es su opuesto? Podemos contestar que negro. En este caso, la oposición se establece desde el color como unificador y la oposición queda bien definida. De la misma manera podríamos decir de los términos 'mucho' y 'poco'. Pero si ahora tomamos 'gato', ¿cuál es su opuesto? La respuesta se nos hace borrosa: ¿es toda la realidad excluyendo el gato? Tal vez pueda ser tomada como la respuesta correcta, pero esta es muy imprecisa. Esta imprecisión procede de que no es posible encontrar un unificador que relacione 'gato' con su opuesto. ¿Se puede resolver esa imprecisión? Sí, hay un procedimiento: unificando desde la propia 'A' (o gato). Desde 'A' podemos distinguir sus dos casos, 'A' y '-A'. En la oposición absoluta, aparecen los estados de lleno y vacío de los átomos de Demócrito: 'A' está lleno solo de 'A' mientras que '-A' está totalmente vacío de 'A'. ¿Se pueden establecer grados intermedios entre 'A' y '-A'? No lo parece. ¿Qué grados puede haber entre '+gato' y '-gato'? Pensemos que '-gato' no se puede identificar con la nada (que por otra parte incluye), en cuyo caso los grados podrían ser entendidos como una especie de desmaterialización o, tal vez, de desformalización, hasta la anulación total. Hemos encontrado una forma precisa de entender la oposición absoluta, pero al precio de establecer una circularidad evidente: 'A' está como unificador y como unificado. Realmente, lo único que hemos hecho ha sido esconder la imprecisión del significado en una expresión tan sencilla como clara. Fichte, como hemos visto en la nota 311, resuelve esta circularidad proponiendo la conciencia como el unificador de los opuestos. Fichte puede resolver el problema de la oposición porque sigue el camino inverso al nuestro

[309] Fichte, *Doctrina de la Ciencia (1794)*, 1, 2, 51.
[310] Fichte, *Doctrina de la Ciencia (1794)*, 1, 2, 52.
[311] Esto lo acepta Fichte de alguna manera: "(Sólo es posible el acto de oponer bajo la condición de la unidad de la conciencia del ponente y del oponente. Si la conciencia de la primera acción no estuviera unida con la de la segunda, esta segunda acción no sería una *ob- positio*, sino una *positio* sin más. Sólo refiriéndose a un acto de poner se convierte en un oponer)". Fichte, *Doctrina de la Ciencia (1794)*, 1, 2, 52-53.

(nosotros unificamos a partir de lo plural), ya que su sistema se desarrolla desde el unificador (el yo puesto absolutamente). "5) Ahora bien, por esta acción absoluta, y absolutamente por ella, lo opuesto, en tanto que *contra*-puesto (como puro contrario en general), es puesto"[312]. Esta oposición es absoluta, con precisión, porque las determinaciones son prácticamente inexistentes. Hasta el momento, antes de la oposición, solo han aparecido las nociones de 'yo' y de 'ser'. "9) Originariamente nada hay puesto sino el *yo*; y sólo éste es absolutamente puesto (§ l). En consecuencia, sólo al *yo* se le puede oponer absolutamente. Pero lo opuesto al *yo* es = *no-yo*"[313]. La oposición absoluta es posible porque el 'yo' solo está determinado como 'yo', con una nota exclusivamente. ¿Qué es lo opuesto al yo? El 'no-yo' como negación del 'yo'. La oposición es considerada, por tanto, exclusivamente en el plano del pensamiento.

Otro de los elementos del segundo principio es la negación: "Por último, si se hace abstracción completa de la acción determinada de juzgar, y se considera únicamente la forma de la inferencia del ser-opuesto al no ser, se obtiene la *categoría de negación*"[314]. La negación tiene un papel más relevante en el tercer principio en el cual tiene lugar el dinamismo del 'yo' y el 'no-yo'.

> "En la medida en que el *no-yo* es puesto, el *yo* tiene también que ser puesto, de suerte que el uno y el otro son puestos como divisibles en general, según su realidad.
>
> Solamente ahora puede decirse del *yo* y del *no-yo*, gracias al concepto que ha sido establecido, que ambos son *algo*. El *yo* absoluto del primer principio no es *algo*; (no tiene predicado alguno, ni puede tenerlo), es absolutamente *lo que* es y esto no admite ulterior explicación. Ahora, gracias a este concepto, *toda* la realidad está en la conciencia; y la parte de realidad que no pertenece al *yo* se hace pertenencia del *no-yo*, e inversamente. Ambos son algo; el *no-yo* aquello que no es el *yo*, y a la inversa."[315].

Aquí están expuestos los dos niveles en los que se mueve el 'yo'. Por una parte, está la posición absoluta del 'yo', que solo puede ser equiparada a 'ser' sin más determinaciones. Por otra parte, está el 'yo' puesto de forma relativa (no absolutamente). Este (segundo) 'yo' es el que se opone al 'no-yo' y en la medida que nos movemos en este segundo plano, surge la noción de 'algo'. Al 'yo' absoluto no le corresponde ser entendido como 'algo'. 'Algo' surge al considerar la posición relativa de un término con respecto a otro. Destaco la frase en la cual Fichte afirma que toda la realidad está en el pensamiento. No puede ser de otra manera porque el origen de todo está en la posición absoluta del 'yo'. Fuera del 'yo', el pensamiento se desvanece (y con ello

[312] Fichte, *Doctrina de la Ciencia (1794)*, 1, 2, 52.
[313] Fichte, *Doctrina de la Ciencia (1794)*, 1, 2, 53.
[314] Fichte, *Doctrina de la Ciencia (1794)*, 1, 2, 54.
[315] Fichte, *Doctrina de la Ciencia (1794)*, 1, 3, 58.

cualquier otra realidad). En este marco, la negación tiene un papel bien definido. "8. *Limitar* algo significa: anular no *total*, sino sólo *parcialmente*, la realidad del mismo por negación. Por consiguiente, el concepto de límite contiene, además de los conceptos de realidad y de negación, el de la *divisibilidad* (es decir, el concepto de *capacidad de cantidad* en general, y no precisamente el concepto de una cantidad *determinada*)"[316]. En el nivel del 'yo' y del 'no-yo', el límite es la frontera que se levanta entre ambos. Entre el 'yo' y el 'no-yo' hay comunicación pero no confusión. El 'yo' no se mezcla con el 'no-yo'. Este límite se establece por medio de la realidad y de la negación.

Fichte introduce con la negación la divisibilidad que permite conocer las partes de algo (por ello la divisibilidad está relacionada con la cantidad). "Por consiguiente, el *yo* pone negación en sí, en la misma medida en que pone realidad en el *no-yo*, y pone realidad en sí en la misma medida en que pone negación en el *no-yo*; se pone, pues, *determinándose*, en tanto que es determinado; y viniendo a ser determinado, en tanto que se *determina*: y la tarea queda resuelta en la misma medida en que estaba propuesta"[317]. La negación juega doblemente entre el 'yo' y el 'no-yo'. Por un lado, poniendo la realidad del 'no-yo' dentro del 'yo'. Este es el aspecto teórico de la negación. En este caso, el 'yo' es pasivo frente al 'no-yo'. Por otro lado, el 'no-yo' es determinado por el 'yo'. Es el aspecto práctico de la negación. "Por la determinación de la realidad o de la negación del *yo*, se determina al mismo tiempo la negación o la realidad del *no-yo*, e inversamente. Puedo muy bien partir de uno o de otro de los opuestos; según quiera; y siempre mediante un acto de determinación determino al mismo tiempo el otro término. Esta determinación más precisa podría con razón (por analogía con la acción recíproca) llamarse *determinación recíproca*. Esto corresponde a lo que KANT llama *relación*"[318]. Vemos que en Fichte la negación es una operación estrechamente ligada a la realidad. Esto está en las antípodas de lo que yo digo, pero no debemos olvidar que, para Fichte, tanto es pensada la negación como la realidad. Yo no acepto esa inclusión de la realidad en el pensamiento ya que admito la realidad extramental; por eso incido en el carácter mental de la generalización.

Para Fichte, podemos decir, que la negación es una operación metafísica de intercambio entre el 'yo' y el 'no-yo' (entre el 'yo' y el mundo). Vemos que la negación en Fichte no es muy diferente a la que hemos visto en Espinosa. Lo peculiar de la negación en Fichte es su posición en su filosofía como mediador entre el 'no-yo' y el 'yo', es decir, prácticamente en el ápice de su planteamiento sistemático. Esta posición hace que la negación vaya editando las determinaciones progresivamente. Para mí,

[316] Fichte, *Doctrina de la Ciencia (1794)*, 1, 3, 57-58.
[317] Fichte, *Doctrina de la Ciencia (1794)*, 2, 4, B, 78.
[318] Fichte, *Doctrina de la Ciencia (1794)*, 2, 4, B, 79.

esto es una anomalía: la negación es una operación simplificante, unifica lo que es múltiple, no edita las determinaciones sin más. La determinación primera se hace a través de la abstracción y es, en sí misma, compleja (la reunión de las notas sensibles). Fichte se salta la abstracción y comienza directamente con la negación y, por lo tanto, pierde el carácter simplificante de la negación. Para Fichte, la negación es progreso en el conocimiento del 'no-yo'. Esta comprensión de la negación es posible, sobre todo desde Descartes, para quien la realidad es conocida cuando la percibes en su nota única (mononota)[319]. El verdadero conocimiento es, por tanto, el que se obtiene con la negación. Fichte invierte el orden del análisis (sacar una nota entre una multiplicidad), y plantea un sistema genético en el cual la realidad va apareciendo gradualmente con sus notas específicas. Esto da lugar, desde mi punto de vista, a una inversión en el sentido de avance de la negación (la negación, en vez de simplificar, va añadiendo notas). Para mí, esta inversión de la negación es artificial, y solo se puede hacer porque ya se conocía previamente al ejercicio del método la caracterización de la realidad. Para obtener el objeto general animal, se necesita antes, haber conocido perro y gato (u otros abstractos). Decir que primero se conoce animal y luego, añadiéndole otra nota, se conoce perro, es un modo de proceder que se puede proponer cuando se sabe de antemano lo que es perro y lo que es animal. Esto, me parece, es llover sobre mojado.

2.4 La síntesis y el planteamiento dialéctico

En Fichte, el pensamiento dialéctico kantiano adquiere un papel más relevante. El propio Kant advirtió el papel de la dialéctica que luego aprovecharía su discípulo:

> "Se ha mirado con sospecha que mis divisiones en la filosofía pura resulten casi siempre tripartitas. Pero está en la naturaleza de la cosa. Si ha de hacerse una división *a priori*, ésta será o bien analítica, según el principio de contradicción, y entonces bipartita (*quodlibet ens est A aut non A*), o bien *sintética*; y si en este caso debe ser llevada a cabo a partir de *conceptos a priori* (y no, como en la matemática a partir de la intuición que corresponde *a priori* al concepto), la división tiene que ser necesariamente una tricotomía, con arreglo a lo que en general es requerible para la unidad sintética, a saber: l) la condición; 2) algo condicionado; 3) el concepto que surge de la unificación de lo condicionado con su condición"[320].

[319] Ver el apartado 2.3 del capítulo 6 sobre las mononotas.

[320] Kant, I., (*KU*, ALV; BLVIII) *Crítica de la facultad de juzgar*, Monte Ávila Editores Latinoamericana, Caracas 2006², 113-114, nota del autor. (Para la cita hemos añadido el paginado de la primera y de la segunda edición, con el acrónimo de la obra en alemán).

Texto muy claro de Kant sobre la clasificación y el progresar dialéctico del pensamiento que avanza con respecto a sí mismo, esto es, superando su propia condición. Kant afirma que esto está en la naturaleza de las cosas, es decir, en la realidad. Fichte se toma en serio esta afirmación de Kant. Para Fichte, "3. La acción por la cual se busca en las cosas comparadas la nota en que son opuestas, se llama procedimiento *antitético*; ordinariamente se le llama analítico. Pero esta última expresión es menos cómoda; porque, por una parte, deja suponer que sería posible en cierto modo desarrollar algo a partir de un concepto, sin haberlo introducido en principio por una síntesis; por otra parte, la primera expresión indica más claramente que este método es el contrario del método sintético. A saber, el método *sintético* consiste en buscar en los opuestos la nota en la que son *idénticos*"[321]. La síntesis y la antítesis se encuentran en una profunda relación, el primero dando lugar a la identidad, mientras que el segundo pone la oposición. Síntesis y antítesis son operaciones opuestas, pero que caminan de la mano, estrechamente unidas: "No es posible una antítesis sin una síntesis; la antítesis consiste, en efecto, en buscar en los idénticos la nota opuesta; pero los términos idénticos no serían idénticos si no hubieran sido puestos antes como idénticos por una acción sintética. (...). E inversamente, no hay síntesis posible sin una antítesis. Los opuestos deben conciliarse (...)"[322]. Aquí Fichte plantea un reto a la mente al proponer que la antítesis es encontrar la nota opuesta en los idénticos. ¿Hasta qué punto se puede ser idéntico cuando se contienen notas opuestas? ¿Es el color blanco idéntico al negro?

Desde esta altura, Fichte ataca el problema kantiano de los juicios sintéticos *a priori*:

> "5. La célebre cuestión propuesta por KANT al comienzo de la *Crítica de la Razón Pura*: "¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?", queda ahora resuelta de la manera más universal y satisfactoria. En el tercer principio fundamental hemos admitido una síntesis entre los opuestos, *yo* y *no-yo*, por medio de la divisibilidad puesta en ambos; no se puede poner en duda la posibilidad de esta síntesis, ni buscarle un fundamento; esta síntesis es completamente posible; y puede ser admitida sin necesidad de otro fundamento. Todas las demás síntesis, que deben ser válidas, han de reposar en ésta; (...)"[323].

Fichte resuelve el problema de la síntesis *a priori* de los juicios desde una posición puramente intelectual. La síntesis es un producto del 'yo' en su superioridad. Fichte no hace mención a lo sensible ni a la imaginación. De un plumazo se desentiende de la farragosa investigación de Kant. En cualquier caso, la síntesis, junto a la antítesis, es central en el planteamiento de Fichte: "Tiene que haber síntesis; por consiguiente,

[321] Fichte, *Doctrina de la Ciencia (1794)*, 1, 3, 61-62.
[322] Fichte, *Doctrina de la Ciencia (1794)*, 1, 3, 62.
[323] Fichte, *Doctrina de la Ciencia (1794)*, 1, 3, 62-63.

todo nuestro método debe ser en adelante sintético (al menos en la parte teórica de la *Doctrina de la ciencia*, porque, como se verá, ocurre lo inverso en la parte práctica); toda proposición envolverá una síntesis. De todos modos no hay síntesis posible sin una antítesis que la preceda, de la cual haremos abstracción, en la medida en que es una acción, y sólo examinaremos el producto de ésta, que es el término opuesto"[324].

Ahora nos podemos preguntar qué es lo que pasa con la tesis, ¿no tiene hueco en el sistema de Fichte?

> "7. Lo mismo que no es posible la antítesis sin la síntesis, ni la síntesis sin la antítesis, igualmente las dos son imposibles sin tesis: es decir, sin un puro poner, por el cual es puesto pura y absolutamente un A (el yo) no idéntico a ningún otro, ni opuesto a ningún otro. Esta tesis confiere a todo, en nuestro sistema, su coherencia y su perfección; es preciso que haya un sistema y un sistema único; lo opuesto tiene que ser enlazado, mientras haya todavía algo opuesto, hasta que se produzca la unidad absoluta; como veremos, a decir verdad sólo podrá alcanzarse esta unidad por una aproximación completa a lo infinito, la cual es en sí imposible".

En Fichte, la tesis es la clave de su sistema, lo que sostiene todo el desarrollo dinámico del 'yo': el 'yo' puesto en su forma absoluta, en el cual no cabe síntesis (con otro) ni oposición (con otro). Desde el 'yo' absoluto, el 'yo' dinámico corre su carrera enlazándose con el 'no-yo' una y otra vez para dar lugar a unidades superiores en busca de la unidad absoluta. Esta unidad es pensada por Fichte según la generalización:

> "Todos los opuestos dados en un concepto cualquiera, que expresa su fundamento de distinción, coinciden en un concepto *superior* (más general y más comprehensivo) que se llama concepto genérico: es decir, se supone una síntesis en la cual los dos términos están contenidos, y están precisamente contenidos en tanto que son idénticos (por ejemplo, el oro y la plata están contenidos como idénticos en el concepto de metal; este concepto no contiene el concepto en el que se oponen ambos términos: aquí precisamente el color determinado)"[325].

En el ejemplo es claramente identificable el unificador metal como un objeto general que incluye la plata y el oro[326], con lo que comprobamos una relación directa entre la negación y la generalización. Fichte ve una oposición entre la plata y el oro. La superación de esa oposición es un concepto superior, el metal. De esta manera entendemos mejor las palabras de Fichte en las que quiere encontrar las notas

[324] Fichte, *Doctrina de la Ciencia (1794)*, 1, 3, 63.
[325] Fichte, *Doctrina de la Ciencia (1794)*, 1, 3, 65.
[326] Aquí hago notar que yo propongo que el objeto general metal lo obtenemos de conocer la plata y el oro. Fichte propone una dirección del conocimiento inversa: primero obtenemos la determinación propia del metal, y luego conocemos la plata y el oro añadiendo la determinación del color.

opuestas en lo idéntico. Esta identidad es la semejanza de la que vengo hablando en esta investigación. Me parece oportuno destacar que aquí aparece una oposición en un plano diferente al de la oposición del 'yo' y del no-yo (en principio, la plata y el oro están en el lado del no-yo). Por otro lado, Fichte habla de una unidad absoluta que no puede ser totalmente lograda. El 'yo' está direccionado hacia una meta a la que nunca puede llegar. En la unidad absoluta (inalcanzable) de Fichte, podemos apreciar la realidad imposible de alcanzar por Kant (el sujeto, la libertad y Dios). Me parece que en Fichte no es posible esa unidad absoluta porque si se consumara esa unidad *a posteriori* (de síntesis y antítesis), entonces el 'yo' tendría dos unidades esenciales: la unidad del 'yo' absoluto que es identidad con el ser, y la unidad absoluta, resultado del proceso dialéctico. Curiosamente, aunque Fichte comienza su sistema por el 'yo', sin embargo no es capaz de darle una unidad total. El 'yo' de Fichte está roto entre su posición absoluta y su desarrollarse, enlazándose con el mundo de una manera finita. Fichte, por otra parte, también propone otra alternativa que sí consuma la unidad:

> "Aún pueden considerarse las cosas bajo otro punto de vista. El yo es finito en tanto que es limitado por el *no-yo*; pero en sí mismo es infinito, en tanto que está puesto por su propia actividad absoluta. En él deben conciliarse estos dos momentos: la infinitud y la finitud. Pero semejante conciliación es en sí misma imposible. Sin duda durante mucho tiempo el conflicto de estos dos momentos es atenuado por mediaciones; lo infinito limita a lo finito. Pero al final, cuando se ve la imposibilidad total de la conciliación pretendida, tiene que ser suprimida la finitud en general; todos los límites tienen que desaparecer, sólo tiene que quedar el *yo* infinito como uno, como todo"[327].

El desgarro del yo es presentado esta vez como una escisión entre su finitud y su infinitud. El 'yo' infinito se hace finito al enfrentarse al 'no-yo', y el forcejeo se extiende en el tiempo pero, al final, el 'yo' debe triunfar con respecto al 'no-yo' (el infinito debe ganar la batalla a lo finito). Este planteamiento, sin embargo, no parece ser el de Fichte, quien ya hemos visto, afirma la imposibilidad de la unidad absoluta. En Fichte, el 'no-yo' limita al 'yo' pero solo en un cierto aspecto: haciendo descender al 'yo' a un plano inferior. Por otro lado, el 'no-yo' suministra determinaciones al 'yo' de una forma indefinida. La infinitud del 'no-yo' impide al 'yo' alcanzar la unidad absoluta. Hay otro concepto en Fichte próximo al de la 'unidad absoluta', que es el de la 'unidad suprema': "En el terreno práctico, la imaginación prosigue al infinito, hasta la Idea simplemente indeterminada de la unidad suprema, que sólo sería posible al lograr una infinitud acabada, lo cual es de suyo imposible"[328]. Esta unidad suprema puede ser

[327] Fichte, *Doctrina de la Ciencia (1794)*, 2, 4, D, 90.
[328] Fichte, *Doctrina de la Ciencia (1794)*, 2, 4, E, 142-143.

entendida como Dios. En este caso, la imposibilidad de alcanzar la unidad absoluta significaría que, aunque seamos infinitos, nunca llegaremos a ser Dios.

Volviendo a la cuestión dialéctica, en Fichte sí que aprecio un mejor aprovechamiento de la dialéctica que en Kant. Cabe recordar que el planteamiento dialéctico de Kant estaba escindido en la oposición de las antinomias de la razón, las cuales se erigían en tesis y antítesis, cada una de ellas con su propia validez, pero siendo a la vez un muro contenedor de la afirmación opuesta. Por otro lado, la síntesis no alcanzaba a la razón y tenía su campo de validez solo en el entendimiento. En Fichte, el muro entre el entendimiento y la razón es derribado. El entendimiento surge en continuidad con los principios de la razón. Estos principios se levantan sobre el 'yo' absoluto que hace las veces de la tesis. En el plano inferior la identidad se va enfrentando a su opuesto en un combate finito que desemboca en una síntesis superior, que a su vez vuelve a enfrentarse a su opuesto. Así queda establecido el motor dialéctico que asegura el continuo dinamismo del 'yo'. Se sobreentiende, desde este progreso infinito (aunque afirme lo contrario), que Fichte postula un infinito de determinaciones en el 'no-yo'[329]. De ser así, sostiene la infinitud del mundo en cierta discrepancia con Kant para quien dicha infinitud no puede ser afirmada ni negada.

Una cuestión ligada a la síntesis es la imaginación. ¿Dónde queda la imaginación en Fichte? Hasta ahora no se le ha visto la cara. Esto llama la atención teniendo en cuenta el peso enorme que tuvo en la *Crítica de la razón pura* de Kant. He detectado en el planteamiento fichteano que la imaginación también tiene una posición privilegiada: "Los dos –no el sujeto y el objeto en sí– sino lo subjetivo y lo objetivo puestos por tesis y antítesis, son mutuamente determinables uno por el otro; y solamente en la medida en que son tales, pueden ser conjuntados y asimismo fijados y mantenidos por la facultad activa del *yo* (la imaginación) en la síntesis"[330]. La imaginación es la facultad que permite realizar la unificación de la síntesis y cuyo papel es el de intermediar:

> "Esta reciprocación del yo en sí mismo y consigo mismo –dado que él se pone a la vez como finito y como infinito–, es la facultad de la *imaginación*; esta reciprocación consiste justamente en un conflicto consigo misma, y por ello se reproduce a sí misma; por cuanto que el yo quiere conciliar lo inconciliable, tan pronto intenta acoger lo infinito en la forma de lo finito, tan pronto, retrocediendo, lo pone fuera de ésta, pero justamente en el mismo momento intenta de nuevo acogerlo en la forma de la finitud"[331].

[329] "El *yo* se pone como *determinado por el no-yo*. Así el yo no debe determinar, sino que debe *ser* determinado; por el contrario, el *no-yo* debe determinar, poner límites a la realidad del *yo*". Fichte, *Doctrina de la Ciencia (1794)*, 2, 4, B, 76.
[330] Fichte, *Doctrina de la Ciencia (1794)*, 2, 4, E, 135.
[331] Fichte, *Doctrina de la Ciencia (1794)*, 2, 4, E, 141.

El lenguaje es bastante críptico, pero se puede reconocer que la imaginación media entre dos lados, uno finito y otro infinito. Por tanto, Fichte reconoce el papel de la imaginación entre partes heterogéneas (en Kant, la heterogeneidad venía al conectar lo sensible con el pensamiento). Fichte detecta un forcejeo en esta actividad de la imaginación, que recuerda la pugna de la generalización que también se da a nivel de la imaginación. Fichte continúa:

> "Por aquí son perfectamente conciliadas la concurrencia y la conjunción. La concurrencia, o el límite, es de suyo un producto del que capta en y para la captación (tesis absoluta de la imaginación, que en esta medida es absolutamente productora). En la medida en que el *yo* y este producto de su actividad son opuestos, los miembros concurrentes son opuestos y ninguno de ambos es puesto en el límite (antítesis de la imaginación). En la medida en que estos miembros son a su vez conciliados –esa actividad productora debe ser atribuida al *yo*–, los miembros limitantes son conjuntados en el límite (síntesis de la imaginación; como a su tiempo llegaremos a inteligir mejor, la imaginación es reproductora en sus operaciones antitética y sintética)."[332].

El texto refleja el papel de la imaginación dentro del planteamiento dialéctico. La imaginación está presente en todos los elementos (tesis, antítesis y síntesis), pero todavía no es muy claro el papel de la imaginación en esta actividad. Por ello, Fichte precisa todavía más:

> "La imaginación es una facultad que oscila pendularmente en el punto medio que hay entre la determinación y la no-determinación, entre lo finito y lo infinito; y, por consiguiente, determina ciertamente *A+B a la vez* por el determinado *A* y por el indeterminado *B*; tal es la síntesis de la imaginación, de la que acabamos de hablar. Precisamente esta oscilación pendular designa a la imaginación por su producto; ella lo produce justo durante su oscilación y por su oscilación.
>
> (Como se verá más tarde, esta oscilación pendular de la imaginación entre dos términos inconciliables, este conflicto de la imaginación consigo misma, es lo que distiende hasta un momento *temporal* el estado del *yo* en este conflicto: (para la mera razón pura todo es a la vez; sólo para la imaginación hay un tiempo)"[333].

Ahora bien, la imaginación se encuentra entre la determinación y la no-determinación. La determinación es lo finito, lo que procede del 'no-yo'. La no-determinación es lo infinito, lo que procede del entendimiento, que va unificando las determinaciones. La síntesis es la unificación de lo determinado con lo indeterminado. Fichte lo representa por A+B donde el '+' significa la síntesis. En la síntesis, la imaginación oscila

[332] Fichte, *Doctrina de la Ciencia (1794)*, 2, 4, E, 141.
[333] Fichte, *Doctrina de la Ciencia (1794)*, 2, 4, E, 142.

entre A y B. Esta oscilación explica la aparición del tiempo. Esta noción del tiempo es, por otro lado, diversa a la noción kantiana del tiempo que conectaba con lo sensible a través del espacio. Hay otro texto, en el que se detecta esta misma idea, pero reflejada en un ejemplo:

> "(Y ciertamente así es. Por ejemplo: ¿qué significa *dulce*? En primer lugar, algo que no se refiere a la vista, ni al oído, etc., sino al *gusto*. ¿Qué es el gusto? Eso tenéis que saberlo ya por la sensación y podéis, aunque sólo de manera negativa y oscura (*en una síntesis de todo cuanto no es el gusto*), hacéroslo presente por la imaginación. Además, entre todo cuanto se refiere al gusto, no es lo *agrio*, lo *amargo*, etc., o sea: cuantas determinaciones particulares del gusto sepáis enumerar. E incluso cuando hubierais enumerado todas las sensaciones conocidas del gusto, siempre habría la posibilidad de daros nuevas sensaciones desconocidas hasta ahora por vosotros y sobre las cuales juzgaríais: no son *dulces*. Por consiguiente, el límite entre lo dulce y las demás sensaciones conocidas del gusto permanece siempre indefinido)"[334].

¿Cómo determinamos un concepto? Primero, por una negación de las cosas que no son. Dentro de estas negaciones, lo podemos catalogar en una especie determinada, lo cual supone un paso hacia la determinación y, por último, siempre hay una infinidad de cualidades dentro de esa especie que no son ese concepto determinado. La determinación de un concepto oscila entre esa clasificación genérica a la que pertenece y la infinidad de realidades que se encuentran dentro de esa especie genérica. Fichte habla de un límite que se encuentra entre el pensamiento (lo que es dulce) y la infinidad de cualidades que nos encontramos en el exterior (lo que no es dulce). De acuerdo a mi propuesta, los conceptos se determinan partiendo de los abstractos, que no son un conocimiento negativo, sino totalmente determinado. Respecto de los abstractos, los objetos generales niegan una parte de los abstractos para quedarse con la semejanza, la cual define al concepto y permite comparar con el resto de realidades.

En la imaginación, según Fichte, también encontramos una heterogeneidad de lo sensible y lo pensado:

> "27. Ahora bien, la limitación en C es solamente *sentida* y no *intuida*. Sin embargo, la limitación libremente puesta debe solamente ser *intuida* y no *sentida*. Ambos, empero, la intuición y el sentimiento, no tienen conexión alguna. La intuición *ve*, pero está *vacía*; el sentimiento *se relaciona* con la *realidad*, pero es *ciego*. –No obstante X debe ser limitado verdaderamente y tal como es limitado. Así pues, se requiere una conciliación, una conexión sintética del sentimiento y de la intuición. Examinemos esta última con más profundidad, y al hacerlo llegaremos sin notarlo al punto que buscamos"[335].

[334] Fichte, *Doctrina de la Ciencia (1794)*, 3, 10, 229.
[335] Fichte, *Doctrina de la Ciencia (1794)*, 3, 10, 227.

Texto en el que hay un claro paralelismo con las intuiciones y los conceptos kantianos, aunque aquí se refiere a las intuiciones y a los sentimientos. O este otro texto donde la referencia del concepto a la intuición es más explícita: "EL ESPÍRITU: Entonces la cosa intuida y la cosa pensada han de ser dos cosas muy distintas. La que se te muestra inmediata y realmente, la que se extiende por el espacio, es la *intuida*; la fuerza interior en él, que no se te muestra en absoluto, pero cuya existencia afirmas a través de una inferencia, es la cosa *pensada*"[336]. La imaginación es para Fichte, como para Kant, la facultad clave para salvar la heterogeneidad de realidades. Y esta imaginación, como también sucedía en Kant, es una facultad fundamentalmente representativa: "1. Sin la infinitud del *yo*, sin una absoluta facultad productora del mismo que se proyectara a lo ilimitado e ilimitable, no se puede a su vez explicar la posibilidad de la representación"[337]. Si ya veíamos en Kant el gran peso de la imaginación que, para mí, rebasaba la imaginación, por lo menos hasta el entendimiento, y tal vez más allá, ahora en Fichte vemos que la presencia de la representación abarca la mayor parte del 'yo': "El *yo* no puede ponerse de otro modo que siendo determinado por el *no-yo*. (Si no hay objeto, no hay sujeto). En esta medida se pone como determinado. A la vez se pone a sí mismo también como determinante; porque aquello que limita en el *no-yo*, es su propio producto (si no hay sujeto, no hay objeto)"[338]. La determinación es para mí equivalente a representación[339]. Todo el juego que Fichte emplaza entre el segundo y tercer principio fundamental, tiene lugar en el campo de la representación. Fichte reconoce que todo lo que conocemos es producto de la imaginación:

> "EL ESPÍRITU: ¿De ti, por tanto, no debo temer ninguna objeción al establecimiento de este principio: *la conciencia de una cosa fuera de nosotros no es absolutamente nada más que el producto de nuestra propia imaginación*, y acerca de la cosa no sabemos nada más sino lo que precisamente sabemos, lo que mediante nuestra conciencia establecemos, lo que -dado que tenemos conciencia y, además, una conciencia determinada de cierto modo y sujeta a ciertas leyes- producimos?
>
> YO: No puedo objetar nada; así es"[340].

Lo llamativo respecto a la representación es que Fichte ya empieza a darse cuenta de la limitación del conocimiento representativo. En principio, produce una verdad indudable, llena de certeza, pero a cambio de un gran precio: la pérdida de la realidad.

[336] Fichte, *El destino del hombre*, II, 102.
[337] Fichte, *Doctrina de la Ciencia (1794)*, 2, 4, E, 143.
[338] Fichte, *Doctrina de la Ciencia (1794)*, 2, 4, E, 143.
[339] Como también Fichte reconoce en el texto de la nota 341.
[340] Fichte, *El destino del hombre*, II, 105. También encontramos una afirmación semejante de la imaginación respeto de la realidad en Fichte, *Doctrina de la Ciencia (1794)*, 2, 4, E, 149, e *Ibidem*, 2, 4, Deducción, 155.

"YO: Llama a tus pensamientos como gustes; a fin de cuentas, según todo lo anterior no hay nada, absolutamente nada más que representaciones, determinaciones de una conciencia como mera conciencia. Pero la representación para mí es solo una imagen, solo sombra de una realidad; no puede satisfacerme por sí misma, en sí misma no tiene el menor valor. Podría avenirme a que este mundo físico, exterior a mí, desapareciera en una mera representación y se disolviera en sombras; de él no depende mi ser; pero, según todo lo anterior, yo mismo desaparezco en no menor medida, quedo convertido en un mero representar sin significado y sin propósito. ¿O me dirás tú que no es así?"[341]

Fichte reconoce la pobreza de la representación que le provoca angustia[342], sobre todo, por la pérdida de sí mismo. Después de apostarlo todo a la carta del 'yo', acaba descubriéndose como un 'algo' que va recolectando representaciones. En su libro *El Destino del hombre* propone la fe como la superación del déficit cognoscitivo[343]. Yo comparto esta apreciación insuficiente de la representación mientras que al mismo tiempo propongo una alternativa que admite elementos superiores a la representación. También se puede añadir que esta incursión de Fichte en la angustia y su solución en la fe son un planteamiento con unos rasgos propios de la filosofía existencialista. Es llamativa la frustración de Fichte al reconocerse solo como representación o portador de representaciones.

2.5 El hecho

El hecho es una noción que se ha presentado anteriormente, especialmente en un apartado dedicado exclusivamente a esta cuestión en Ockham[344], donde lo fáctico procedía de la consideración de la existencia en la intuición que no pasaba al pensamiento. Fichte también tiene en cuenta los hechos dentro de su planteamiento filosófico:

"La más alta manifestación del saber –que no expresa en absoluto su esencia interna, sino solamente su existencia externa– es fáctica; entonces, como manifestación del *saber*, es evidencia fáctica. En toda evidencia fáctica, incluida la evidencia fáctica absoluta, hay algo *objetivo*, extraño, constructor de sí mismo, pero no construido por ella, permaneciendo, pues, internamente inescrutable y al que la especulación fatigada, desesperando de su fuerza, llama inescrutable. La

[341] Fichte, *El destino del hombre*, II, 107.
[342] "Una mera representación me resulta una imagen engañosa; mis representaciones deberían significar algo; si a todo mi saber no le corresponde algo fuera de ese saber, siento la vida entera como una estafa". Fichte, *El destino del hombre*, III, 117.
[343] Cfr. Fichte, *El destino del hombre*, III, 115 y ss.
[344] Ver el apartado 2.6 del capítulo 5. También lo hemos visto en Hume, en el apartado 4.2.2 del capítulo 6.

especulación kantiana culmina con la evidencia fáctica de la intelección *de que* detrás de los mundos sensible y suprasensible debe encontrarse un principio de su conexión, o sea, un principio radicalmente genético, que puramente habría de crear y determinar a los dos mundos"[345].

Para Fichte, lo fáctico no se identifica exclusivamente con la realidad externa, sino que está conectado a algo objetivo que lo ilumina. Cuando el entendimiento no puede comprender algún tipo de hechos, estos se convierten en lo externo inesquivable para el yo con el que no puede hacerse. Esto, sin embargo, no deja de ser un déficit del pensamiento que es incapaz de iluminar la realidad. No obstante, para Fichte, la facticidad no se reduce a la realidad que no puede ser digerida, sino que toda realidad con la comprensión que de ello se tenga adquiere la condición de hecho:

> "Todas las posibilidades de pensar establecidas en el transcurso de nuestra investigación –posibilidades que pensábamos, y que pensábamos con la conciencia de pensarlas– eran también *facta* de nuestra conciencia, en tanto que filosofábamos: pero se trataba de *facta*, producidos artificialmente según las reglas de la reflexión, por la espontaneidad de nuestra facultad de reflexión. La posibilidad de pensar ahora establecida, la única que quedaba tras la eliminación de cuanto se ha demostrado como falso, es también en primer lugar un *factum* semejante producido *artificialmente* por la espontaneidad <del acto de filosofar>: es tal, en tanto que ha sido elevado a la conciencia (del filósofo) por medio de la reflexión; o mejor dicho: la *conciencia* de este *factum* es un *factum* producido artificialmente"[346].

Los hechos son los mismos productos de los pensamientos. Fichte recuerda que en su mismo desarrollo de la *Doctrina de la ciencia* ha tenido que hacer uso de algunos hechos como, por ejemplo, los principios lógicos usados para deducir los principios fundamentales. Esto pone a los hechos en un estatuto algo diferente al que los situé en Ockham. Ahora los hechos pueden tener una componente artificial. Esto se puede entender si alguien ve una masa de algo y piensa que es un árbol. Para esa persona, es un hecho que hay un árbol. Pero si más tarde ve que es un animal, entonces el hecho es que ahora hay un animal. El hecho liga lo sensible con su concepto. Si cambia el concepto también cambia el hecho. Esto hace que haya que tener cuidado con los hechos: "La apelación a los *facta* situados en el interior de la esfera de la conciencia común, no dirigida por ninguna reflexión filosófica, únicamente puede dar origen –con sólo ser consecuente y si no se tienen presentes ya de antemano los resultados que de aquí deben desprenderse– a una filosofía popular ilusoria, que en absoluto es una filosofía"[347]. ¿Todo lo que pensamos, son hechos? Sí, pero se pueden tratar de

[345] Fichte, *Doctrina de la Ciencia (1804)*, I, III, 64.
[346] Fichte, *Doctrina de la Ciencia (1794)*, 2, 4, E, 144.
[347] Fichte, *Doctrina de la Ciencia (1794)*, 2, 4, E, 145.

meras ilusiones, como el que se cree que está viendo una realidad en sí. Cuando se ha demostrado la no existencia de las cosas en sí, esos pensamientos son desvaríos de la imaginación. Hasta tal punto Fichte le da valor a los hechos que dice: "La *Doctrina de la ciencia* debe ser una historia pragmática del espíritu humano. Hasta ahora hemos trabajado solamente para lograr entrar en ella; únicamente para poder indicar un *factum* indudable. Nosotros tenemos este *factum*; desde ahora nuestra percepción, que en verdad no es ciega, sino que se basa en la experiencia, debe seguir tranquilamente el curso de los acontecimientos"[348]. La filosofía de Fichte es la fundamentación de los hechos, hasta el punto de que estos se convierten en historia pragmática. Lo difícil es encontrar el hecho fundamental que es capaz de dar sentido al resto de los hechos. Este hecho fundamental son los primeros principios de la *Doctrina de la ciencia*. Fichte echa en cara a Kant que no encontrara el hecho fundamental:

> "Su más alto principio es una síntesis *post factum*; esto significa, en efecto, que si a través de la autoobservación encontramos en la conciencia dos términos de una disyunción y que, entonces, forzados por la razón, inteligimos que no obstante tienen que ser en sí una misma cosa, a pesar de que no podamos indicar cómo, en esta unidad llegan a ser al mismo tiempo una dualidad. (...). Dije que la más alta evidencia de KANT es una evidencia fáctica y no en absoluto la más alta evidencia fáctica. Hemos presentado hoy la más alta evidencia fáctica: la intelección de la existencia absolutamente para sí del saber, sin estar determinado por algo ajeno a él, sin ninguna mutabilidad; al contrario de lo absoluto kantiano, que está determinado por el cambio entre sensible y suprasensible"[349].

Esto implica que hay una pluralidad de hechos que pueden rivalizar unos con otros dependiendo de la altura en la que se muevan. Ciertamente, un suceso acaecido por una persona ignorante en la materia, por ejemplo un dolor corporal, puede ser interpretado muy diferentemente por una persona que tenga los conocimientos adecuados (un médico especialista). En este sentido, la verdadera filosofía es la que permite interpretar correctamente la realidad de la vida: "La evidencia de KANT es fáctica; también nosotros mismos por el momento nos mantenemos todavía en la facticidad, y añado que jamás en el mundo de las ciencias, salvo en la *Doctrina de la ciencia*, hay que esperar encontrar otra evidencia que no sea la evidencia fáctica, precisamente en los *primeros* principios"[350]. Fichte añade al hecho un sesgo conceptual que no puede ser despreciado. Tal vez ahora debemos distinguir los datos en bruto, lo fáctico-empírico, de lo fáctico. Los primeros son la realidad de unos datos, normalmente sensibles, a veces pueden ser números, que no son interpretados de ninguna manera. Estos serían hechos objetivos iguales para todos. Los segundos son los hechos tal

[348] Fichte, *Doctrina de la Ciencia (1794)*, 2, 4, E, 146.
[349] Fichte, *Doctrina de la Ciencia (1804)*, I, III, 65.
[350] Fichte, *Doctrina de la Ciencia (1804)*, I, III, 66.

como me afectan a mí, de acuerdo a mi compresión de esos datos. Puede parecer que lo importante es el hecho bruto pero, sin embargo, los datos en sí y sin más no me afectan; los hechos me influyen cuando los interpreto desde mi posición personal y los hago míos. Ver, no obstante, que independientemente de la interpretación de los hechos, estos nos afectan en cuanto los consideramos reales. Lo real del hecho es lo que lo convierte en inesquivable. La comprensión del hecho abre a una pluralidad de lecturas en las que se puede interpretar los datos (contenidos en el hecho).

Antes de terminar con la exposición de Fichte, quiero presentar unos últimos textos que tienen su interés para la interpretación de este autor.

> "Según la *Doctrina de la ciencia*, el fundamento último de toda efectividad para el *yo* es, pues, una originaria acción recíproca entre el *yo* y un algo cualquiera exterior al mismo; solamente se puede decir de éste que tiene que ser completamente opuesto al *yo*. En esta acción recíproca, nada hay que sea puesto en el *yo*, nada heterogéneo hay que sea introducido en él: todo lo que en él se despliega hasta el infinito, se despliega únicamente a partir del mismo *yo* y según sus propias leyes; el *yo* es solamente puesto en movimiento por eso opuesto, para actuar; sin semejante primer motor exterior al *yo* jamás habría actuado, y como su existencia sólo consiste en actuar, tampoco habría existido. Pero a este motor sólo le compete ser un motor, una fuerza opuesta, que como tal también sólo es sentida.
>
> Por tanto, según su existencia el *yo* es dependiente; pero en las determinaciones de su existencia es absolutamente independiente."[351].

Fichte, finalmente, reconoce la existencia de una realidad independiente a la del propio 'yo'. Esta realidad exterior tiene una posición absoluta como la del 'yo' e, incluso, tiene una influencia dentro del proceso cognoscitivo del 'yo'. Esta influencia es totalmente externa, es decir, influye pero sin añadir ninguna determinación en el conocimiento del 'yo'. Podemos decir que Fichte acepta el noúmeno kantiano, aunque las funciones de este noúmeno sean algo diferentes. Esta postura de Fichte le lleva a considerar su propia filosofía como realista:

> "La *Doctrina de la ciencia* es por consiguiente, *realista*. Ella muestra que la conciencia de las naturalezas finitas no puede en absoluto explicarse, si no se admite una fuerza opuesta totalmente a ellas, que exista con independencia de ellas, y de la que incluso dependan en su existencia empírica. Pero ella afirma solamente una tal fuerza opuesta, la cual es únicamente sentida por el ser finito, pero no es conocida. La *Doctrina de la ciencia* se compromete a deducir, partiendo de la facultad determinante del *yo*, todas las posibles determinaciones de esta fuerza, o de este *no-yo*, las cuales pueden presentarse en nuestra conciencia

[351] Fichte, *Doctrina de la Ciencia (1794)*, 3, 5, 192.

hasta el infinito; y tan cierto como que es Doctrina de la ciencia, tiene que poder deducirlas efectivamente"[352].

Dado que Fichte acepta la realidad, podemos decir que es tan realista como lo es Kant. Esta aceptación de la realidad externa al 'yo' convierte a la *Doctrina de la ciencia* en un conocimiento más entre otros[353] aunque sea el más privilegiado. Anteriormente decía que desde Kant se podía definir la filosofía de Fichte como una filosofía idealista. Desde este nuevo dato, la aceptación de la realidad externa al 'yo', la podemos encuadrar como una filosofía idealista no absoluta: existe un residuo que se resiste al poder cognoscente del 'yo'. No obstante respecto a lo real de su postura, Fichte sorprende de nuevo: "En su idealidad, todo depende del *yo*, pero respecto de la realidad el mismo *yo* es dependiente; no obstante nada es real para el *yo* sin ser también ideal; por tanto, el fundamento real y el fundamento ideal son en el *yo* uno y lo mismo, y aquella acción recíproca entre el *yo* y el *no-yo* es a la vez una acción recíproca del *yo* consigo mismo"[354]. En este movimiento el 'yo' parece englobar nuevamente a la realidad extramental. Es la capacidad del 'yo' de revolverse (reflexivamente) una y otra vez con respecto a lo que se opone a ser englobado por el pensamiento. Pero, en Fichte, una vez que acepta la realidad exterior al 'yo', este (el 'yo') pierde su superioridad absoluta: ahora existen dos realidades que admiten una posición absoluta. Habría sido más correcto por parte de Fichte que hubiera hecho una reflexión al principio de su *Doctrina de la ciencia* para advertir la influencia que la realidad exterior desconocida pudiera tener en su filosofía.

3. La negación en Hegel

Hegel es un filósofo que se puede enfocar ligado a Kant y a Fichte. "Es una de las más profundas y justas intelecciones que se encuentran en la *Crítica de la razón* la de que la unidad, que constituye la esencia del concepto, sea reconocida como la unidad originariamente-sintética de la apercepción, como unidad del Yo pienso, o sea de la autoconciencia"[355]. Esta unidad del 'Yo pienso' es una consecuencia de la unificación de los fenómenos sensibles que ha sido posible gracias a la deducción de la imaginación trascendental, y que permite hacer el salto de lo sensible al entendimiento. "-Objeto, dice Kant- Crítica de la r[azón] p[ura], p. 137, 2ªed.-, es aquello en cuyo

[352] Fichte, *Doctrina de la Ciencia (1794)*, 3, 5, 193.
[353] Fichte habla en ocasiones de la comprensión desde un determinado punto de vista. La Doctrina de la ciencia sería, según Fichte, el conocimiento desde un punto de vista absoluto.
[354] Fichte, *Doctrina de la Ciencia (1794)*, 3, 5, 193.
[355] Hegel, G., (*WdL II*, 17-18) *Ciencia de la lógica (Vol. II)*, Abada Editores, Madrid 2015, 132. (Se añade la paginación del volumen doce de la edición académica con el acrónimo de la obra en alemán). En adelante, Hegel, *Ciencia de la lógica II*.

concepto está unificado lo múltiple de una intuición dada. Pero toda unificación de representaciones exige unidad de la conciencia en la síntesis de aquéllas. Luego esta unidad de la conciencia es la sola cosa que constituye la referencia de las representaciones a un objeto y, por ende, la validez objetiva de éstas; y es incluso aquello en que descansa la posibilidad del entendimiento"[356]. Vemos que Hegel acepta la síntesis (unificación) de la multiplicidad sensible por parte de la imaginación pero, al igual que Fichte, entiende que la dirección escogida por Kant, en cuanto a las deducciones, no es la correcta: "Por el contrario, habría que deducir los principios de la determinación objetiva de las representaciones únicamente de la tesis fundamental de la unidad trascendental de la apercepción"[357]. Es decir, Hegel acepta la síntesis kantiana pero, acto seguido, propone que la filosofía se tiene que desarrollar desde los principios primeros de la razón hasta la multiplicidad de lo sensible. Esta inversión, repito, hace que las filosofías de Fichte y de Hegel tengan una apariencia muy distinta a la exposición que propone Kant.

Hegel tiene un planteamiento de la verdad que es tan sistemático como el que pueda tener la filosofía de Fichte. "Entre las muchas consecuencias que se desprenden de lo que queda dicho puede destacarse la de que el saber sólo es real y sólo puede exponerse como ciencia o como *sistema*; (...)"[358]. Para ambos filósofos, el tema del comienzo es capital porque es la puerta de entrada a la filosofía como ciencia absoluta y como sistema absoluto, y es por este punto por el que inicio mi exposición de Hegel.

3.1 El comienzo

Hegel, en su *Fenomenología del espíritu*, dice: "El comienzo de la formación y del remontarse desde la inmediatez de la vida sustancial tiene que proceder siempre mediante la adquisición de conocimientos de principios y puntos de vista *universales*, en elevarse trabajosamente hasta el *pensamiento* de la cosa en *general*, apoyándola o refutándola por medio de fundamentos, aprehendiendo la rica y concreta plenitud con arreglo a sus determinabilidades, sabiendo bien a qué atenerse y formándose un juicio serio acerca de ello"[359]. El comienzo en Hegel no es la abrupta exposición del pensamiento al principio primero (principio de identidad) que propone Fichte en su *Doctrina de la ciencia*. Hegel se plantea la cuestión del comienzo en un contexto distinto al filosófico. Tal vez la filosofía sea un saber muy especial (esto es algo que se verá más adelante) pero, como hombres, solo nos podemos encontrar con este saber

[356] Hegel, (*WdL II*, 18) *Ciencia de la lógica II*, 132.
[357] Hegel, (*WdL II*, 18) *Ciencia de la lógica II*, 132-133.
[358] Hegel, G., *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 1971, Prólogo, II, 1, 18. En adelante, Hegel, *Fenomenología del Espíritu*.
[359] Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, Prólogo, I, 1, 9.

desde el curso de nuestra propia existencia, que es al margen de este saber: nadie nace siendo filósofo. Cuando nos encontramos con la filosofía, este saber no se alinea con nuestra vida ordinaria, y exige de nosotros apartarnos de nuestra existencia para poder ser capaces de adentrarnos en la filosofía. Este introducirse no puede ser realizado de una forma inmediata y requiere primero de un conocimiento preliminar a partir del cual se puede ir avanzando, con esfuerzo, hasta que somos capaces de captar este saber. Hegel despeja el comienzo de la filosofía: "Del mismo modo, la ciencia, coronación de un mundo del espíritu, no encuentra su acabamiento en sus inicios. El comienzo del nuevo espíritu es el producto de una larga transformación de múltiples y variadas formas de cultura, la recompensa de un camino muy sinuoso y de esfuerzos y desvelos no menos arduos y diversos. Es el todo que retorna a sí mismo saliendo de la sucesión y de su extensión, convertido en el *concepto simple* de este todo"[360]. Ya no se trata de una cuestión personal, cómo podemos nosotros acceder al saber, sino que el espíritu mismo, portador de esa ciencia, se ha tornado simple y, por tanto, accesible. Hegel remueve la enorme presión que ejercía el primer principio en Fichte al tener que aparecer en su absolutez desde el inicio. Eso provocaba la necesidad de acudir a unos elementos extraños (los principios lógicos) a los propios principios absolutos, generando unas ciertas debilidades que ya fueron analizadas en su momento[361]. Para ello, Hegel propone una nueva noción que es la del espíritu. Hegel no se apoya en el 'yo' para desarrollar su sistema, sino que introduce algo que estaba ausente en Fichte y en Kant, el espíritu[362]. Ya señalé en Fichte que al poner como lo primero la posición absoluta del 'yo', surgía la dificultad de la falta de representación para poder decidir sobre la identidad de la posición absoluta[363]. Ahora Hegel, en vez de hablar del 'yo', introduce el espíritu como aquella realidad que tiene una posición absoluta. Para mí, tanto el 'yo' de Fichte como el espíritu de Hegel, siguen careciendo de representaciones que nos permitan decantarnos por esas dos posturas, o por otra tercera. En cualquier caso, Hegel descarga el inicio y traslada el peso de la prueba al final del proceso: "Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. De lo absoluto hay que decir que es esencialmente *resultado*, que sólo al final es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo"[364]. Para Hegel, la filosofía, el absoluto, solo se desvela plenamente al final del proceso de su propio desarrollo. Hasta ese punto final, solo puedes ver partes más o menos inconexas. Para poder introducirse

[360] Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, Prólogo, I, 3, 12-13.
[361] Ver los apartados 2.1 y 2.2 de este capítulo.
[362] En *El destino del hombre* de Fichte, el libro dos es un diálogo entre el espíritu y el 'yo', pero en la *Doctrina de la ciencia* no he encontrado ninguna referencia al espíritu.
[363] Ver el apartado 2.1 de este capítulo.
[364] Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, Prólogo, II, 1, 16.

en el saber de lo absoluto, es necesario descubrir la puerta que guarda este conocimiento. "El *puro* conocerse a sí mismo en el absoluto ser otro, este éter *en cuanto tal*, es el fundamento y la base de la ciencia o el *saber en general*. El comienzo de la filosofía sienta como supuesto o exigencia el que la conciencia se halle en este *elemento*"[365]. Esta puerta es la conciencia. La filosofía requiere que descubramos la conciencia como el elemento básico del espíritu. Lo más normal en la vida cotidiana es pasar por encima de la conciencia sin llegar a descubrir su papel. "Pero, si nos fijamos atentamente, vemos que en el *puro ser*, que constituye la esencia de esta certeza y que ésta enuncia como su verdad, se halla en juego mucho más"[366]. Hegel se está refiriendo a la certeza sensible, y nos advierte para que pongamos una gran atención porque este hallazgo puede pasar desapercibido por la abundancia de contenidos presentes en el objeto sensible. "Entre las innumerables diferencias que aquí se presentan encontramos en todos los casos la distinción fundamental, a saber: la de que en esta certeza quedan en seguida fuera del puro ser los dos estos mencionados, el *éste* como yo y el *esto* como *objeto*"[367]. Dentro de las muchas diferencias que podemos hallar en los objetos sensibles, Hegel detecta dos diferencias que son especiales por estar siempre presentes, independientemente de lo que se conozca. Por una parte está el 'este' que es una indicación del 'yo' y, por otra, está el 'esto' que hace referencia al objeto. Hegel se pregunta acerca del 'esto': "Hay que preguntarle, por tanto, a ella misma: *¿qué es el esto?* Si lo tomamos bajo la doble figura de su ser como el *ahora* y el *aquí*, la dialéctica que lleva en él cobrará una forma tan inteligible como el esto mismo"[368]. Hegel analiza el objeto desde la doble perspectiva del 'ahora' y del 'aquí'. "A la pregunta de *¿qué es el ahora?* contestaremos, pues, por ejemplo: *el ahora es la noche*. Para examinar la verdad de esta certeza sensible, bastará un simple intento. Escribiremos esta verdad; una verdad nada pierde con ser puesta por escrito, como no pierde nada tampoco con ser conservada. Pero si *ahora*, este *mediodía* revisamos esta verdad escrita, no tendremos más remedio que decir que dicha verdad ha quedado ya vacía"[369]. Un simple experimento destaca que el objeto tiene un 'ahora' que se mantiene no importa cuál sea lo conocido. De la misma manera se puede analizar el objeto con respecto al 'aquí': "y lo mismo ocurrirá con la otra forma del esto, con el *aquí*. El *aquí* es, por ejemplo, el *árbol*. Pero si doy la vuelta, esta verdad desaparece y se trueca en lo contrario: *el aquí no es un árbol*, sino que es una *casa*. El *aquí* mismo no desaparece, sino que *es* permanentemente en la desaparición de la casa, del árbol, etc., indiferente al

[365] Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, Prólogo, II, 2, 19.
[366] Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, I, 63.
[367] Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, I, 64.
[368] Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, I, 1, 64.
[369] Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, I, 1, 64.

hecho de ser casa, árbol, etc."[370]. El 'aquí' es igual de 'aquí' ya conozcamos el árbol o la casa. Hegel descubre la universalidad dentro del objeto sensible. "Como un universal *enunciamos* también lo sensible; lo que decimos es: *esto*, es decir, el *esto universal*, o: *ello es*, es decir, el *ser en general*"[371]. Para Hegel, esta universalidad es importante porque implica el refrendo del ser hacia el objeto, es decir, que el objeto, sea cual sea, universalmente, se da en el ser. La investigación de Hegel sobre la conciencia sensible es más amplia, pero me quedo en esta primera fase porque me parece detectar en esta descripción del objeto sensible el objeto mental. En el capítulo 2, al exponer la generalización, hablé de la presencia mental[372]. Entonces dije que unas notas características de la presencia mental son la mismidad y la constancia. Pues el objeto mental es lo presente de la presencia mental. El objeto mental, y más aún la presencia mental, es una cuestión importante para Polo[373]. En la conciencia sensible de Hegel, cabe reconocer dos notas del objeto mental de Polo: lo 'inmediato' (contigüidad espacial) y el 'ya' (proximidad temporal). Estas notas están en correspondencia con el 'aquí' y el 'ahora' de la conciencia sensible de Hegel. Polo añade otra tercera nota del objeto, lo que 'hay', que se correspondería con el contenido que Hegel propone dentro de la conciencia. Hay una cuarta nota del objeto mental, lo 'abierto' de la cual no he encontrado ninguna referencia en Hegel[374]. Mirando hacia atrás, podemos ver que un antecedente de la conciencia sensible de Hegel es la intuición sensible de Kant. En la intuición sensible, Kant propone las intuiciones puras del espacio y del tiempo (que se corresponden con el 'ahora' y 'aquí' en Hegel) que constituyen la imagen sensible[375]. Kant analiza el objeto sensible como la unidad sintética sensible pero, posteriormente, centra su atención en los conceptos del entendimiento que son los principios que posibilitan el conocimiento como síntesis. Más tarde en Fichte, la posición relativa del 'yo' es muy próxima a la conciencia sensible de Hegel, pero Fichte vierte en la posición

[370] Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, I, 1, 65.
[371] Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, I, 1, 65.
[372] En el apartado 2.1 sobre el hábito abstractivo.
[373] Polo ha planteado el objeto y la presencia mental en el tomo II de su *CTC*.
[374] Las notas del objeto mental, las describe Polo en el tomo II del *CTC*, lección quinta.
[375] Podemos, incluso, retroceder hasta Descartes. "Descartes duda de cualquier objeto que no se haya analizado y resuelto en una idea clara y distinta. Distinta aquí significa distinta de todas las demás, pero indistinta respecto de sí, por tanto, simple. De la idea confusa se pasa a la simple descomponiéndola en no descomponibles; esos no descomponibles son ideas simples que se distinguen de cualquier otra. Las ideas claras y distintas son dos: la extensión y el pensamiento". Polo, *CTC II*, 4, 4, 89. En Descartes, la advertencia del objeto es más débil ya que encontramos dos tipos de objetos: lo físico y lo pensado. Lo físico es caracterizado por la extensión (espacio) y lo pensado por el pensamiento. Descartes propone el pensamiento, en vez del tiempo, y pluraliza el objeto en dos tipos. Además, Descartes se encuentra lejos de la imaginación porque, en otro caso, la sustancia extensa y la pensante no serían reales sino únicamente imaginadas.

relativa las categorías intelectuales del 'yo' y del 'no-yo'. Tanto el 'yo' como el 'no-yo' como tales no tienen representación sensible. Podemos decir que el objeto mental de Fichte es puramente intelectual, sin referencia a lo sensible. Kant y Fichte no ponen suficiente atención, y no son capaces de reconocer la riqueza del objeto sensible. Ciertamente, Hegel tiene razón al decir que hay que fijarse atentamente en lo conocido sensiblemente para no pasar por encima de este descubrimiento. Hemos de reconocer este paso importante de Hegel que además va en la línea del progreso de las intuiciones puras del espacio y del tiempo de Kant. Hegel logra ahondar más en el conocimiento del objeto sensible. Para mí, el objeto mental es de gran importancia, primero por sí mismo como el estatuto de lo conocido, pero también porque es lo mental que está más próximo a la imaginación. El objeto mental se encuentra en el plano de lo espiritual o de lo inteligible, mientras que la imaginación está en el plano de lo físico. Lo 'inmediato' y el 'ya' del objeto mental tienen una correspondencia (¿casi?) directa con el espacio y el tiempo de la imaginación, salvo su estatuto, mental para unos y físico para otros. Lo que media entre ambos es la conciencia. Por ello, también me parece acertado el término que utiliza Hegel de la conciencia sensible, aunque no identifique la conciencia con el objeto[376]. Con respecto a la conciencia de Hegel, hay un punto en el que no estoy de acuerdo: la universalidad de la conciencia sensible. Para mí, la universalidad, tal como se suele considerar (generalidad), no es una nota del objeto mental[377]. Aquí vemos una contaminación de la generalización en el objeto mental que no me parece aceptable porque la generalización es solo una operación del conocimiento entre otras.

Por otra parte, el tema del comienzo, en Hegel, no se reduce solo a la *Fenomenología del espíritu*, sino que también lo propone con un distinto enfoque en la *Ciencia de la Lógica*. Aquí Hegel dice:

> "El saber puro, recogido en esta unidad, ha asumido tanto toda referencia a otro como la mediación, y es inmediatez simple.
>
> La inmediatez simple es ella misma una expresión propia de la reflexión, y se refiere a la diferencia respecto a lo mediado. En su expresión verdadera, esta inmediatez simple es el ser puro, o el ser en general; ser, nada más, sin ninguna determinación y plenificación ulteriores.

[376] Polo habla de la conciencia y de su conexión con la imaginación en la lección décima del tomo II del *CTC*.

[377] "Vista más de cerca, ella es también la naturaleza universal, o sea el género hombre, animal, aquella universalidad resultante del juicio de reflexión, (...)". Hegel, (*WdL II*, 73-74) *Ciencia de la lógica II*, 198. Lo general se corresponde con lo universal en Hegel, aunque la noción de universal es más amplia, ya que Hegel lo emplea en un mayor espectro de situaciones. En cualquier caso, la universalidad del 'ahora' y del 'aquí' parece indicar la presencia de la generalización.

Esta mirada retrospectiva sobre el concepto del saber puro es el fundamento del que el ser proviene, a fin de constituir el inicio de la ciencia absoluta"[378].

Hegel está proponiendo el inicio de la ciencia absoluta en lo más inmediato y, además, en lo enteramente simple, es decir, en el ser. Hegel es muy estricto con respecto a este comienzo.

"*O bien, en segundo lugar, a la inversa:* el inicio de la ciencia absoluta tiene que ser *él mismo* inicio absoluto; nada le está permitido presuponer. Por nada tiene que estar *pues* mediado, ni tener un fundamento; él mismo debe ser más bien el fundamento de la ciencia toda. Por consiguiente, tiene que ser sencillamente algo inmediato o, más bien, lo inmediato mismo. Así como no puede tener una determinación frente a otro, tampoco puede tener ninguna dentro de sí ni contener contenido alguno, pues semejante cosa sería *igualmente una* diferenciación y referencia mutua de lo diverso y, con ello, una mediación. El inicio es pues el ser puro"[379].

Hegel expresa en este texto su objetivo de pensar el comienzo con la exclusión de todo tipo de determinaciones, y esto también excluye el de la propia mediación. El comienzo del ser en Hegel no coincide con el inicio de la conciencia sensible, aunque en esta haya una referencia directa al ser (del comienzo absoluto). En la conciencia sensible siempre tenemos un contenido al que se refiere la conciencia, y aunque abstrajéramos todo lo sensible, siempre permanecerían las notas del 'aquí' y del 'ahora'. La conciencia sensible no puede dar razón de un principio absoluto. Sin embargo, el ser puro, tal como lo entiende Hegel, es el inicio, desnudo de toda representación, desde el que nos podemos remontar para pensar el absoluto. Recuerdo que el ser es aquello de lo que todos tenemos un contacto cotidiano en nuestra realidad próxima. La dificultad para comprender el inicio absoluto no está en el ser, sino en percibir el ser puro. El ser puro es el ser, pero en su máxima abstracción cuando ha sido cribado de todo aquello que no es propiamente el ser (una pura abstracción mental). Por ello, el ser puro es lo máximamente simple que, como tal, solo puede ser captado en su inmediatez pura porque una vez que hemos admitido una mediación, esta siempre incluye una determinación. Hegel, una vez más y en oposición a Fichte, libera al inicio de contener el principio absoluto y traslada la principialidad al final. "Así *también* el espíritu, al final del desarrollo *del saber puro* se exteriorizará con libertad y se expedirá en la figura de una *conciencia* inmediata, *como conciencia de un ser enfrentado a ella como un otro*. Lo esencial no es *propiamente* que un puro inmediato sea el inicio,

[378] Hegel, G., (*WdL I*, 33) *Ciencia de la lógica (Vol. I)*, Abada Editores, Madrid 2011, 215. (Se añade la paginación del volumen once de la edición académica con el acrónimo de la obra en alemán). En adelante, Hegel, *Ciencia de la lógica I*.

[379] Hegel, (*WdL I*, 33) *Ciencia de la lógica I*, 215.

sino que el todo sea una circulación dentro de sí mismo, en donde lo primero viene a ser también lo último, y lo último también lo primero"[380]. El modo de proceder de Hegel es circular, aunque el resultado del saber puro (plenitud de contenido) sea muy diferente al del ser puro (pura indeterminación). Para Hegel, el fundamento es el resultado: "Hay que admitir que es una consideración esencial -que vendrá a resultar con más precisión dentro de la lógica misma- el que el ir hacia delante sea un regreso al fundamento y hacia lo originario, del cual depende aquello por lo cual se hizo el inicio"[381]. Por otra parte, este inicio no se pierde durante el proceso del desarrollo. "Así, el inicio de la filosofía es el basamento que se hace presente y se mantiene en todos los desarrollos siguientes, *el concepto* de todo punto inmanente a sus determinaciones ulteriores"[382]. El ser no es algo que queda atrás en el inicio, sino que es un peldaño que permite ir progresando en el desarrollo del proceso. El ser hegeliano tiene el rasgo fundamental de ser pensado. Hegel acepta el planteamiento kantiano del rechazo del conocimiento de la realidad, pero es más drástico que Kant porque tampoco acepta la cosa en sí kantiana. "Igual que si a un hombre se le atribuyese una correcta [capacidad de] intelección con el añadido de que, sin embargo, no sería capaz de inteligir nada verdadero, sino sólo lo no verdadero. Si absurdo es esto último, igual de absurdo sería un conocimiento verdadero que no conociera al objeto tal como él es en sí"[383]. Para Hegel, no tiene sentido un reducto de la realidad que se reserve al pensamiento. El pensar es la actividad del absoluto y como tal es infinito. Hegel no acepta la finitud del pensamiento que Kant postula. Esto significa que Hegel sitúa el ser, y por tanto el ser puro, en la esfera del pensamiento. De esta manera, tenemos una conexión directa entre la conciencia sensible de la *Fenomenología del espíritu* y el ser puro de la *Ciencia de la lógica*. "Este ser puro es la unidad a que regresa el saber puro o, también, el contenido del mismo"[384]. El inicio del saber absoluto debe ser como tal un pensamiento. "Del hecho de que el inicio sea inicio de la filosofía no cabe, entonces, sacar ninguna determinación más precisa o un contenido positivo respecto al mismo. Pues la filosofía es aquí, al inicio, donde la Cosa misma no está aún presente, una palabra vacía o una cierta representación aceptada, no justificada. El saber puro no da más que esta determinación negativa: que el inicio debe ser abstracto, *o absoluto*"[385]. El carácter mental del ser puro permite describirlo con el único rasgo que no es en sí una determinación, es decir, la indeterminación. "El ser es lo inmediato

[380] Hegel, (*WdL I*, 35) *Ciencia de la lógica I*, 217.
[381] Hegel, (*WdL I*, 34) *Ciencia de la lógica I*, 216-217.
[382] Hegel, (*WdL I*, 35) *Ciencia de la lógica I*, 217.
[383] Hegel, (*WdL I*, 18) *Ciencia de la lógica I*, 196.
[384] Hegel, (*WdL I*, 36) *Ciencia de la lógica I*, 218.
[385] Hegel, (*WdL I*, 36) *Ciencia de la lógica I*, 218.

indeterminado; (...)"[386]. Por mi parte, es inaceptable que el ser tenga un estatuto mental. Es posible realizar la consideración mental del ser, pero a costa de no poder determinarlo; esto no significa que el rasgo característico del ser sea la indeterminación. Para mí, la indeterminación es una nota de los objetos generales y no podemos, por tanto, aplicarla al ser. Nuevamente observo que la generalización se vuelve a colar en el comienzo en Hegel. Primero vimos que la conciencia es universal respecto a los contenidos particulares y ahora el puro ser es indeterminación. Esto plantea, respecto a Hegel, si ha sido capaz de pensarlo todo. Si el ser no es indeterminado entonces el inicio absoluto no ha sido suficientemente radical, y ha dejado parte de la realidad fuera de su sistema. El sistema de Hegel sería, en este caso, fallido por no acertar en el comienzo. Es la debilidad que tienen los planteamientos sistemáticos: es fácil proponer un comienzo, pero es difícil que aguante la crítica en el tiempo. En mi caso, me interesa resaltar ya desde el principio la influencia de la generalización en el planteamiento hegeliano, ya que de otro modo no se puede llegar a comprender en Hegel la íntima conexión de la negación con la metafísica.

3.2 La dialéctica

En los filósofos idealistas, la dialéctica es una herramienta principal para el desarrollo de su sistema. Ya vimos como Fichte utilizaba la antítesis-síntesis como motor del progreso en la ciencia, mientras que la tesis, la posición absoluta del 'yo', era el fundamento del movimiento. En Hegel, la dialéctica también tiene una posición privilegiada en su filosofía:

> "El entendimiento determina y mantiene firmes las determinaciones; la razón es negativa y dialéctica, por disolver en nada las determinaciones del entendimiento; es positiva, por engendrar lo universal y *subsumir bajo él* lo particular. Igual que suele ser tomado el entendimiento por algo separado de la razón en general, de la misma manera suele ser tomada la razón dialéctica por algo separado de la razón positiva. Pero en su verdad es la razón espíritu, que es más alto que ambos, *que es* razón que entiende o entendimiento que razona. El espíritu es lo negativo, aquello que constituye la cualidad tanto de la razón dialéctica como del entendimiento: niega lo simple, y pone así la diferencia determinada del entendimiento; pero en la misma medida la disuelve y es, así, dialéctico"[387].

Para Hegel, el entendimiento funciona de forma dialéctica. Esta dialéctica está basada en la contraposición de lo positivo y de lo negativo que se constituyen uno frente al otro. El proceder de la razón es en sí dialéctico y se basa en que la negación se encuentra en el interior de la razón. "*Pero* aquello por cuyo medio se guía el

[386] Hegel, (*WdL I*, 43) *Ciencia de la lógica I*, 225.
[387] Hegel, (*WdL I*, 7) *Ciencia de la lógica I*, 185-186.

concepto mismo para avanzar es lo negativo que él tiene dentro de sí mismo; esto es lo que constituye lo dialéctico de verdad"[388]. La negación, ya se ha dicho anteriormente, es lo que permite la oposición. En la historia de la filosofía esta oposición ha sido advertida pero de un modo externo a la realidad. "La dialéctica *aparecía* habitualmente *como* un hacer exterior y negativo que no pertenecía a la Cosa misma, *y que* tendría su fundamento en la mera vanidad, entendida como afán subjetivo de quebrantar y disolver lo firme y verdadero, o que al menos no conduciría sino a la vanidad del objeto dialécticamente manipulado"[389]. Justo antes Hegel había hecho referencia a la dialéctica platónica y, por una parte, la acepta como válida, pero le reprocha que esa dialéctica sea algo exterior a lo real. De esa forma, se transforma la dialéctica en un juego de niños donde los contendientes muestran sus capacidades, pero se pierde el carácter serio y real de la dialéctica. "Más alto ha situado Kant a la dialéctica -y este aspecto constituye uno de sus más grandes méritos-, al quitarle la apariencia de arbitrariedad que según la representación habitual tenía, y al exponerla como un hacer necesario de la razón"[390]. En Kant la dialéctica adquiere un carácter metódico. La dialéctica de Kant es expresada bajo la forma de demostración pero, por otra parte, impide que los razonamientos precipiten en una conclusión. ¿Es el mundo infinito? Tenemos tantas razones y tan buenas para afirmarlo como para negarlo. La dialéctica de Kant es científica, pero a la vez forma un tope que impide continuar al pensamiento. "Este resultado, aprehendido en su lado positivo, no es sino la negatividad interna de las mismas, *o* su alma, que se mueve a sí misma, el principio de toda vitalidad natural y espiritual en general. Pero, así como viene a quedarse estancado sólo en el lado negativo de lo dialéctico, así el resultado se limita a lo consabido, a saber: que la razón es incapaz de conocer lo infinito; y puesto que lo infinito es lo racional, extraño resultado es ése de decir que la razón es incapaz de conocer lo racional"[391]. Hegel le reprocha a Kant que se detenga en la contradicción. Para Kant, la contradicción es algo que se da en el pensamiento (la negatividad interna), que no llega a alcanzar la realidad externa a la que apunta (el estancamiento en lo negativo). Pero para Hegel, esta realidad es tan inexistente como una ilusión de mi imaginación. Por tanto, Hegel no acepta que una superación de la contradicción se pueda dar en la realidad externa, sino que debe ser superada dentro del propio pensamiento. Esta superación es la infinitud que Kant niega al pensamiento y que Hegel reclama para ella. Kant no ha descubierto el poder (infinito) del pensamiento porque mantiene de forma ilusoria una realidad que hace frente al pensar y lo limita. Por tanto, al rechazar la realidad externa, tal como hace Hegel, queda al descubierto el motor del pensamiento que es la propia

[388] Hegel, (*WdL I*, 26) *Ciencia de la lógica I*, 204.
[389] Hegel, (*WdL I*, 26) *Ciencia de la lógica I*, 204.
[390] Hegel, (*WdL I*, 26) *Ciencia de la lógica I*, 204.
[391] Hegel, (*WdL I*, 27) *Ciencia de la lógica I*, 205.

contradicción. "*Cada uno de los momentos del movimiento del progreso infinito es lo contrario de sí mismo: pues el progreso infinito es la contradicción puesta*"[392]. Superar la contradicción es la actividad propia de la razón.

En la *Fenomenología del espíritu* Hegel sitúa la dialéctica en la misma conciencia sensible de la que se ha hablado en el primer apartado. "Se muestra el *ahora, este ahora. Ahora*; cuando se muestra, ya ha dejado de existir; el *ahora* que *es* es ya otro ahora que el que se muestra y vemos que el ahora consiste precisamente, en cuanto es en no ser ya. El ahora tal como se nos muestra, es algo que *ha sido*, y ésta es su verdad; no tiene la verdad del ser. Su verdad consiste, sin embargo, en haber sido. Pero lo que *ha sido no es*, de hecho, *una esencia*; *no es*, y de lo que se trataba era del ser"[393]. Hegel trata de mostrar la contradicción interna que porta la conciencia. Cuando vemos algo, eso lo vemos precisamente 'ahora', pero justo en el 'ahora' se deja de percibir lo inmediatamente visto. El 'ahora' está como en desfase con lo visto, de tal modo que en el ahora lo visto no es. Por eso describe el 'ahora' como el 'ha sido', es decir, aquello que realmente no es. Por tanto, el 'ahora' es tanto el ser como el no ser. Desde mi punto de vista, Hegel, en esta cuestión, rechaza la constancia de la presencia mental. La constancia significa que lo pensado se mantiene invariable. El gato conocido, como tal, es lo mismo mientras no se ejerza otro nuevo acto de conocer. En el propio acto de conocer no hay un 'ahora' y otro 'ahora', y otro..., sino que la constancia de lo conocido se mantiene mientras permanecemos en el mismo acto. Por eso, no me parece que tenga sentido la equiparación del 'ahora' con lo que 'ha sido'. La presencia es siempre, invariablemente, de lo presente. Mi discrepancia con Hegel se basa en que no equiparo el 'haber' con el 'ser'. En el objeto mental, el ser de lo conocido queda fuera de la mente, y el contenido del objeto, la información, es lo que 'hay', lo presente 'ahora' por tanto, con exclusión del 'ser'. Lo presente (conocido) no tiene ser extramental. Hegel, sin embargo, unifica el 'ser' y el 'haber' en la conciencia. Todo se juega en la conciencia, el elemento del espíritu, porque no hay otro campo fuera de ello. Esto aproxima el 'ser' al 'haber', haciendo que esta última se pierda en favor de la primera. Para Hegel el 'ahora' es, mientras que para mí 'hay' en el 'ahora' del objeto mental. De hecho, es indudable un cierto conflicto entre el ser del 'ahora' y el ser de lo sensible contenidos en la conciencia sensible. Hegel lo resuelve advirtiendo dos momentos dentro de la conciencia sensible. "El ahora y la indicación del ahora están constituidos, pues, de tal modo que ni el ahora ni la indicación del ahora son algo inmediatamente simple, sino un movimiento que lleva en sí momentos distintos; (...)"[394]. Dentro del 'ahora' aparecen los momentos del 'ahora' y de la indicación del 'ahora'. La indicación surge del carácter doble del 'ahora', su ser y su no ser: es

[392] Hegel, (*WdL I*, 152) *Ciencia de la lógica I*, 341.
[393] Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, I, 3, 67-68.
[394] Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, I, 3, 68.

como el movimiento entre estos dos estados: "La *indicación* es, pues, ella misma el movimiento que expresa lo que el ahora es en verdad, es decir, un resultado o una pluralidad de ahoras compendiada; y la indicación es la experiencia de que el ahora es *universal*"[395]. Hegel supera la contradicción interna del 'ahora' a través del movimiento dentro de la propia contradicción. Repito, por mi parte, que no cabe entender el movimiento dentro del objeto mental. En el conocimiento, el movimiento coincide con el propio acto de conocer y, por tanto, en el objeto no hay un compendio de diferentes 'ahoras' de otros actos cognoscitivos. Por eso, para mí, el rasgo característico del objeto mental no es la universalidad sino la constancia. Para caracterizar el objeto mental también he utilizado la nota de mismidad. Lo conocido es lo mismo que lo conocido. Constancia y mismidad son equivalentes. Porque lo conocido es lo mismo, entonces el objeto es constante (no hay variación). Ver que la mismidad no es la igualdad de la generalización. En la mismidad no podemos hablar de igualdad porque para ello deberíamos introducir la comparación que requiere un acto diferente.

Hegel prosigue su estudio con un análisis del 'aquí' de la certeza sensible donde descubre la universalidad del 'aquí'[396]. Esto le lleva a concluir el carácter dialéctico de la certeza sensible[397]. "Es claro que la dialéctica de la certeza sensible no es sino la simple historia de su movimiento o de su experiencia y, a su vez, la certeza sensible misma no es sino esta historia. La conciencia natural llega, por ello, siempre, por sí misma, a este resultado, lo que en ella es lo verdadero y hace la experiencia de ello; pero en seguida vuelve a olvidarlo y reinicia el movimiento desde el principio"[398]. La dialéctica de la certeza sensible es un automatismo que mueve, olvida y se reinicia. La certeza sensible es el aunar en el 'ahora' (o en el 'aquí') de la experiencia. Esa unificación es una historia. Esta historia es verdadera, pero la conciencia la olvida y vuelve a recomenzar con una nueva experiencia como si la anterior nunca hubiese existido. La conciencia sensible de Hegel no es acumulativa y el rendimiento dialéctico es, por tanto, nulo. Lo propio de la conciencia es empezar siempre de cero, sin interferencias de lo anterior. La conciencia sensible no tiene memoria. Para mí, el objeto conocido es siempre nuevo porque es constituido por el acto que lo forma. Cada acto contiene

[395] Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, I, 3, 68. Nosotros vemos aquí que Hegel trata la conciencia sensible como Polo aborda la cuestión del concepto, que es precisamente el conocimiento del universal. La diferencia es que el universal en Polo es una cuestión física, ajena a la generalización, mientras que en Hegel es una cuestión puramente reflexiva y mental.

[396] Cfr. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, I, 3, 68-69.

[397] En el análisis de la certeza sensible, hay otro elemento importante a tener en cuenta, que es el sujeto, a quien se le presenta el 'ahora' de ser mediodía y el 'aquí' del árbol. Este sujeto es el 'yo'. Hegel distingue el yo singular que percibe las cosas sensibles, del yo universal que se capta cuando adviertes la universalidad del 'ahora' y del 'aquí'. Cfr. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, I, 2, 66.

[398] Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, I, 3, 69.

(posee) su propio objeto que no comparte con otros actos ni interfiere con ellos. Hegel se apoya en el carácter dialéctico de la conciencia sensible para defender una cuestión de bastante relevancia. "Es, pues, sorprendente que, frente a esta experiencia, se presente como experiencia universal y también como afirmación filosófica y hasta como resultado del escepticismo, el que la realidad o el ser de las cosas exteriores, en cuanto estos o cosas sensibles, tiene verdad absoluta para la conciencia. Semejante afirmación no sabe lo que dice, ni sabe que dice cabalmente lo contrario de lo que se propone decir"[399]. Hegel rechaza la absolutez de las cosas sensibles, o su posicionamiento absoluto. La naturaleza propia de lo sensible es desaparecer[400]. Afirmar lo que va a desaparecer es un disparate para Hegel. Lo que permanece está en el proceso dialéctico, no en lo sensible.

> "La verdad del *esto* sensible para la conciencia debe ser experiencia universal, pero resulta que la experiencia universal es más bien lo contrario; toda conciencia supera a su vez una tal verdad, como por ejemplo *el aquí es un árbol* o *el ahora es mediodía*, y expresa lo contrario de ello: el aquí no es un árbol, sino una casa; y lo que en esta afirmación, que supera la primera, es a su vez una afirmación semejante de un esto sensible lo supera también inmediatamente; y así, en toda certeza sensible sólo se experimenta en verdad lo que hemos visto, es decir, el esto precisamente como un universal, lo contrario de lo que aquella afirmación asegura que es la experiencia universal"[401].

El 'esto' sensible es lo efímero, lo que continuamente deja de ser. La verdad del 'esto' se alcanza cuando 'esto' se eleva a la certeza sensible donde adquiere la propiedad de la universalidad. Hegel rechaza la posibilidad de que 'la realidad o el ser de las cosas exteriores' pueda ser afirmado. "Hablan de la existencia de los objetos *externos*, que cabe determinar todavía con mayor precisión como cosas *reales* absolutamente *singulares, totalmente personales e individuales*, cada una de las cuales no tiene ya su igual absoluto, y dicen que esa existencia posee certeza y verdad absolutas"[402]. Hegel deduce de lo sensible la negación de las cosas reales. Yo no puedo estar de acuerdo con esta idea. La realidad es mucho más rica que lo meramente sensible. Lo sensible es la relación de nuestros sentidos con la realidad. Esta relación es cambiante y no tiene fijeza en sí hasta que llegamos a los sentidos internos, especialmente, a la

[399] Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, I, 3, 69.
[400] "Tampoco los animales se hallan excluidos de esta sabiduría, sino que, por el contrario, se muestran muy profundamente iniciados en ella, pues no se detienen ante las cosas sensibles como si fuesen cosas en sí, sino que, desesperando de esta realidad [*Realität*] y en la plena certeza de su nulidad, se apoderan de ellas sin más y las devoran; y toda la naturaleza celebra, como ellos, estos misterios revelados, que enseñan cuál es la verdad de las cosas sensibles". Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, I, 3, 69.
[401] Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, I, 3, 69.
[402] Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, I, 3, 70.

imaginación. La imaginación retiene la imagen sensible y la conserva. La abstracción es tan retentiva como lo es la imaginación. La realización de un nuevo acto abstractivo significa la destrucción del anterior. Además, la abstracción no es universal, en el sentido de general. Realmente, en la abstracción no afirmamos nada, sino que conocemos algo acerca de la realidad; la afirmación tiene lugar en el juicio. Para mí, lo cambiante de la realidad sensible no es ningún motivo para aceptar o rechazar un determinado estatuto de la realidad fuera de la mente. Sí que me parece importante advertir que la realidad es diferente si la consideramos en la mente a si lo posicionamos en la exterioridad. En este sentido, la denuncia de la confusión de las líneas racional y general permite un conocimiento más ajustado de lo real como real. Mientras que la generalización siempre se da dentro de la mente, no ocurre del mismo modo en la vía racional. A todo esto se puede añadir que otro tema diferente es la cosa en sí de Kant. El planteamiento kantiano de la cosa como puesto absolutamente tiene sus dificultades con respecto al planteamiento hegeliano. La cosa en sí tiene un estatuto que se alza frente a la conciencia como una realidad independiente. El asunto para Hegel es ¿dónde se encuentra la cosa en sí? La respuesta es en ninguna parte. Yo tampoco acepto el carácter absoluto de la cosa en sí, porque es un tratamiento reflexivo de la realidad extramental que no es compatible con la causalidad.

En la *Ciencia de la lógica* se encuentra otro ejemplo dialéctico de gran interés en el ser como comienzo. "Se halla en la naturaleza del inicio mismo el que él sea el ser nada más"[403]. Esto ya lo hemos visto anteriormente al hablar del comienzo, pero también, junto al ser, se puede considerar la nada. "También se *puede*, *en general*, omitir *enteramente* la determinación de ser, hasta ahora aceptada como inicio; lo único *exigido* es hacer un puro inicio; con esto, nada está presente sino el inicio mismo, y hay que ver qué sea él"[404]. Parece que la nada pueda ser un buen comienzo ya que ésta surge cuando eliminas todo en el inicio. "Nada es aún, y debe devenir [llegar a ser] algo. El inicio no es la pura nada, sino una nada de la que debe salir algo: ya está, *al mismo tiempo*, contenido dentro de él [del inicio] el ser. El inicio contiene por tanto a ambos, ser y nada; es la unidad de ser y nada: o es no ser que al mismo tiempo es ser, ser que al mismo tiempo es no ser"[405]. Hegel empareja el ser con la nada[406], y la aparición de la nada, junto al ser, activa la contradicción que los identifica. Ahora ser y no ser empiezan a ser intercambiables. En la exposición más rigurosa del comienzo como ser, Hegel dice:

[403] Hegel, (*WdL I*, 36) *Ciencia de la lógica I*, 218.
[404] Hegel, (*WdL I*, 36) *Ciencia de la lógica I*, 218.
[405] Hegel, (*WdL I*, 36) *Ciencia de la lógica I*, 219.
[406] Aquí, la nada que Hegel liga con el ser no es la pura nada, sino una nada de la que surge el devenir.

"Ser, puro ser: sin ninguna determinación ulterior. Dentro de su inmediatez indeterminada, él es solamente igual a sí mismo, sin ser tampoco desigual frente a otro: no tiene ninguna diversidad en su interior, ni tampoco hacia fuera. Por una determinación o contenido, cualquiera que fuere, puesto como diferente en él, o por el cual fuere puesto como diferente de un otro, dejaría de estar firmemente mantenido en su pureza. Él es la indeterminidad y vacuidad puras.- Dentro de él nada hay que intuir, si puede hablarse aquí de intuir; o bien, él es sólo este puro, vacío intuir mismo. Tampoco hay algo que pensar dentro de él, o bien, él es justamente sólo este vacío pensar. El ser, lo inmediato indeterminado, es de hecho nada, ni más ni menos que nada"[407].

De todo este texto me interesa recoger las notas que caracterizan al ser puro. Estas son la indeterminación y la vacuidad. Hay otro rasgo a tener en cuenta: el ser puro es lo igual a sí mismo que, sin embargo, no lo hace desigual a cualquier otra cosa. El ser puro tiene el mínimo de distinción que es la igualdad consigo mismo. Esta distinción, sin embargo, es compatible con cualquier otra realidad. El rojo no es compatible con el amarillo por sus propias determinaciones, pero la igualdad del ser no proporciona ninguna distinción respecto de la realidad. Hegel acaba proponiendo que la vacuidad del ser es tal que se puede decir que el ser es la nada. Con respecto a la nada el discurso es muy parecido:

"Nada, la pura nada; ella es simple igualdad consigo misma, perfecta vaciedad, carencia de determinación y contenido; indiferencialidad dentro de ella misma.- En la medida en que puedan mencionarse aquí intuir o pensar, vale entonces como diferencia que algo o que nada sea intuido o pensado. Nada intuir o nada pensar tiene pues una significación; nada es [nada hay] dentro de nuestro intuir o pensar; o, más bien, ella es el vacío intuir y pensar mismos, y el mismo vacío intuir o pensar que el puro ser.- Nada es con esto la misma determinación o, más bien, carencia de determinación, y por ende, en general lo mismo que lo que el puro ser es"[408].

Las notas que definen la pura nada[409] son la igualdad consigo misma, la vaciedad y la falta de determinación (o la indeterminación). La nada tiene tal falta de determinación que se puede identificar con el ser. Realmente, no puedo señalar qué distinga al ser de la nada. Las notas que definen ambas nociones son las mismas. La pregunta es cómo se las puede distinguir de antemano: no por las notas de sus definiciones. Evidentemente, todos tenemos una idea del ser y otra idea de la nada, y estas ideas no

[407] Hegel, (*WdL I*, 43-44) *Ciencia de la lógica I*, 225.
[408] Hegel, (*WdL I*, 44) *Ciencia de la lógica I*, 226.
[409] Ahora, Hegel, sí que propone la pura nada como tal.

son equiparables en absoluto[410], pero Hegel las define como lo hace, y me parece imposible encontrar una diferencia entre ambas nociones. Alguna asimetría debiera haber en las definiciones que las distinguiese, pero si hubiera diferencias entonces sería imposible el siguiente paso de la identificación. En cualquier caso, Hegel concluye el tercer paso:

> "El puro ser y la pura nada es lo mismo. Lo que es la verdad no es ni el ser ni la nada, sino el hecho de que el ser, no es que pase, sino que ha pasado a nada, y la nada a ser. Pero, justamente en la misma medida, la verdad no es su indiferencialidad, sino el que ellos sean absolutamente diferentes; pero justamente con igual inmediatez desaparece cada uno dentro de su contrario. Su verdad es pues este movimiento del inmediato desaparecer del uno en el otro: el devenir; un movimiento en donde ambos son diferentes, pero mediante una diferencia disuelta con igual inmediatez"[411].

El tercer momento es el devenir que proviene de la superación de la diferenciación del ser y de la nada, en el cual uno se convierte en el otro. Hegel describe la superación de sus diferencias como un movimiento del ser a la nada y de la nada al ser. Para mí, desde las definiciones dadas por Hegel, entiendo la desaparición de uno en el otro, pero no puedo comprender como el ser y la nada puedan estar primeramente el uno frente al otro como distintos, cuando no hay ningún rasgo que los distinga, y si no hay distinción tampoco hay movimiento hacia la unificación. El comienzo es extremadamente delicado y, aunque Hegel lo ha vaciado de responsabilidad, tiene que incluir el motor de la contradicción en su interior (del comienzo) para que el sistema marche hacia adelante. Esta inclusión complica el comienzo que, como dice Hegel, debiera ser lo absolutamente simple.

Curiosamente para mí, la definición del devenir como paso del ser a la nada y de la nada al ser, me parece excelente. Creo que esta definición del devenir es aplicable al movimiento físico[412]. Por ejemplo, si un cuerpo pasa de blanco al negro, en cualquier momento del movimiento, el cuerpo es un gris intermedio que deja de ser en ese mismo instante, para pasar a ser otro gris con una proporción diferente. Al principio el cuerpo es (puro blanco) y es nada (negro). Aquí coinciden el ser y la nada, pero el ser es de lo blanco y la nada de lo negro. Aquí la pluralidad de cualidades permite la unificación de ser y nada. Si nos fijamos en una sola cualidad, por ejemplo el blanco,

[410] "Se mienta-y-opina que el ser es más bien lo sencillamente otro que la nada, y nada más claro que la diferencia absoluta entre ellos, ni nada parece más fácil que poder indicar esa diferencia. Pero justamente igual de fácil es convencerse de que eso es imposible". Hegel, (*WdL I*, 49) *Ciencia de la lógica I*, 231.

[411] Hegel, (*WdL I*, 44) *Ciencia de la lógica I*, 226.

[412] "*El cambio se encuentra ya necesariamente dentro del estar mismo; éste es unidad de ser y nada, es en sí de devenir*". Hegel, (*WdL I*, 72) *Ciencia de la lógica I*, 255.

ya no podemos decir que hay ser y nada de blanco. Sin embargo, durante el movimiento, paso del blanco al negro, podemos decir que, en todo momento, el blanco se encuentra en tensión entre lo que es y lo que deja de ser, esto es, lo que no es porque ha pasado a negro. Yo, en el movimiento dialéctico del ser y la nada de Hegel, percibo una consideración reflexiva del movimiento físico. Tal vez eso es lo que está tratando de describir Hegel. A fin de cuentas, para Hegel, como hemos visto antes, lo sensible está en un movimiento permanente. Sin embargo, la cuestión del devenir en Hegel es más amplia que el movimiento físico ya que penetra la propia conciencia[413]. El movimiento se encuentra dentro de la conciencia. Para mí, la comprensión dialéctica del movimiento físico, aunque pueda ser una buena explicación teórica, no pasa de ser una consideración reflexiva y parcial de la realidad al margen de la causalidad real, y no acepto ni la consideración dialéctica de la conciencia, ni la existencia del movimiento únicamente en el interior del propio objeto mental. La presencia mental es lo constante que solo varía con un nuevo acto cognoscitivo, y un acto de conocer no es dialéctico y no hay por qué entenderlo exclusivamente en términos dialécticos.

Recuerdo, por otra parte, mi desacuerdo con Hegel respecto a la caracterización del ser como lo indeterminado. También me parece inapropiado definir la nada como lo indeterminado. La indeterminación pertenece a los objetos generales (y a la imaginación) y no debe ser entendido como un sinónimo de vaciedad (el objeto general es un unificador de casos; a más indeterminación más casos unifica). El ser y la nada de Hegel son la indeterminación sin nada más. Para mí, la indeterminación pura sería un objeto general separado de los casos particulares a los cuales poder ser aplicados. Cuando vamos generalizando, es cierto, que los objetos generales superiores tienen determinaciones con menos notas que abarcan a más cosas, pero la generalización siempre debe estar conectada a los casos ya que, en otro caso, perderíamos el sentido de ese objeto general. Para mí, la indeterminación pura es una noción heurística, en cuanto que es lo límite en un proceso de progresiva generalización. Hegel plantea la negación en el sentido inverso al nuestro, y propone la existencia de la pura indeterminación como ser y como nada porque la negación va añadiendo determinaciones. El sistema hegeliano es genético y, como tal, tiene que ir de lo menos (determinado) a lo más (determinado). Para mí, el conocimiento no es genético (no producimos la realidad que conocemos), y el conocer objetivo va de la multiplicidad de lo sensible, unificado primeramente en la abstracción, a una simplicidad cada vez mayor en cada objeto general superior. Para Hegel, la indeterminación es el punto de partida,

[413] "*En cambio*, el modo de ver según el cual el vacío constituye el fundamento del movimiento contiene el profundo pensamiento de que en lo negativo en general yace el fundamento del devenir, de la inquietud del automovimiento". Hegel, (*WdL I*, 93) *Ciencia de la lógica I*, 276. Para Hegel, la explicación del movimiento físico se basa en el movimiento al interior de la conciencia.

mientras que para mí, la generalización puede ser ejercida indefinidamente desde el contenido abstracto.

El planteamiento dialéctico de Hegel se perfila en la misma dirección que lo planteó Fichte. Ya no estamos en la dialéctica kantiana que va oponiendo demostraciones que se cancelan las unas a las otras. La dialéctica de Hegel es de gran precisión, tan ajustada que, a veces, es difícil distinguir los términos que se oponen. Frente a Fichte, lo que me parece más divergente es el fondo sobre el que se sostiene la dialéctica. En Fichte, lo puesto absolutamente era el 'yo' que marcaba todo el proceso según la oposición del 'yo' con el no-yo. En Hegel, el 'yo', no es lo prioritario para dejar paso al espíritu. La conciencia es el elemento del espíritu[414]. Esto le da a Hegel más flexibilidad para tratar los temas que a Fichte para quien el 'yo' está apareciendo continuamente. En Hegel, las nociones se pueden exponer con libertad, desligadas del 'yo', porque están urdidas sobre el tejido del espíritu. Hegel no plantea una dialéctica entre el espíritu y el no-espíritu, sino que todo el proceso se desarrolla dentro del espíritu: ahí aparecen el ser, la nada, el devenir, la cualidad, etc. De hecho, este enfoque le permite superar la esfera del 'yo', y pensar el 'tú' y el pueblo, que era una limitación en Fichte donde los 'yoes' se encuentran posicionados de forma absoluta, los unos frente a los otros. Desde el espíritu, Hegel lo puede pensar absolutamente todo.

3.3 La negación

La negación en Hegel, como en Fichte, es de gran importancia en su sistema. "El espíritu es lo negativo, aquello que constituye la cualidad tanto de la razón dialéctica como del entendimiento: niega lo simple, y pone así la diferencia determinada del entendimiento; pero en la misma medida la disuelve y es, así, dialéctico"[415]. El espíritu, el elemento clave en Hegel, es en sí mismo negativo. Aquí también dice que la negación de lo simple pone la diferencia determinada. Hegel toma la equiparación de la negación y de la determinación de Espinosa a quien alaba por este hallazgo. "Como Spinoza, en efecto, formula la gran tesis de que toda determinación implica una negación (v. *supra*, p. 293), y como de todo, incluso del pensamiento, por oposición a la extensión, puede demostrarse que es algo determinado, algo finito, algo cuya esencia descansa, por tanto, en la negación, tenemos que sólo Dios es lo positivo, lo afirmativo y, por tanto, la única sustancia, y todo lo demás, por el contrario, simplemente una modificación de ella, pero nada que sea en y para sí"[416]. Aquí no solo se afirma que la

[414] Cfr. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, Prólogo, II, 2, 19, texto de la nota 365.
[415] Hegel, (*WdL I*, 7) *Ciencia de la lógica I*, 185-186.
[416] Hegel, G., *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, Fondo de cultura económica, México D.F. 1981, 307. También, "La determinidad en general es negación (**Determinatio est**

determinación es la negación sino que, además, la determinación es lo finito en oposición a lo infinito que es Dios (el espíritu). Dios es lo positivo, y la negación no deja de ser un conocer en Dios, es decir, destacar como conocido una parte finita de Dios. "Ahora bien, la simple determinación o negación pertenece a la forma, pero es algo distinto con respecto a la absoluta determinabilidad o a la negatividad, que es la forma absoluta; en este aspecto, la negación es negación de la negación y, por tanto, una verdadera afirmación"[417]. Hegel tiene una doble consideración de la negación. La primera negación es la que se corresponde a la determinación y a la finitud, y la segunda negación (negación de la negación) es la afirmación, es decir, el retorno a la infinitud.

Analicemos la negación desde la esencia. En la *Ciencia de la Lógica* Hegel distingue tres esferas de la realidad, que son el ser, la esencia y el concepto[418]. La esfera del ser es la metafísica de la realidad, la estructura óntica (para Hegel, ontológica porque el análisis del ser es lógico o como parte de la Lógica) que constituye el armazón del todo. La segunda esfera es la esencia, en la que tiene lugar la reflexión del ser. La tercera esfera es la del concepto, en la que se unifica el ser con la esencia dando lugar a lo real como concreto. Lo puramente real es el concepto, del cual, el ser y la esencia son momentos desde los que surge. Bien, pues Hegel, acerca de la esencia dice: "La esencia es, primero, reflexión"[419]. Esta esencia es conectada directamente con la negación. "De esta manera, la esencia es solamente la primera negación, o sea la negación que es determinidad, por la cual deviene el ser solamente estar, o el estar deviene solamente otro"[420]. Por tanto, podemos establecer una primera equiparación de la reflexión con la negación. La esencia, como producto de la reflexión, es la consideración del pensamiento que abre a la subjetividad. El ser es la realidad como independiente del sujeto. La reflexión según Hegel pone al ser en el lado opuesto, como lo otro (distinto al sujeto). Esta reflexión es la negación que, primeramente, crea una oposición. "La esencia es el ser asumido. Es simple igualdad consigo misma pero, en esa medida, es la negación de la esfera del ser en general"[421]. Ser y esencia están conectados por la negación. La negación del ser es la constitución de la esencia o la reflexión del ser. "La esencia es empero la negatividad absoluta del ser: es el ser mismo, pero no solamente determinado como un otro, sino el ser que se ha asumido lo mismo como

negatio), *como dijo* Spinoza, *una proposición de* importancia *omnímoda, y que se dio como resultado al considerar la determinidad*". Hegel, (*WdL I*, 76) *Ciencia de la lógica I*, 259.

[417] Hegel, G., *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, Fondo de cultura económica, México D.F. 1981, 307.

[418] Estas tres esferas corresponden a cada uno de los libros en los que está dividida la *Ciencia de la Lógica*.

[419] Hegel, (*WdL I*, 244) *Ciencia de la lógica I*, 441.

[420] Hegel, (*WdL I*, 245) *Ciencia de la lógica I*, 442.

[421] Hegel, (*WdL I*, 245) *Ciencia de la lógica I*, 442.

ser inmediato que como negación inmediata, o sea como negación afectada de un ser otro"[422]. Es clara la mediación entre el ser y la esencia. La negación desplaza el ser hacia un lado exterior (al ser), en el propio pensamiento. "El ser es no ser, dentro de la esencia. Su nulidad en sí es la naturaleza negativa de la esencia misma"[423]. Aquí tiene lugar un movimiento dialéctico del ser al no ser, y esta transformación del ser me parece más coherente que la identidad de ser y nada que estudiamos en el anterior apartado[424]. Ahora, el ser es y pasa a convertirse en no ser por la mediación de la negación que es aportada por la reflexión. Según Hegel, el ser visto desde la esencia (la reflexión) adquiere el carácter del no ser. Ahora disponemos de dos momentos netamente distintos por la mediación de la negación, que se ponen en contradicción entre ellos en el tejido de la conciencia. Hegel propone, también, la reflexión exterior: "La reflexión exterior presupone pues un ser, en primer lugar, mas no en el sentido de que su inmediatez sea solamente ser puesto o momento, sino más bien en el de que esta inmediatez es la referencia a sí, siendo determinidad solamente como momento. Ella se refiere a su presuposición de tal modo que ésta es lo negativo de la reflexión; pero lo hace de tal modo que este negativo es asumido como negativo"[425]. La reflexión exterior es la reflexión mediada por la propia reflexión. Esto implica una negación de la propia reflexión. Esta negación convierte nuestra reflexión en algo ajeno a nosotros mismos, como hecha por un tercero.

Al hablar de la diferencia y de la identidad, Hegel propone el par positivo y negativo. "Esta igualdad consigo, reflexionada dentro de sí, que contiene dentro de ella misma la referencia a la desigualdad, es lo positivo; igualmente, la desigualdad que, dentro de ella misma, contiene la referencia a su no ser, o sea la igualdad, es lo negativo"[426]. La identidad y la diferencia son la reflexión interior como momentos dentro de la diferencia. Lo positivo y lo negativo es la reflexión exterior respecto a la diferencia que se determina en torno a la igualdad. Recuerdo que, para mí, la igualdad se conoce en la comparación de las imágenes sensibles, que aquí Hegel percibe en la exterioridad de la reflexión. "Las determinaciones que constituyen lo positivo y lo negativo consisten, pues, en que lo positivo y lo negativo, son en primer lugar momentos absolutos de la oposición; la consistencia de ambos constituye, inseparablemente, una sola reflexión; es una sola mediación, en la cual cada uno es por el no ser de su

[422] Hegel, (*WdL I*, 245-246) *Ciencia de la lógica I*, 442-443.
[423] Hegel, (*WdL I*, 247) *Ciencia de la lógica I*, 445.
[424] Tal vez, en el planteamiento hegeliano de la esfera del ser, hay un exceso de uso dialéctico que origina dificultades, o su tratamiento dialéctico es problemático por ser una esfera previa a la reflexión. Si realmente la negación se debe equiparar a la reflexión entonces la contradicción tendría que aparecer en la esfera de la esencia y no en la del ser.
[425] Hegel, (*WdL I*, 253) *Ciencia de la lógica I*, 451.
[426] Hegel, (*WdL I*, 273) *Ciencia de la lógica I*, 474.

otro, o sea por su otro o su propio no ser"[427]. La distinción de positivo y negativo solo es real en su mutua contraposición, y solo su contraposición los define como positivo o negativo. Lo positivo y lo negativo dependen de una sola reflexión o mediación. La distinción positivo y negativo son los dos lados de la negación. "La una es lo positivo, la otra lo negativo; aquélla, empero, como lo en él mismo positivo; ésta, como lo en él mismo negativo"[428]. Por tanto, positivo o negativo es indiferente, o derecha o izquierda, o arriba y abajo, porque simplemente son los lados opuestos dentro de la negación; es indiferente que los llamemos positivo y negativo, o negativo y positivo. Solo tienen determinación como opuestos entre ellos mismos. "La negación en general es lo negativo en cuanto cualidad, o sea determinidad inmediata; lo negativo empero, en cuanto negativo, está referido a lo negativo de sí, a su otro"[429]. Aquí viene caracterizada la cualidad (determinación inmediata) como lo conocido por la negación, la cual se contrapone a lo positivo. "Dentro de la reflexión que se excluye a sí misma, antes considerada, lo positivo y lo negativo se asumen cada uno a sí mismo dentro de su subsistencia de suyo; cada uno es sencillamente el transitar o, más bien, el trasponerse de sí en su contrario. Este incesante desaparecer de los contrapuestos dentro de ellos mismos es la más próxima unidad que viene a darse por la contradicción llevada a cabo: es el cero"[430]. Una característica de la negación es el poder transitar entre ambos términos de los lados. Aquí, en la transición entre lo positivo y lo negativo, Hegel detecta la noción de cero.

Dentro de la identidad y la diferencia, además, aparece el fundamento:

> "La oposición y su contradicción está por tanto, en el fondo, tan asumida como conservada dentro del fundamento. El fundamento es la esencia como la identidad positiva consigo, pero que se refiere a sí, al mismo tiempo, como negatividad; así se determina, pues, y se convierte en ser puesto excluido; este ser puesto es empero la entera esencia subsistente de suyo, y la esencia es fundamento en cuanto idéntica consigo y positiva dentro de esa su negación"[431].

Hegel ve la oposición asumida de lo positivo y de lo negativo en la unidad, es decir, la contradicción, como la esencia equiparable al fundamento. El núcleo de la esencia es la contradicción que se halla en el interior de la negación. Hegel pone el ejemplo de la luz y la oscuridad para iluminar esta cuestión. La luz es, en principio, lo positivo, y la obscuridad lo negativo, pero la luz también presenta en su máximo brillo la falta de visión que es negativa, mientras que la obscuridad es la simple identidad

[427] Hegel, (*WdL I*, 273) *Ciencia de la lógica I*, 475.
[428] Hegel, (*WdL I*, 279) *Ciencia de la lógica I*, 482.
[429] Hegel, (*WdL I*, 280) *Ciencia de la lógica I*, 483.
[430] Hegel, (*WdL I*, 280) *Ciencia de la lógica I*, 484.
[431] Hegel, (*WdL I*, 282) *Ciencia de la lógica I*, 486.

consigo misma, que es lo positivo[432]. Esto tiene sus implicaciones vitales: "Cuando un existente no es capaz, dentro de su determinación positiva, de rebasar al mismo tiempo su determinación negativa, y de mantener firmemente la una dentro de la otra, cuando no es capaz de tener dentro de él mismo la contradicción, entonces no es la unidad viviente misma, no es fundamento, sino que, dentro de esa contradicción, va al fundamento [, pereciendo así]"[433]. La contradicción es el motor del proceso dialéctico, y hay vida mientras hay capacidad de superar esa contradicción. Cuando el empuje vital desfallece, la contradicción se estanca y la vida deja paso a la muerte. Hegel ha llegado a descubrir dentro de la contradicción el fundamento.

> "El fundamento es él mismo, por tanto, una de las determinaciones de reflexión de la esencia, sólo que es la última; no es, más bien, sino la determinación de ser determinación asumida. La determinación de reflexión, en cuanto que va al fondo, obtiene su significación verdadera: ser el absoluto contrachoque de ella dentro de sí misma, a saber, que el ser puesto que conviene a la esencia sólo es en cuanto ser-puesto asumido; y a la inversa, sólo el ser puesto que se asume a sí es el ser puesto de la esencia"[434].

El lenguaje de Hegel es más bien mareante, pero después de lo visto, se ve que el fundamento es la vuelta de la esencia (de la determinación) a ella misma y, precisamente, esta es la determinación del fundamento. Con esto, vemos que Hegel encuadra el fundamento en la esfera de la esencia (pensamiento). Esto está de acuerdo con el planteamiento kantiano que, al rechazar el conocimiento de la realidad externa, pone el fundamento en el propio pensamiento. En el planteamiento dialéctico de Hegel todas las piezas tienen su lugar exacto en el cual muestran toda la fuerza de su verdad. Con esto, se ha mostrado unos pocos ejemplos de lo que da de sí la primera negación en Hegel. La negación es la mediación de la reflexión que va superando contradicción tras contradicción.

La segunda negación, o negación de la negación, aparece en el concepto. "El concepto se muestra, según lo considerado anteriormente, como la unidad del ser y de la esencia. La esencia es la primera negación del ser, que ha venido a ser por ello apariencia; el concepto es la segunda, o sea la negación de esa negación; por tanto, el ser restablecido, pero como la infinita mediación y negatividad del mismo en sí mismo"[435]. El ser y la esencia constituyen la lógica objetiva, lo que se forma como independiente en su ser, y el pensamiento que se hace con ello. En el concepto Hegel plantea la noción de sujeto. Con respecto al concepto Hegel dice: "Por consiguiente, el concepto no se diferencia en estas determinaciones. Él es la verdad de la relación

[432] Cfr. Hegel, (*WdL I*, 284) *Ciencia de la lógica I*, 488.
[433] Hegel, (*WdL I*, 287) *Ciencia de la lógica I*, 492.
[434] Hegel, (*WdL I*, 291) *Ciencia de la lógica I*, 496.
[435] Hegel, (*WdL II*, 29) *Ciencia de la lógica II*, 145.

sustancial, en la cual ser y esencia alcanzan, el uno por medio del otro, su plenificada subsistencia de suyo y determinación"[436]. El concepto es la consideración conjunta de la realidad y del pensamiento. Aquí el universal adquiere su sentido más pleno:

> "Por consiguiente, la determinación cualitativa como tal perecía en su otra [, caía bajo la determinación a ella enfrentada], y tenía como verdad suya una determinación diversa de ella. Por contra, aun cuando lo universal se pone también en una determinación, sigue siendo allí lo que él es. Él es el alma de lo concreto, en el que inmora sin trabas, igual a sí mismo en la variedad y diversidad de lo concreto mismo. No es arrastrado en el devenir, sino que se continúa, imperturbado, a través del devenir mismo y tiene la fuerza de una autoconservación inmutable, inmortal"[437].

El universal aparece en una dirección distinta a la del devenir, y lo traspasa obteniendo una naturaleza inmutable e inmortal. Se obtienen importantes propiedades en el paso, del ser y de la esencia, al concepto. Desde estos textos se puede concluir que un punto importante en Hegel es que el conocimiento no es verdadero sino hasta que incluye tanto la realidad como el pensamiento. El pensamiento es abstracto o unilateral cuando se considera aislada en frente de la realidad. La realidad no tiene ningún sentido si no es captada desde un pensamiento. La verdad es la conexión de lo real desde el pensamiento. Esto, un filósofo clásico podría aceptarlo sin ningún inconveniente, pero hay una diferencia que conviene poner de relieve. Para un filósofo clásico, la realidad es exterior al pensamiento, lo cual Hegel no acepta en absoluto. Si la realidad es externa al pensamiento entonces entre ambas esferas no es posible la conexión, o la conexión es externa porque se tiene que dar en el lado del pensamiento, dejando la realidad sin inmutar. La aceptación de la realidad extramental es el rechazo a la conexión entre dicha realidad y el pensamiento. Esto afecta también a Kant, quien acepta esa realidad aunque la considere incognoscible. Kant no se atreve a llevar el pensamiento hasta su radicalidad. Comienza en la dirección acertada, la posición de lo real en el pensamiento, pero mantiene la realidad ignota como puesta frente al pensamiento. La radicalidad de Hegel consiste en ponerlo todo, (toda la) realidad y pensamiento, en el interior de la conciencia (el elemento del espíritu). Dentro de esta conciencia Hegel encuentra que la conexión del pensamiento y de la realidad es necesaria. Esta necesidad no puede ser lograda por el filósofo clásico, para quien siempre queda la duda de si es verdad que lo que piensa es real.

Hegel, en la conciencia, encuentra dos propiedades importantes: una, la universalidad que permite superar la particularidad y la fugacidad; y otra, la necesidad que es alcanzada por el uso del método dialéctico o de la doble negación. Para Hegel lo

[436] Hegel, (*WdL II*, 29) *Ciencia de la lógica II*, 145.
[437] Hegel, (*WdL II*, 34) *Ciencia de la lógica II*, 153.

verdaderamente real no es la realidad extramental sin más, sino esa realidad más el pensamiento que le corresponde, su esencia, que no es cualquier pensamiento (esto sería más bien imaginar), sino la reflexión que se empareja perfectamente con la realidad. Para mí, todo este trabajo que hace Hegel para encontrar la necesidad de la verdad es innecesario porque se consigue de forma directa y, desde el principio, con la intencionalidad. Hegel sustituye la intencionalidad por la conciencia que incluye la realidad y la determinación del pensamiento. La conciencia del espíritu aporta la homogeneidad entre pensamiento y realidad que evita el problema del salto del pensamiento a la realidad. Para mí, la intencionalidad es precisamente el salto, el remitirse hacia afuera, no una determinación o una representación que se encuentra en el lado de la imaginación. La imaginación y los sentidos se encuentran en el lado de lo físico, de lo real extramental, y nos suministran información de lo físico según su estado. Si dudamos de la intencionalidad, esta, simplemente, desaparece, y debe ser sustituida por un sistema teórico que la reemplace, pero una teoría nunca puede sustituir al conocer, el cual debe hacerse siempre en acto cuando ejercemos la operación.

También es interesante la relación de las dos negaciones por medio de la determinación:

> "*Primero: la negación no es meramente la nada en general, sino negación reflexionada, referida al ser en sí; la falta como falta de algo, o sea la limitación: la determinidad, puesta como lo que ella es en verdad, como no ser.*
>
> *Segundo: como deber ser, la negación es la determinidad que es en sí, o a la inversa: el deber ser es la determinidad o negación como ser-en sí. En esa medida, ella es la negación de aquella determinidad primera puesta como no ser, como limitación. Ella es con esto negación de la negación, y negación absoluta*"[438].

Hegel conecta la primera negación con la segunda a través de la determinación. La primera negación es la reflexión sobre el ser que genera la determinación como la limitación del ser. La negación segunda devuelve esa determinación al ser superando esa limitación previa, fruto de la reflexión. "*Ahora bien, según ha venido a resultar el concepto de lo infinito, éste es entonces el ser otro del ser otro, la negación de la negación, la referencia a sí por la asunción de la determinidad*"[439]. La negación de la negación nos devuelve al lado de lo infinito. La negación primera, al determinar el ser, se mueve dentro del plano de lo finito. La segunda negación nos pone nuevamente en el plano de la infinitud del espíritu.

Hay otro aspecto importante de la negación que Hegel propone acerca de la noción de identidad. "La identidad está pues expresada dentro de esta proposición: [a saber] como negación de la negación. A y no-A son diferentes, y estos diferentes están

[438] Hegel, (*WdL I*, 77) *Ciencia de la lógica I*, 260.
[439] Hegel, (*WdL I*, 78) *Ciencia de la lógica I*, 261.

referidos a uno y el mismo A. La identidad es pues expuesta aquí como esta diferencialidad dentro de una sola referencia, o sea como simple diferencia en ellos mismos"[440]. Para Hegel la identidad tiene lugar en la segunda negación cuando los opuestos son referidos a la misma realidad. Acabamos de ver que la negación de Hegel puede separar lo positivo de lo negativo de esa realidad, los cuales son momentos indiferenciados entre sí, salvo que son opuestos (+A y –A). Pero, ¿por qué Hegel define la identidad como una relación entre opuestos? Por detectar una deficiencia en la definición.

> "Pero, por otro lado, no es sino con harta frecuencia como se hace la experiencia del principio puro de identidad; y lo que se muestra con claridad suficiente en esa experiencia es el modo de tomar en consideración la verdad que esa proposición contiene. En efecto, cuando, por ejemplo, a la pregunta: ¿qué es una planta?, se da como respuesta: una planta es... una planta, la verdad de una tal proposición será a la vez admitida por la entera sociedad en la que esa verdad venga sometida a prueba, y a la vez se estará justa e igualmente de acuerdo en que con eso no se ha dicho nada"[441].

El principio de identidad es para Hegel una tautología vacía que no aporta progreso al conocimiento. Yo puedo saber que una planta es una planta, pero con ello, probablemente, no consigo más que camuflar mi ignorancia. "Considérese más de cerca esta ocasión de aburrimiento, a propósito de tal verdad; al empezar por la planta es, tal inicio se apresta a decir algo, a aducir una determinación ulterior. Pero en cuanto que es solamente lo mismo lo que retoma, lo sucedido es más bien lo contrario: lo que de ahí sale es nada"[442]. La identidad como tal es un concepto vacío del que lo único que surge es la nada, o el aburrimiento que acompaña a lo que carece de interés. Si de la identidad no sacamos nada, ¿a dónde vamos a ir a buscar la definición? "Tal hablar idéntico se contradice, pues, a sí mismo. Por tanto, la identidad, en vez de ser en ella misma la verdad, y verdad absoluta, es más bien lo contrario; en vez de ser lo simple inmóvil, ella es el salir de sí más allá de sí, yendo a parar a su propia disolución"[443]. La verdad se halla en lo opuesto a la identidad, en el movimiento que le hace salir de sí hacia lo que no es ella misma. "En la forma proposicional dentro de la cual es expresada la identidad, hay algo más, pues, que la identidad simple, abstracta; dentro de ella se da ese movimiento puro de la reflexión, dentro del cual no hace lo otro su entrada sino como apariencia, como inmediata evanescencia; (...)"[444]. Hegel, con su agudeza, descubre este acompañamiento de lo otro al que apunta la noción

[440] Hegel, (*WdL I*, 265) *Ciencia de la lógica I*, 464.
[441] Hegel, (*WdL I*, 264) *Ciencia de la lógica I*, 463.
[442] Hegel, (*WdL I*, 264) *Ciencia de la lógica I*, 463.
[443] Hegel, (*WdL I*, 264) *Ciencia de la lógica I*, 464.
[444] Hegel, (*WdL I*, 264) *Ciencia de la lógica I*, 464.

vacía de la identidad. "(...) que A es, es un comienzo al que se le presenta ahí delante un algo diverso, hacia el cual había salido: pero no llega a lo diverso: que A es -A: la diversidad es mera evanescencia: el movimiento regresa a sí mismo"[445]. El movimiento que surge al tratar de decir que A es... nos saca fuera de A, pero solo de una forma instantánea, para acabar volviendo al propio A. Ahora, centrándose en la identidad, Hegel dice: "Por consiguiente, si es preciso atenerse a lo que el fenómeno muestra, entonces lo que él muestra es que dentro de la expresión de la identidad acaece también de inmediato la diversidad; o dicho, según lo anterior, con más precisión: que esta identidad es la nada, que ella es la negatividad, la absoluta diferencia respecto de sí misma"[446]. Hegel da el salto que le permite decir que la identidad es la absoluta diferencia, en principio, lo opuesto a la identidad. Hegel apela al principio de contradicción como otra expresión del principio de identidad: "La otra expresión del principio de identidad: A no puede ser al mismo tiempo A y no-A, tiene forma negativa; se denomina principio de contradicción"[447], donde ya es bastante explícita la segunda negación y añade: "Lo enunciado es A y un no-A, lo puramente otro que A, pero que no se muestra sino para desaparecer"[448]. Ahora ya tenemos todos los elementos para entender la expresión de la identidad, de la negación de la negación, que se presentó al inicio de este análisis. La noción de identidad incluye la referencia a la diferencia porque su definición está vacía de significado. La noción solo adquiere sentido cuando se la une a su noción opuesta que se mantiene en una especie de movimiento que, sin embargo, no llega al término y solo se queda como en un continuo 'ir hacia'. Lógicamente, si entendemos '–A' como un movimiento y no como el término, entonces suavizamos la contradicción que, de alguna manera, no llega a cristalizar en su forma absoluta. Sin embargo, no es Hegel un filósofo que tienda a suavizar las contradicciones, como hemos visto al hablar del ser y de la nada en el comienzo y, al final, todo esto, solo parece indicar que la identidad, como segunda negación, es una referencialidad entre opuestos. Un planteamiento algo similar, respecto de la definición, lo encontramos en Fichte, quien decía que para definir lo dulce hay que distinguirlo de todo lo que no es dulce: lo amargo, lo salado, etc. Algo se define por aquello que es y por la distinción con todo aquello (infinito) que no es. Hegel recoge esta aportación de Fichte y la coloca dentro de su sistema como un momento más hacia el absoluto. Para mí, un punto llamativo en este análisis de Hegel es que, a la hora de decir qué sea la planta, no ponga una definición, al menos la de Aristóteles. Podemos decir que la planta es un viviente que crece y se reproduce. Esta definición no es totalmente tautológica porque viviente se corresponde también a los animales. Hegel conocía esta

[445] Hegel, (*WdL I*, 264) *Ciencia de la lógica I*, 464.
[446] Hegel, (*WdL I*, 264-265) *Ciencia de la lógica I*, 464.
[447] Hegel, (*WdL I*, 265) *Ciencia de la lógica I*, 464.
[448] Hegel, (*WdL I*, 265) *Ciencia de la lógica I*, 464.

definición, y hubiera sido razonable discutir el mayor o menor alcance de esa definición para decidir si aporta algo o no a lo que es la planta.

Con respecto a la oposición, hay un punto en el que podemos detenernos un poco más. Me parece que en el planteamiento hegeliano de la oposición hay un doble plano que no está del todo diferenciado. Acudo nuevamente a Fichte para ilustrar el asunto[449]. Al hablar de la negación, Fichte proponía un ejemplo de identidad en la oposición. En ese caso concreto se refería a la plata y al oro que se oponen en el color, pero se identifican cuando los consideramos como metales. Ahí era chocante la expresión que utilizaba Fichte de 'identidad en nociones con notas opuestas'. El ejemplo aclaró bien el alcance de esa expresión. Este ejemplo muestra que en Fichte hay dos esferas de oposición: la correspondiente a las determinaciones, donde dos objetos son opuestos cuando tienen sus determinaciones opuestas, y la esfera de la oposición en el interior del 'yo' puesto relativamente, es decir, de la oposición entre el 'yo' y el no-yo. En Fichte esta segunda oposición es de mayor importancia porque es la que permite el desarrollo del 'yo'. Podríamos preguntarnos si la oposición de las determinaciones puede ser incluida en la oposición del 'yo' y del no-yo pero, no parece posible, porque la plata y el oro muestran una oposición que se da en el interior del no-yo. Ahora, con Hegel, veo un conflicto similar: hay una oposición en el nivel de las determinaciones, por ejemplo, la que hemos visto entre el ser y la nada, pero también hay una oposición dentro de la conciencia, entre el lado de la realidad y el lado de la reflexión que es superada en la segunda negación. En el sistema de Hegel, el progreso del espíritu es una edición de determinaciones que lo enriquecen hasta llegar al espíritu absoluto. ¿Coincide esta edición de notas opuestas con la oposición de lo real y de lo pensado? Concretamente, ¿es lo pensado, como determinación, lo opuesto a lo real? Por ejemplo, en un caso concreto, si el ser está en lado de lo real, ¿el pensamiento es la nada?, o en otro, si lo real es lo infinito, ¿el pensamiento es lo finito? Al definir la primera negación, Hegel la ha posicionado entre el ser y la esencia. La esencia es la negación del ser. ¿Esto significa que la determinación propia del pensamiento se opone a la determinación del ser? Admitamos que esto pueda ser cierto[450] en este caso concreto, pero parece más bien discutible que esto sea así en todos los niveles que Hegel propone. De hecho, el volumen del ser de la lógica objetiva está desarrollado mayormente con la negación pero, sin embargo, ahí no salimos a la esfera de la esencia en la que aparecen temas distintos. La misma exposición de la lógica objetiva,

[449] Ver el apartado 2.4 de este capítulo sobre la síntesis y el pensamiento dialéctico.

[450] Como se podría entender cuando Hegel dice: "El ser, en cuanto esto: ser [o estar] sencillamente interiorizado, es la esencia. La verdad del ser es, así, ser inmediato en cuanto inmediatez absolutamente asumida (...). El ser, en cuanto que él es no ser lo que él es, y ser lo que él no es, en cuanto esta simple negatividad de sí mismo, es la esencia". Hegel, (*WdL I*, 232) *Ciencia de la lógica I*, 425.

creo que sería imposible (el ser en un volumen y la esencia en otro), si hay una correspondencia y oposición de determinaciones entre el ser y la esencia. En este último caso no se podría llevar a cabo una exposición negativa del ser que, de hacerlo, nos llevaría a la esencia, y no a otra noción distinta dentro del ser.

Desde luego, se hace extraño caracterizar el pensamiento como la determinación opuesta a la realidad. Si pensar ya viene caracterizado como una determinación (la opuesta), el proceso del espíritu es un ir acumulando determinaciones, convirtiendo el pensamiento en algo muy distinto a la noción comúnmente admitida. Pensar y ser serían exactamente lo mismo, una determinación, aunque sea la opuesta. No descarto que esto pueda estar dentro de la propuesta de Hegel, pero entonces se tendría que dar una oposición estricta entre los temas del ser y los de la esencia. En mi investigación, no he advertido este acoplamiento de la oposición de las determinaciones y el de los momentos dentro de la conciencia. Solo me ha parecido que salta de un tipo de análisis al otro sin que medie una explicación, dependiendo de lo que mejor le venga para aclarar una cuestión. Para mí, este punto es de gran interés, ya que los dos niveles son importantes en la dialéctica de Hegel, tanto la contraposición de realidad y pensamiento, como el progresivo enriquecimiento de las determinaciones que tiene lugar a través del proceso de la primera y de la segunda negación. "*Ahora bien, en cuanto que la unidad se determina y desarrolla, sus determinaciones han de tener la forma de aquella separación, pues la unidad es justamente unidad de aquella diferencia, y su desarrollo es la exposición de lo que ella contiene en sí, o sea, esa diferencia entre ser y pensar*"[451].

La primera y la segunda negación ofrecen ciertas diferencias con respecto a mi propuesta. Desde luego, la más evidente es que planteo la negación como una sola operación, mientras que Hegel propone dos. De lo que hemos visto anteriormente, la característica principal de la primera negación es obtener la determinación, y la de ser la relación directa entre esencia (pensamiento) y ser. Con respecto a la segunda negación, su propiedad fundamental es la de unificar realidad y pensamiento para dar lugar al concepto, o la realidad concreta como dice Hegel. La negación tal como la entiendo tiene más que ver con la primera negación, aunque tengo importantes discrepancias. La negación, efectivamente, tiene su determinación, pero, para mí la negación es una operación segunda a la que antecede la abstracción. Hegel conecta el ser y el pensamiento con la negación. Para mí, la negación ya es en sí pensamiento y es conector de pluralidades. Estas pluralidades proceden de la abstracción. Hegel parte del ser en la primera negación, y aquí no hay ninguna pluralidad, salvo la que introduce por medio del pensamiento o de la nada. Esta conexión directa de la negación con el ser la convierte en una operación metafísica, en contra de lo que vengo

[451] Hegel, (*WdL I*, 30) *Ciencia de la lógica I*, 208.

diciendo en este trabajo. Para mí no hay conexión entre la negación y el ser porque entre ellos media la abstracción que es una operación objetiva (mental). Además, no necesito la negación segunda porque no he particularizado la realidad y el pensamiento. Lo particular son los abstractos a los que se vuelve desde el objeto general. ¿Podemos conocer todo con los objetos generales? No, pero tampoco exijo a la generalización más de lo que puede dar. Por ello, para el conocimiento de la realidad, tenemos la vía racional. Este profundizar en lo real, Hegel lo sitúa en la conciencia, lo que le permite analizar el ser desde la negación. Para mí, el ser no es cognoscible ni desde la generalización ni desde la abstracción. Solo admito un conocimiento habitual del ser que es superior al conocimiento operativo. Por ello, tampoco acepto que el ser tenga determinaciones, ni siquiera la de indeterminación que Hegel usa para identificar ser y nada.

Después de lo visto en este apartado, no veo en Hegel ningún avance respecto de la negación, la cual viene a ser más embrollada al ser planteada desde un estatuto lógico-metafísico. Es más, Hegel introduce todo el proceso dialéctico dentro del elemento del espíritu que es la conciencia, lo cual convierte a la conciencia en una noción excesivamente cargada de contenido. Al hablar del comienzo en el primer apartado, destaqué el hallazgo en Hegel de la certeza sensible que yo identifiqué, con sus diferencias, con el objeto mental que plantea Polo en la presencia mental. Pienso que este recargamiento que Hegel propone en la conciencia tiende a perder el hallazgo del objeto mental. Vimos que Hegel fue muy preciso a la hora de caracterizar la certeza sensible, cosa que aplaudí, pero ¿en qué queda la certeza sensible dentro del sistema filosófico de Hegel? Prácticamente en nada. Para empezar, la certeza sensible no tiene un rendimiento dialéctico positivo, lo cual significa que no se mantiene dentro del contenido del espíritu absoluto. La conciencia sensible siempre acompaña al espíritu en su proceso como punto de partida, pero lo sensible queda al margen del saber especulativo de Hegel. Esto significa que la certeza sensible es un elemento indispensable para el desarrollo del proceso dialéctico, pero no aporta nada positivo en lo que es el contenido en sí del espíritu absoluto. Es más, me parece que la certeza sensible es sepultada por el continuo trasiego de la primera y de la segunda negación. El exceso de contenido aportado por estas operaciones hace de la certeza sensible un paso del proceso que se encuentra en el lejano inicio. Pienso que Hegel descubre el objeto mental, pero después lo pierde dentro del resto de piezas de su sistema. Para mí, el objeto mental no es acumulativo ni tiene ninguna función como memoria. El objeto mental es, simplemente, lo presente que se reinicia con cada nuevo acto porque el acto es el que forma el objeto. Yo planteo el crecimiento en unos estamentos distintos al del objeto mental. Por una parte, el crecimiento tiene lugar en la imaginación, donde vamos reteniendo imágenes de acuerdo a nuestras experiencias y a los análisis que vamos desarrollando. Por otra, el crecimiento lo sitúo en los hábitos que tienen, al

ejercerlos, la disposición de una facultad. En este trabajo, apenas he hablado de los hábitos, pero se ha mostrado en el capítulo 2 el hábito abstractivo que da la capacidad de pensar objetos generales. En lo que se refiere al objeto mental, es mejor respetar su dependencia y su estricta novedad respecto del acto de conocer. Así, el estudio del objeto y de la presencia mental adquiere su caracterización propia en cada diferente operación cognoscitiva.

3.4 El resultado

La filosofía de Hegel tiene la peculiaridad de ser genética. Este tipo de filosofía surge desde Kant en el momento en el que se empieza a suprimir la realidad exterior en la filosofía, y se pone sobre el pensamiento la carga de tener que generar toda la realidad, lo extramental y lo pensado. Génesis, al final, significa proceso, desarrollo progresivo de unos elementos que aparecen en un orden determinado. En Fichte vimos que este proceso era infinito y que no podía culminar. En Hegel tenemos un planteamiento opuesto en este punto ya que el proceso dialéctico progresa hasta un cierto nivel en el que llega a su término. "Lo verdadero es el todo, pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. De lo absoluto hay que decir que es esencialmente *resultado*, que sólo al *final* es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo"[452]. Palabras que reflejan el proyecto de Hegel donde se propone pensarlo absolutamente todo en un proceso que finaliza en un resultado. "El saber en su comienzo, o el *espíritu inmediato*, es lo carente de espíritu, la *conciencia sensible*. Para convertirse en auténtico saber o engendrar el elemento de la ciencia, que es su mismo concepto puro, tiene que seguir un largo y trabajoso camino"[453]. Dentro de este proceso, la figura clave que está presente desde el inicio hasta el final es el espíritu. "Esta última figura del espíritu, el espíritu que da a su completo y verdadero contenido, al mismo tiempo, la forma del sí mismo y que, con ello, realiza [*realisiert*] su concepto a la par que en esta realización [*Realisierung*] permanece en su concepto, es el saber absoluto; es el espíritu que se sabe en la figura de espíritu o el *saber conceptual*"[454]. Insisto en el papel clave que tiene el espíritu dentro de todo el proceso. El espíritu, en el primer paso, sale de sí mismo y adquiere la forma del elemento. "El espíritu absoluto, representado en la pura esencia, no es, ciertamente, la pura esencia *abstracta*, sino que ésta, cabalmente por ser en el espíritu solamente un momento, ha

[452] Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, Prólogo, II, 1, 16.
[453] Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, Prólogo, II, 2, 21.
[454] Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, VIII, 2, 466-467.

descendido a *elemento*"[455]. En el elemento, es decir, en el espíritu, es donde se encuentra la conciencia:

> "El puro conocerse a sí mismo en el absoluto ser otro, este éter *en cuanto tal*, es el fundamento y la base de la ciencia o el *saber en general*. El comienzo de la filosofía sienta como supuesto o exigencia que la conciencia se halle en este *elemento*. Pero este elemento sólo obtiene su perfección y su transparencia a través del movimiento de su devenir. Es la pura espiritualidad, como lo *universal*, la que tiene el modo de la simple inmediatez; esta simplicidad, tal y como *existe* [*Existenz hat*] en cuanto tal, es el terreno, el pensamiento que es solamente en el espíritu"[456].

Esta conciencia es donde van apareciendo todos los momentos, uno detrás de otro. "El *elemento de la representación* que primeramente antecede se pone, pues, aquí como superado, o ha retornado al sí mismo, a su concepto; lo que allí era solamente lo que es ha pasado a ser el sujeto. Y precisamente con ello *el primer elemento*, *el puro pensamiento* y el espíritu eterno en él, no son ya más allá de la conciencia representativa ni, del sí mismo, sino que el retorno del todo dentro de sí es cabalmente esto, el contener dentro de sí todos los momentos"[457]. Pero el espíritu no tiene solo el papel pasivo de ser el elemento donde se trama la historia de la razón, sino que también es el que impulsa y realiza todas esas acciones. "El espíritu es, así, la esencia real absoluta que se sostiene a sí misma. Todas las figuras anteriores de la conciencia son abstracciones de este espíritu; son el analizarse del espíritu, el diferenciar sus momentos y el demorarse en momentos singulares"[458]. No es de extrañar que este espíritu goce del atributo de la infinitud. "*Ahora bien, según ha venido a resultar el concepto de lo infinito, éste es entonces el ser otro del ser otro, la negación de la negación, la referencia a sí por la asunción de la determinidad*.- Dentro de este su concepto simple, lo infinito puede ser visto como la segunda definición de lo absoluto; (...)"[459].

No hay duda de que el espíritu es infinito, pero la noción de infinito de Hegel es profundamente dialéctica y este aspecto afecta también al espíritu. En Hegel, las nociones de finito y de infinito están estrechamente unidas. No hay infinito sin finito, y no hay finito sin infinito. "*La infinitud es la determinación de lo finito, pero esta determinación es lo determinado mismo. La infinitud está pues ella misma determinada, es referencia a otro. Pero lo otro a lo que se refiere lo infinito es lo finito. Ellos no son empero solamente otros en general, el uno frente al otro, sino que ambos son negaciones; pero el uno es la negación que-es-en-sí, y el otro la negación como no-siendo-*

[455] Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, VII, C, 446.
[456] Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, I, 3, 19-20.
[457] Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, VII, C, 454.
[458] Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, VI, 260.
[459] Hegel, (*WdL I*, 78) *Ciencia de la lógica I*, 261.

en-sí, la negación como no ser, como [ser] asumido"[460]. Hasta ahora, la noción de infinitud significaba ir más allá de cualquier límite. Hegel aporta la necesidad de que lo infinito vaya acompañado de lo finito. De forma habitual, las nociones de finito y de infinito están una frente a la otra como nociones opuestas. Para Hegel, la consideración separada de lo infinito es lo que entiende como el infinito malo. "Puesto así lo infinito, él es el infinito-malo, o sea el infinito del entendimiento. *No la negación de la negación, sino lo depuesto a simple, primera negación. Es la nada de lo finito, que es lo real; es el vacío, el más allá de estar, carente de determinación. Bien es verdad que, de esta manera, la determinación de lo finito es el venir a ser infinito; pero él no tiene esta su denominación en él mismo: su ser en sí no está dentro de su estar, sino que es un más allá de él*"[461]. El infinito malo del entendimiento es la consideración del infinito al margen de la finitud, como algo estático. La verdadera infinitud no se despega de lo finito, sino que en su permanente oposición, lo supera, y no permite que lo finito se posicione de forma absoluta. "*Por consiguiente, ni lo finito como tal ni lo infinito como tal tienen verdad. Cada uno es en él mismo lo contrario de sí, y unidad con su otro. Su determinidad de estar uno frente a otro ha desaparecido, pues. Con esto ha hecho su entrada la verdadera infinitud, en la cual es asumida tanto la finitud como la mala infinitud*"[462]. La verdadera infinitud es aquella que asume tanto lo finito como el infinito malo. La infinitud real se obtiene en la segunda negación que supera la limitación producida por la primera negación. Esta consideración del infinito es, para mí, novedosa[463]. Lo infinito ligado a lo finito permite abrir un proceso dinámico del (espíritu) infinito.

Este último punto, sin embargo, plantea algunas dificultades. Es evidente en Hegel que el espíritu pasa de la nada a la absolutez en un número finito de pasos. Ante este dato, cabe preguntar si el infinito que Hegel propone en la segunda negación es realmente infinito. Hegel no se plantea este problema porque, para él, la verdadera infinitud debe ir acompañada necesariamente de la finitud. Ahora bien, ¿Es el verdadero infinito de Hegel infinito? O también, desde otro punto de vista: ¿Es el espíritu realmente infinito? Hegel denuncia el infinito malo como una noción estática que detiene el pensamiento frente a lo finito. Desde la filosofía hegeliana, cabe hablar de más tipos de infinitos malos: toda alteración del orden dialéctico propuesto por Hegel debe desembocar necesariamente en un falso infinito. De hecho, todos los filósofos que aparecen en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* no alcanzan el estado del espíritu absoluto porque se detienen en alguna etapa intermedia que juzgan como

[460] Hegel, (*WdL I*, 79) *Ciencia de la lógica I*, 262.
[461] Hegel, (*WdL I*, 79-80) *Ciencia de la lógica I*, 262-263.
[462] Hegel, (*WdL I*, 82) *Ciencia de la lógica I*, 265.
[463] Fichte, en su contraposición del 'yo' y del 'no-yo afirma que el 'yo' es infinito mientras que el no-yo es finito, pero no he observado en él un estudio tan directo sobre la infinitud.

última. El riesgo de perderse en la infinitud, en Hegel, es un peligro real desde que la segunda negación es la vuelta al infinito (desde lo finito). Dado que la segunda negación tiene lugar en diversas fases, es posible enredarse infinitamente en cualquiera de ellas. Con Hegel, lo infinito no solo es algo positivo y deseable, sino que también es un riesgo que hay que evitar. Volviendo a la pregunta planteada sobre si el espíritu es verdaderamente infinito, parece que la inclusión de un proceso finito entre el primer elemento y el espíritu absoluto es un factor en contra de su infinitud. Esto significa que el contenido del espíritu absoluto debe ser finito, ya que se edita en un número finito de pasos. ¿Es el espíritu infinito aparte de su contenido? Entonces, el espíritu no se estaría urdiendo al hilo del proceso dialéctico. Parece imposible alcanzar la infinitud desde la finitud en un número limitado de pasos. En Hegel hay una tensión continua entre lo finito y lo infinito pero, al final, ¿quién gana esta contienda? Hegel afirma que el infinito, pero lo finito tiene sus puntos fuertes a favor. Otra cuestión que tiene cierta relación, aunque es difícilmente verificable, es si después de alcanzar el espíritu absoluto sobreviene el aburrimiento. En principio, si el espíritu absoluto ha sido pensado en su totalidad, ya no queda más lugar para la novedad. Solo nos resta la nostalgia de volver a todo aquello que se obtuvo anteriormente. La desaparición del futuro en el espíritu absoluto parece ser un indicador de la prevalencia de la finitud sobre la infinitud.

Desde mi posición, esta consideración de la infinitud propuesta por Hegel me ha sorprendido. Por una parte, hemos visto que la generalización tiene una relación con la infinitud (no hay un último objeto general), pero también con lo finito. Pensemos que la vuelta del objeto general a sus casos particulares es muy limitada (y aburrida). Cuando se generaliza animal desde perro y gato, se está haciendo un progreso en el conocimiento. Pero cuando se considera el perro como caso de animal, aquí el progreso es nulo. Se ve aquí un indicio del aburrimiento en la generalización. Esta cuestión ya apareció cuando hablamos de los silogismos en Aristóteles. Tal vez es por esto que la generalización es considerada como una operación gris y poco trascendente. Esta menor trascendencia también puede ser debida a que todo el progreso de la generalización se da en el plano mental, lo cual puede parecer como un cierto fraude cuando estamos tratando de conocer mejor una realidad física. Sin embargo, los abstractos no tienen este carácter de aburrimiento porque no nos detenemos en los abstractos. Si un abstracto nos cansa, pasamos a otro y esto lo hacemos constantemente sin darnos cuenta. No me parece que la generalización tenga más relación con el infinito que la que he presentado a lo largo de esta obra, pero ¿veo alguna otra infinitud en el conocimiento? Sí, especialmente en el intelecto agente. El intelecto agente convierte la imagen sensible en el objeto pensado. Recordemos que para Hegel, y en general para la modernidad, la infinitud está en lado del pensamiento. En mi propuesta, el pensamiento es dependiente del intelecto agente. Por eso encuentro la

infinitud no tanto en el pensamiento sino en lo que origina el pensar[464]. Ver que, en este caso, lo infinito es un acto y lo finito es el propio pensamiento como objeto conocido. Aquí no hay mezcla entre finito e infinito porque el intelecto agente, cuando ilumina la imagen sensible, no se convierte en objeto pensado, sino que el objeto pensado está aparte del intelecto agente. Pero esta infinitud del intelecto agente carece de interés si su única función es convertir la imagen sensible en objeto conocido. Si el intelecto agente solo funciona al principio, tiene hasta poco interés teórico. La infinitud del intelecto agente es plausible si la inteligencia puede ejercer una pluralidad de operaciones. En esta investigación he propuesto la noción de voluntad agente, noción próxima a la de intelecto agente, para mostrar que su papel es más amplio y no se detiene en el comienzo. Para mí, la infinitud se da en el plano de los actos y no en el de los objetos. En contra de Hegel afirmo que no hay un último acto de conocer que finalice (agote) el conocimiento, y este no parar de conocer es debido al acompañamiento del intelecto agente. En este sentido, no hay ningún resultado definitivo y último.

4. Conclusiones

Ahora expongo los puntos en los que observo un cierto progreso en el ejercicio de la negación. No voy a repetir las aportaciones similares a las que he 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.

1. En Bacon, uno de sus intereses principales es la ciencia. El modelo de la filosofía es la ciencia, en su caso, experimental. Considerando la noción de cantidad hemos visto aparecer la unidad de medida. Tomando una balanza y poniendo materias distintas en cada platillo, en el momento en el que hay un equilibrio podemos decir que tenemos la misma cantidad de ambas materias. Este equilibrio es una comparación realizada por la generalización. Sin embargo, aunque sabemos que la cantidad es la misma, no sabemos cuánto es esa cantidad. Para medir la cantidad, necesitamos inventarnos una unidad (una onza, un kilogramo, etc.) que mantengamos constante para ocupar uno de los platillos, mientras que en el otro ponemos lo que queremos

[464] Para mí, la verdadera causa del pensar es el intelecto agente que permite dar el salto de lo sensible a lo inteligible (conocimiento). Desde Ockham, y tal vez antes, hasta la modernidad, la causa del conocimiento es el objeto (real) o cosa que pasa a ser conocida. Ver el apartado 2.1.2 del capítulo 5 sobre las causas del conocimiento intuitivo.

medir. La unidad, por tanto, también está íntimamente ligada a la generalización. Respecto a este punto, también he considerado la noción de masa. Con respecto a la balanza, aparece la noción de cantidad. Pero, ¿es la cantidad exactamente lo mismo que la masa? No, ya que para considerar la masa hemos de tener en cuenta la noción de fuerza. Sin fuerza no hay masa sino solamente cantidad. Incluso hemos visto que en Newton la masa está relacionada con la fuerza y con la distancia. Esta es una de las dificultades de las ciencias, que las nociones surgen relacionadas unas con otras, y además con relaciones específicas, según ciertas fórmulas[465]. En el caso de la fuerza hemos visto que es una noción muy especial porque es la que permite ser numerada con la balanza. La masa nosotros no la podemos medir directamente, sino que hemos de hacerlo a través de la fuerza.

2. El primer aspecto interesante sobre la negación lo hemos visto en Bacon quien, al estar interesado en la ciencia, propone lo que Polo ha llamado nota única o mononota. Bacon quiere definir los objetos de acuerdo a su realidad más profunda, y piensa que esta se caracteriza por un único rasgo que lo determina. Sin meternos en si es posible definir la realidad según notas físicas, sí observo que los objetos generales separan las notas sobre las que se definen. Esta separación se realiza desde el abstracto. Los abstractos tienen todas las notas en bruto[466], como una unidad internamente indiferenciada donde las notas no prevalecen unas sobre otras. En la generalización, por medio del análisis, se hace una selección de las notas que son agrupadas y separadas del resto. Esta separación permite la ostentación de las notas de los objetos generales. Bacon se aprovecha de esta posibilidad de comparar las notas para tratar de encontrar las definiciones más idóneas.

3. La cuestión de las mononotas fue utilizada también 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, veo que 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

[465] La parte más importante es conocer que varios conceptos están relacionados aunque se carezca de una fórmula exacta de dicha relación. Las fórmulas permiten comprobar mejor, con más exactitud, el peso de cada factor dentro de la relación.

[466] Polo dice que una de las características de los objetos abstractos es que son vastos.

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 con la vía racional 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 a la generalización. La imaginación es una facultad proporcional. Cuando imaginamos un círculo, este no tiene ninguna medida, ni grande ni pequeña. Si queremos dar al círculo un radio determinado, lo tenemos que sacar fuera de la imaginación. Sí que podemos 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. Para la geometría tiene más 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 y ya no serían simples. 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? A 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, 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 puede

entrar la tentación de identificar el objeto propio con el género, y la vista con la diferencia específica. Acepto 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.

6. Otra cuestión en Locke es la que hace referencia al infinito. Locke hace un estudio sistemático del infinito. Desde ese análisis he percibido cuatro tipos de infinito. Aquí son relevantes dos de ellos. El primer infinito es el que tiene relación con la generalización. Locke trata de explicar cómo formamos el concepto de infinito y lo explica en tres pasos: el primero, la consideración de lo finito; el segundo, la comparación con algo mayor y el tercero, la negación de lo anterior. Esta forma de enfocar el infinito muestra, desde otra perspectiva, otra conexión de la generalización con el infinito. Locke también ve el infinito en la extensión y en la duración. Este tipo de infinitos puede parecer obvio, pero aquí, me quiero fijar en que se trata de una consideración del infinito desde la imaginación. El infinito de la imaginación se basa en la reiteración del acto del espacio o del tiempo en donde, al igual que en la generalización, tampoco tenemos un último acto. Esta infinitud de la imaginación también la encontramos en los análisis de división del continuo. Por ello es frecuente plantearse la cuestión de si el continuo es infinitamente divisible. Desde la imaginación la respuesta es positiva ya que, desde el momento en el que no tiene un último acto, siempre puede realizar una nueva división, no importa lo lejos que haya llegado.

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 define 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 puesto que, 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 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 encuentro 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 he llamado constituyente por constituir su objeto sensible conocido. Yo, en contra, postulo una imaginación que denominé reobjetivante porque reobjetiva las imágenes 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, según 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. Yo no acepto que el espacio y el tiempo sean solo imaginativos, ya que también tienen su lugar en los sentidos externos y en la realidad física, pero estoy de acuerdo con Kant en la consideración imaginativa del espacio y del tiempo. Para Kant el contenido sensible es ordenado según estas intuiciones puras del espacio y del tiempo, cosa que no acepto. Kant propone que el espacio configura la exterioridad mientras que el tiempo la interioridad. Por ello el tiempo no tiene determinación. Esta falta de determinación apunta 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[467] 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 (espacial). 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. Por tanto, no establezco que el espacio se imagine exclusivamente a través del tiempo como Kant afirma, aunque también quepa una dependencia temporal del espacio.

10. El tema de las unidades tiene también su lugar en Kant. Aquí hemos visto la particularidad de la unidad del grado circular. Esta unidad es especial porque puede ser numerada directamente desde la imaginación, sin necesidad de salir del propio pensamiento. En general, para las unidades de medida es necesario tomar una referencia extramental que observamos a través de los sentidos externos. Así tenemos la onza en el peso o el metro en la longitud. Estas unidades no las podemos producir solo con nuestra imaginación. Sin embargo, el grado sexagesimal no requiere de nada exterior a la propia imaginación. El grado es una cierta proporción (división) del círculo. Esta interesante propiedad de la imaginación nos ha permitido descubrir que es posible numerar desde la imaginación sin salir hacia lo exterior, desde lo cual he definido los números pensados, o números que tienen su base en la imaginación. Desde este tipo de números, percibo la posibilidad de articular los números de forma artificial. Así, los números imaginarios son normalmente vistos como contrapuestos a los números reales[468]. Los números, vistos desde la imaginación, se hacen más manejables, y se pueden elaborar dando lugar a nuevas nociones como, por ejemplo, los vectores.

11. En la misma línea de las matemáticas, en Kant, encuentro una referencia interesante hacia el cálculo. Para Kant, la suma es una operación sintética, ya que los números que se suman no se encuentran dentro del número resultado. Por ejemplo, si sumamos 5+7, el resultado 12 no es una noción implícita en el 5 y en el 7, ni en su unión. En mi caso, no planteo el cálculo como una síntesis, sino desde la generalización. La base del cálculo está en la igualdad que permite las operaciones. Como la igualdad es una comparación sensible, el cálculo es dependiente de su representación. Si representamos los números con puntos, la operación de la suma es directa ya que solo tenemos que contar la unión de los puntos de ambos números. A la

[467] También admito que el espacio imaginativo pueda tener una dependencia del tiempo. Por ejemplo, al imaginar un círculo (figura espacial), esta puede ser hecha a través del tiempo recorriendo progresivamente la figura, como Kant afirma.

[468] Los cuales, a su vez, ya tienen también cierta manipulación, pero apuntan hacia lo real exterior al pensamiento.

representación de los números, también la he llamado grafía. La grafía puede facilitar el cálculo porque es una simplificación de la especie sensible. Si decimos que 3=3, vemos que es una forma muy simple de mostrar la igualdad. Es más, es un paso de mucho valor que tenemos una representación de la propia igualdad. De esta manera podemos traspasar al papel la comparación de la operación. Veo en la necesidad de la grafía del cálculo un aspecto constructivo por el que este debe ser desarrollado por pasos. El pensamiento, en principio, no es constructivo. Conocemos cuando ejercemos el acto y antes de este paso simplemente no conocemos. Esto pasa en la abstracción y en la generalización. Sin embargo, en el cálculo, el necesario apoyo de la representación externa implica las sucesivas operaciones en las que se van obteniendo las representaciones intermedias.

12. En Fichte es interesante su noción de hecho. Esta noción ya la estudiamos en un apartado exclusivo en Ockham. Recuerdo que la noción de hecho es la conexión de lo pensado con la existencia. Esto da a los hechos un estatuto especial, como algo con lo que tenemos que contar porque es la realidad. Fichte aporta al hecho su conexión con el concepto, es decir, la interpretación de los datos desde la persona. Ahora podemos distinguir el hecho bruto, como los datos sensibles sin ningún tipo de interpretación, y el hecho como tal, que son esos mismos datos interpretados por una persona. Podemos pensar que los datos solo pueden ser interpretados de una manera, pero lo cierto es que dependiendo del punto de vista que se tome, puede haber una gran variedad en las interpretaciones. Ya dije que unos mismos datos suelen ser interpretados de modo muy diferente, dependiendo de si la persona que los interpreta es un especialista en la materia o un profano en la misma. Para mí, este aspecto de los hechos es importante para desrealizar los hechos, ya que esta noción es dependiente del pensamiento y, como tal, no es una consideración de lo real como real, por muy inesquivable que nos pueda parecer.

13. En Hegel voy a destacar un aspecto que no está directamente relacionado con la negación, pero que ha aparecido al hilo de esta investigación, y que es importante en la filosofía en general. Se trata de la cuestión del objeto pensado. Hegel propuso en la *Fenomenología del espíritu* el comienzo del saber absoluto en la certeza (conciencia) sensible. En esta conciencia Hegel descubre dos rasgos importantes que son el 'aquí' y el 'ahora', que tienen un correlato previo en las intuiciones puras del espacio y tiempo de Kant. Hegel detecta estas notas del objeto sensible tras un análisis muy pormenorizado que me parece de gran interés. En la conciencia sensible de Hegel veo el objeto mental que descubre Polo en su filosofía. Este es un tema clave porque se encuentra en el límite de lo físico (la imaginación) y lo mental y, hasta el momento, había pasado desapercibido. Ha sido necesario descubrir la actividad peculiar de la imaginación respecto al espacio y tiempo y, además, concentrar la atención en lo conocido como hace Fichte. Polo caracteriza el objeto mental con cuatro notas: la

inmediatez (espacial), el 'ya', lo abierto y lo que hay. La inmediatez y el 'ya' son equivalentes al 'aquí' y al 'ahora' hegelianos. ¿Son exactamente iguales? Probablemente no, pero aquí, la cuestión es entender que la inmediatez y el 'ya' del objeto mental no son físicos. La inmediatez es lo espacial sin que medie la distancia. Desde la presencia mental, el sol es tan próximo como mi mano porque la presencia es la superación de la distancia física. Del mismo modo, el 'ya' es la presencia de lo conocido sin que medie el tiempo. Lo conocido es 'ya' en el objeto sin que transcurra un tiempo. Ciertamente es difícil captar estos rasgos del objeto mental, pero puede servirnos de ayuda que no es otra cosa que considerar el espacio y el tiempo de la imaginación e ir eliminando progresivamente su componente física. Lógicamente, antes de poder ser capaz de detectar el objeto mental, hay que poder distinguir el tiempo y el espacio de la imaginación del tiempo y espacio físicos.

14. Otra cuestión que ha surgido con Hegel es la noción de infinito. El infinito ya fue analizado por Locke, y algo he recordado en estas conclusiones. Lo peculiar en Hegel respecto a esta noción es que construye una filosofía del infinito. La infinitud está presente a través del espíritu, que es el elemento por el cual se van tejiendo todos los momentos del saber absoluto. Hegel da un paso hacia adelante en este tema al afirmar que el infinito es verdadero solo si es acompañado de lo finito. Hegel distingue el infinito malo del entendimiento que es la noción estática que se opone a lo finito. Lo infinito, opuesto a lo finito, es tan finito como lo finito. El verdadero infinito surge cuando se piensa simultáneamente lo finito y lo infinito. Esto es lo que se consigue con la segunda negación. He criticado esta noción de infinito de Hegel en cuanto que el espíritu se desarrolla, en su totalidad, en un número finito de pasos. Sin embargo, me parece que el par finito-infinito que propone Hegel se da en el conocimiento a través del intelecto agente. El intelecto agente permite el paso de la especie sensible a la especie inteligible. Esta transformación tiene un valor infinito. No podemos olvidar que prácticamente todos los filósofos modernos, incluido Hegel, aceptan el salto infinito entre lo físico y lo mental, hasta tal punto, que muchos de ellos piensan que no es posible salvar la distancia entre ellos. Para mí, la infinitud del intelecto agente desemboca en la finitud de un objeto pensado sin que haya mezcla entre ambos. El problema del intelecto agente es pensar que solo tiene un papel en el inicio del conocimiento. Así se pierde su infinitud porque el intelecto agente tiene una actividad tan pobre que su infinitud es irrelevante. Desde este trabajo, he tratado de mostrar el papel más amplio del intelecto agente e incluso he llegado a proponer una ampliación en la voluntad, que he llamado voluntad agente. Podemos decir que nuestra infinitud se encuentra en el origen, y se transforma en algo finito al dar a luz el objeto o el acto. Lo finito es el objeto pensado o querido, y la infinitud es el relanzar nuevamente el pensamiento. En este sentido, no estoy de acuerdo con Hegel en que en el hombre el

infinito culmine en un acto último, pero sí admito que haya una conexión de lo finito y de lo infinito en el hombre.

15. Cierro este apartado de conclusiones con un comentario sobre la negación. Hasta ahora he destacado la aportación de Bacon y Descartes sobre las mononotas. Es innegable el uso vastísimo de la negación en Fichte y en Hegel. Antes, también se podía señalar especialmente a Espinosa. Este último es quien afirma que 'la determinación es negación' como el mismo Hegel nos recuerda. Que la negación sea determinación es algo que también he venido diciendo a lo largo de este trabajo. Lo que ocurre es que distingo la determinación de la abstracción y la de la generalización. La determinación de la abstracción es primera y vasta, como un grupo de notas unificadas. La determinación de la generalización es segunda y más simple que la de la abstracción por ser solo una parte de ella. Además, esta determinación de la negación está separada del resto de notas, lo que proporciona una mayor claridad (la separación permite una mejor observación de esas notas). Sin embargo, en lo que he analizado sobre la negación, no he logrado encontrar ningún progreso. La negación en Hegel y Fichte, tiene la particularidad de la posición que ocupa dentro de su sistema. En Fichte la negación se encuentra en la mediación del 'yo' y del no-yo. De esta manera, la negación está envarada en una relación entre el 'yo' y el mundo. No acepto este posicionamiento, ya que la negación es una operación mental que permite conocer simplificando o unificando, pero no es un mediador entre el cognoscente y lo conocido; para mí, también media la abstracción. De un modo similar, Hegel plantea la negación en un doble nivel. La primera negación media entre el ser y la esencia. Esto convierte a la negación en una operación metafísica, cosa que rechazo. No pienso que la negación sea la operación adecuada para conocer el ser, ni siquiera para conocer el movimiento físico. La segunda negación piensa el ser y la esencia unificados. Esta segunda negación viene a suplir la deficiencia de la primera negación que piensa sus objetos particularizándolos. La segunda negación cancela esa particularidad, y piensa el ser y la esencia en conexión. No acepto ese déficit de la negación primera, aunque admito la vuelta del objeto general sobre sus casos que, entonces, son particulares, pero estos casos particulares no se pueden fundir con los objetos generales de los que dependen. No es más verdadero pensar el perro, junto con el objeto general animal. Esto no convierte al perro en más concreto. La animalidad del perro es una parte de las notas de perro en las que coincide con gato y con otros animales. Para mí, la animalidad no es la esencia de perro, sino solamente unas notas descriptivas. Con esto quiero decir que no me parece que haya habido un avance en la negación en Fichte y en Hegel; y no solo no veo un progreso, sino que me parece que sus planteamientos complican la comprensión de esta operación.

Capítulo 8. Sugerencias a la filosofía clásica desde la generalización

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 la investigación, 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 y en el uso reflexivo del propio conocimiento. También presento en Platón una cuestión que conviene resaltar, especialmente por el objetivo de esta obra, que es la confusión de los objetos abstractos y de los objetos generales. Por último, expondré un apartado a la clasificación de la realidad que manifiesta el esfuerzo de Platón por entender lo real de manera reflexiva.

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.

> "SÓC. - ¡Ay, qué bien hablas! Pero, puesto que tú me animas, me voy a convertir lo más posible en ese hombre y voy a intentar preguntarte. Porque, si tú le expusieras a él este discurso que dices sobre las ocupaciones bellas, te escucharía y, en cuanto terminaras de hablar, no te preguntaría más que sobre lo bello, pues tiene esa costumbre, y te diría: «Forastero de Élide, ¿acaso no son justos los justos por la justicia?» Responde, Hipias, como si fuera él el que te interroga. HIP. - Responderé que por la justicia. SÓC. - Luego ¿existe esto, la justicia? HIP. - Sin duda. SÓC. - Luego también los sabios son sabios por la sabiduría y todas las cosas buenas lo son por el bien. HIP. - ¿Cómo no? SÓC. - Así, si no existieran. HIP. - Ciertamente, existen. SÓC. - ¿Acaso las cosas bellas no son bellas por lo bello? HIP. - Si, por lo bello"[1].

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 investiga por la relación de lo uno y lo múltiple. Desde la teoría de las formas, Platón quiere resolver el problema de la comunicación entre 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,..."[2]. 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

[1] Platón, *Diálogos Vol. I, Hipias Mayor*, Gredos, Madrid 1985, 287b-d.
[2] Platón, *Parménides*, 129a.

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 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:

> "Examina, entonces, desde el comienzo. Si lo uno es, ¿es posible que él sea, pero que no participe del ser? - No es posible.
>
> (...)
>
> -Pero, digámoslo nuevamente: si lo uno es, ¿qué se sigue como consecuencia? Examina ahora si no es necesario que esta hipótesis signifique que lo uno es tal que tiene partes. -¿Cómo? - Del siguiente modo: si "es" se dice de lo uno en tanto que él es, y "uno" se dice de lo que es en tanto él es uno, entonces no son lo mismo el ser y lo uno, pero pertenecen a aquello mismo que pusimos por hipótesis, a saber, lo uno que es. ¿Acaso no es necesario que él, uno que es, sea un todo y que tenga por partes tanto al uno como al ser?"[3].

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 de ambos se torna en Platón un proyecto imposible porque una unidad monolítica a modo del átomo democríteo no puede ser principio de una pluralidad. Si la unidad participa en varios, entonces se reparte y se rompe su unidad. De hecho, el *Parménides* es un diálogo aporético en el que Platón no acaba de concluir. En otro diálogo, Sócrates es rebatido en su intento de superar la dificultad de la unificación de la unidad-multiplicidad utilizando su teoría de las ideas:

> "- ¿Y tú, Sócrates - intervino Dionisodoro-, has visto alguna vez alguna cosa bella? - Por supuesto, Dionisodoro -respondí-, ¡Y muchas! -¿Diferentes de lo bello -dijo- o idénticas con lo bello? Me vi entonces en aprietos, sin saber que responder, y pensé que me lo merecía por haber osado abrir la boca. Sin embargo, respondí: - Son diferentes de lo bello en sí, aunque una cierta belleza está presente en cada una de ellas. - ¿Entonces - dijo-, si está presente junto a ti un buey, tú eres un buey, y como yo estoy ahora presente junto a ti, tú eres Dionisodoro?"[4].

[3] Platón, *Parménides*, 142b-d.
[4] Platón, *Éutidemo*, 300e-301a.

Son problemas serios de la participación. Aquí parece que el estar 'junto a' se convierte en una especie de Rey Midas que convierte en idéntico a todo lo que está 'junto a'. De esta manera caemos en un monismo sin salida.

En la participación platónica surgen otros problemas como es el de la jerarquización de la realidad:

> "SÓC. - En efecto, Critón, así es, plausibilidad más que verdad. Pues no es fácil convencerlos de que los hombres, como todas las demás cosas que están entre dos y participan de ambas, si se encuentran entre una mala y una buena, son mejores que una y peores que la otra; si entre dos cosas buenas, pero con fines que no son los mismos, son peores que ambas, respecto al fin para el cual es útil cada una de las dos cosas de cuya composición resultan; si se encuentran entre dos cosas malas, pero con fines que no son los mismos, sólo éstas son mejores que el uno y el otro de los dos términos de los cuales participan. De modo, pues, que si la filosofía es un bien e, igualmente, la acción política lo es, y cada una tiende a un fin diverso, estos hombres, encontrándose en el medio y participando de ambos, no están diciendo nada - pues son inferiores a ambos -; si una es un bien y otra un mal, unos son mejores y otros, peores; si, por último, una y otra son males, entonces, en este caso, sí, dirían algo verdadero; pero de otro modo, absolutamente no. Pero yo no creo que ellos admitirían que ambas son un mal, ni que una es un mal y otra un bien. Lo cierto es que, participando de ambas, son ellos inferiores a ambas, en relación con los fines respectivos que confieren su propia importancia a la filosofía y a la política, de modo que, estando, en realidad, en tercer lugar, buscan hacernos creer que están en el primero"[5].

Platón introduce una jerarquización en los objetos, producto de una mezcla o, mejor dicho, fruto de la participación de otras dos cosas diferentes. El texto me parece obscuro, pero la cuestión de fondo es cuál es el criterio que utiliza Platón para hacer la jerarquización. Desde la generalización, las ideas generales no se dejan referenciar unas a otras, participar, y cualquier jerarquización es, por tanto, arbitraria y externa.

Otra cuestión que aparece en torno a la participación es la causalidad ejemplar:

> "- Examina, entonces - dijo-, las consecuencias de eso, a ver si opinas de igual modo que yo. Me parece, pues, que si hay algo bello al margen de lo bello en sí, no será bello por ningún otro motivo, sino porque participa de aquella belleza. Y por el estilo, eso lo digo de todo. ¿Admites este tipo de causa? - Lo admito - contestó. --Por tanto - prosiguió-, ya no admito ni puedo reconocer las otras causas, esas tan sabias. Conque, si alguien afirma que cualquier cosa es bella, o porque tiene un color atractivo o una forma o cualquier cosa de ese estilo, mando a paseo todas las explicaciones -pues me confundo con todas las demás-

[5] Platón, *Éutidemo*, 305e-306d.

y me atengo sencilla, simple y, quizás, ingenuamente a mi parecer: que no la hace bella ninguna otra cosa, sino la presencia o la comunicación o la presentación en ella en cualquier modo de aquello que es lo bello en sí. Eso ya no lo preciso con seguridad; pero sí lo de que todas las cosas bellas son bellas por la belleza"[6].

Platón quiere conocer las causas de la belleza y hace de la participación una causa, en concreto la causa ejemplar. De hecho, un poco después va a decir 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[7]. La participación tiene una clara intencionalidad metafísica que se percibe al ligarla 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 qué pueda ser la participación o imitación de las Formas"[8]. Aristóteles critica la participación de Platón. En este caso señala que es una noción que, aunque sirva para explicar la relación entre las formas, no 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; (...)"[9]. Es un reproche simple pero contundente.

1.2 La reflexión completa

Platón propone en algunos casos la reflexión completa, o vuelta del pensamiento sobre sí mismo. "-¿Qué entonces? Si alguien nos preguntara a ti y a mí: «¿Protágoras y Sócrates, decidme, esa realidad que nombrasteis hace un momento, la justicia, ella misma es justa o injusta?», yo le respondería que justa. ¿Y tú qué voto depositarías? ¿El mismo que yo, o diferente? -El mismo, dijo. -Por consiguiente, la justicia es semejante al ser justo, diría yo en respuesta al interrogador"[10]. Aquí la justicia es el unificador de la pluralidad, y la pregunta es si la justicia participa del mismo carácter que tienen

[6] Platón, *Fedón*, 100c-e.
[7] Cfr. Platón, *Fedón*, 102a-d.
[8] Aristóteles, *Metafísica*, I, 6, 987b10-15.
[9] Aristóteles, *Metafísica*, VIII, 6, 1045b5-10.
[10] Platón, *Protágoras*, 330c.

los casos justos. Platón da por supuesto que la unificación debe contener lo que caracteriza los casos. No ve que el unificador está en un nivel superior a los unificados. La vuelta de lo justo a la justicia es un intento de curvar la intencionalidad de los casos hacia el conector pero, sin embargo, la intencionalidad del unificador es precisamente apuntar hacia los casos. Es, por otra parte, evidente que el retorno de lo justo sobre la justicia no aporta nada ni a lo justo ni a la justicia, pero sí abre la posibilidad de un círculo en el que encierra a la generalización, o en desencadenar los procesos al infinito que se estudió en la cuestión del tercer hombre.

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 o 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.

> "SÓC. - En el caso del sol, si es que te parece bien este ejemplo, tú aceptarías, creo yo, que es suficiente si diéramos como explicación del mismo que es el más brillante de los cuerpos celestes que se mueven alrededor de la tierra. TEET. - Desde luego. SÓC. - Déjame que te explique por qué lo he dicho. Hace un momento decíamos que si alcanzas la diferencia por la que una cosa se distingue de las demás, según afirman algunos, alcanzas su explicación. Ahora bien, si aprehendes algún rasgo común, tu explicación lo será de aquellas cosas a las que se atribuye la comunidad. TEET. - Ya lo comprendo y me parece que estás acertado al llamar explicación a algo de esa naturaleza. SÓC. - Pues bien, el que

tenga una recta opinión sobre cualquier cosa y pueda añadirle lo que la distingue de las demás, habrá llegado a poseer el saber en una cuestión de la que anteriormente sólo tenía opinión. TEET. - Eso es"[11].

Este es un ejemplo donde se cruzan las dos formas de definición que Platón utiliza en sus investigaciones: la diferencia propia de los abstractos y la semejanza de los objetos generales. Esto se complica por dos cuestiones: la primera es que la generalización puede versar sobre otros objetos generales. 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 (diferencia específica) que maneja Platón. La segunda es que la diferencia de los abstractos es continuada en el concepto, 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, mientras que el gato general es el objeto que obtenemos al comparar todos los casos de gato que hemos conocido, y hallar su semejanza[12]. 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[13].

[11] Platón, *Teeteto*, 208d-e.

[12] La abstracción es una operación que conecta directamente con lo real; es lo que Polo llama la determinación directa. Sin embargo, en la generalización, el pensamiento se desacopla de la real y funciona de una forma independiente: es la determinación segunda que depende de las determinaciones primeras o abstractos. El objeto general perro puede ser pensado independientemente de cualquier perro real, mientras que el abstracto perro hace referencia a un perro real, ya sea presente o pasado (los abstractos son conservados en la memoria).

[13] También podemos describir los abstractos, solo que en este caso, no solemos decir que se trate de una definición.

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"[14]. 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 este último texto 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 *Fedón*, Platón, demostrando la inmortalidad del alma, propone lo siguiente:

> "- Admitiremos entonces, ¿quieres? - dijo-, dos clases de seres, la una visible, la otra invisible. -Admitámoslo también - contestó. - ¿Y la invisible se mantiene siempre idéntica, en tanto que la visible jamás se mantiene en la misma forma? - También esto –dijo - lo admitiremos. - Vamos adelante. ¿Hay una parte de nosotros -dijo él- que es el cuerpo, y otra el alma? - Ciertamente - contestó. - ¿A cuál, entonces, de las dos clases afirmamos que es más afín y familiar el cuerpo? - Para cualquiera resulta evidente esto: a la de lo visible. -¿y qué el alma? ¿Es perceptible por la vista o invisible? - No es visible al menos para los hombres, Sócrates – contestó"[15].

Platón hace una clasificación de los seres, que posteriormente 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

[14] Plotino, *Enéada* VI, 7, 18, 30-40.
[15] Platón, *Fedón*, 79a-b.

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 porque, en ese momento, ya ha perdido (supuesto) su objeto más propio que es el ser.

2. Las limitaciones en Aristóteles

Ahora propongo las limitaciones que ha conllevado 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. En segundo lugar presento otras confusiones de la vía racional y la vía generalizante donde destaco la que tiene lugar en la teoría de las causas de Aristóteles.

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 quiero mostrar que Aristóteles no distingue correctamente entre los juicios y las generalizaciones, usando unas y otras como si fueran equivalentes[16].

> "Además, los <predicados> que significan la entidad significan que aquello acerca de lo cual se predican es precisamente tal cosa o un tipo de ella, en

[16] La confusión entre el juicio y la generalización ya es denunciada por Polo. "Por eso, si la definición pertenece al orden de las ideas generales y de sus terminaciones, asimilar la definición al juicio es una confusión incompatible con la distinción que propongo: la prosecución es plural; la definición pertenece a una de sus líneas y el juicio a la otra: por tanto, una definición no es un juicio. «El hombre es animal racional» es una incorrecta asimilación de la definición al juicio". Polo, *CTC III*, Intr., 6, 49. Polo también afirma que esta confusión se da en Aristóteles: "El Estagirita no acaba de distinguir la definición del juicio; pero como la definición es un impensable respecto de abstractos, el juicio sufre menoscabo. Si se sostiene que la definición se puede formular en forma judicativa (poner como sujeto al definiendo, y como predicado la definición: el hombre es el animal racional), se confunde el juicio con la solución de un problema extensional". Polo, *CTC III*, Intr., 6, 51.

cambio, todos los que no significan la entidad, sino que se dicen acerca de un sujeto distinto, que no es, ni lo que precisamente es aquel <predicado>, ni algún tipo de éste, son accidentes, v.g.: *blanco* acerca de *hombre*. Pues el hombre no es, ni aquello que precisamente es blanco, ni algún tipo así de blanco, sino, en todo caso, animal: en efecto, el hombre es lo que precisamente es animal. Ahora bien, todas las cosas que no significan la entidad han de predicarse acerca de algún sujeto y no puede haber un blanco que no sea alguna otra cosa que es blanca. En efecto, váyanse a paseo las especies: pues son música celestial y, si existen, no se relacionan para nada con esta discusión: pues las demostraciones versan sobre las cosas de aquella <otra> clase"[17].

Aristóteles hace una distinción entre los juicios en los que se predican accidentes y los que se predican 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[18]. 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 uno 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[19] que, tal como lo plantea Aristóteles, el 'es' es un conector entre el sujeto y los accidentes. En la generalización, según Polo, 'es' tiene un valor de igualdad. El ejemplo anterior también se puede reescribir como 'el gato es igual a un animal'. Señalo nuevamente

[17] Aristóteles, *Analíticos segundos*, I, 22, 83a20-83b1.

[18] Esto ya fue indicado en el apartado 2.2 del capítulo 3 sobre los varios sentidos del ser, en el que se hizo notar la diferencia de la intencionalidad del juicio, la pertenencia, de la intencionalidad de la generalización que es la semejanza.

[19] En el apartado 2.2 sobre los varios sentidos del ser.

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. Por otro lado, siendo más precisos, gato y animal también son heterogéneos, y tampoco es correcto decir que gato sea igual a animal. En la generalización, sin embargo, la igualdad proviene de 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 Confusión de la vía racional y la reflexiva

En Aristóteles se observa un aumento de la confusión de la vía racional y la reflexiva con respecto a Platón, de más calado en cuanto que Aristóteles elabora una filosofía con mucha más carga metafísica y es mucho más sistemática. Por lo visto en el capítulo 3 y en el anterior apartado, Aristóteles no detecta suficientemente la generalización que cataloga como un tipo específico de juicio, lo cual ya supone una confusión de la vía racional con la generalizante. Pero el problema no se reduce solo a este punto, sino que tiene otras manifestaciones que vamos mostrar a continuación.

2.2.1 La definición del movimiento

La definición aristotélica del movimiento ha tenido gran repercusión en la filosofía. Para Aristóteles, el movimiento es una realidad física, y la cuestión es cómo puede ser captada por la inteligencia, la cual caracterizamos en el capítulo 2 por medio de la

constancia[20]. "El movimiento, dijimos, es la actualidad de lo movible en tanto que movible. Es necesario, entonces, que existan cosas que puedan moverse según cada movimiento. Y aun dejando de lado la definición de movimiento, todos admitirían que para que algo se mueva hace falta que pueda moverse según cada movimiento particular; (...)"[21]. La definición del movimiento de Aristóteles es un virtuosismo para tratar de hacer una foto de lo que nunca se detiene. El término 'actualidad' hace referencia a la presencia. Lo que se conoce, se conoce actualmente en acto. Esto no es sorprendente ya que una definición es un saber, y todo saber es dependiente de un acto de conocer. Pero, además de que esta definición (del movimiento) sea reflexiva, tiene el defecto de contener cierta contradicción en sí misma. De alguna manera, se puede admitir la actualidad de lo movible como una especie de corte como lo hace el 'ahora' en el tiempo, pero ya el 'en tanto que movible' es como decir el movimiento en cuanto ajeno a la actualidad. La dificultad es salvada en cuanto que todos tenemos un conocimiento intuitivo del movimiento sin necesidad de la definición de Aristóteles. De hecho, todos entendemos lo que es el movimiento pero, probablemente, no todos puedan entender la definición dada por Aristóteles.

En otra definición del movimiento tenemos: "Y puesto que lo que está en potencia y lo que está plenamente realizado se dividen conforme a cada uno de los géneros, afirmo que *el movimiento es la actualización de lo que está en potencia, en tanto que tal*"[22]. Esta definición del movimiento continúa siendo mental ya que Aristóteles apela nuevamente a la actualización de lo pensado. En esta segunda definición, se cambia el movimiento por la potencia, con lo que logra sacar lo definido de la definición, mejorándola, pero continúa el error de mantener la potencia en cuanto tal, aunque también sea incompatible con la actualidad del pensamiento. En la definición de movimiento se traslucen las dificultades de obtener una noción reflexiva de una realidad física: en la definición dada por Aristóteles se observa una mezcla (confusión) entre lo físico y lo mental.

2.2.2 La materia y los elementos simples

Dentro de la teoría de los elementos de Aristóteles, este los reduce, siguiendo a Empédocles, a cuatro: el fuego, el aire, el agua y la tierra. Ya esta reducción supone una unificación plural de la naturaleza pero, además, Aristóteles también reduce a cuatro las cualidades físicas. "Es manifiesto, por tanto, que todas las demás diferencias se reducen a las primeras cuatro, pero éstas no pueden ser reducidas a un número

[20] Ver el apartado 2.1 sobre el hábito abstractivo. Ahí se comparó el intelecto, precisamente, con el movimiento para descubrir este rasgo suyo de la constancia.
[21] Aristóteles, *Física*, VIII, 1, 251a10-15.
[22] Aristóteles, *Metafísica*, XI, 9, 1065b10-20.

menor. En efecto, ni lo caliente es, propiamente, lo que es húmedo o seco, ni lo húmedo es, propiamente, lo que es caliente o frío; ni tampoco lo frío y lo seco dependen uno del otro ni de lo caliente y lo frío. En consecuencia, tales diferencias son necesariamente cuatro"[23]. Esto convierte las cualidades también en unificadores, en este caso, de las cualidades. Es previsible que, al tener dos tipos de unificadores de la naturaleza, pueda haber un conflicto entre ambos. Aristóteles lo resuelve haciendo equivalente los elementos y las cualidades. Por ejemplo, el fuego es lo seco y caliente, o el agua lo húmedo y frío[24]. No parece acertado reducir las cualidades cuando ellas son el final del conocimiento. En el abstracto, las cualidades son agrupadas, sin perderlas ni homogeneizarlas, haciendo de ellas el contenido del abstracto, su diferencia. En la generalización, se agrupan las cualidades semejantes y se filtran el resto de cualidades que no aportan al objeto general, sino que lo destruyen, al ser cualidades o diferencias irreconciliables entre los abstractos de los que se trate. Aristóteles hace unas relaciones entre cualidades y elementos que conllevan oposiciones[25]. Todo este aparato es extrínseco a las cualidades, y se fundamenta en la diferencia y semejanza de un número finito de cualidades. Se trata de un uso de la generalización con la intención de explicar la naturaleza. Esto le permite explicar la generación y la corrupción sin necesidad de partir del no-ser. La generación se realiza desde el no-ser de un sujeto, pero no desde el no-ser absoluto, porque hay un sustrato de elementos siempre presentes, antes y después de la generación aunque, por supuesto, los elementos sean diferentes[26]. Tanto la materia como los elementos son un sustrato de la naturaleza. Aristóteles no explica explícitamente como se relacionan entre ellas, pero por sus propias definiciones, la materia es un sustrato más profundo que los elementos y tiene menos cualidades. Los elementos son una materia más explicitada, con más contenido formal.

La transformación de los elementos en la generación-corrupción va a llevar a Aristóteles a una visión seriada de los cambios.

> "Por lo tanto, en aquellos casos en que es necesaria la existencia del consecuente, se da también lo inverso, y siempre, producido el antecedente, se produce necesariamente el consecuente. En verdad, si la serie desciende hasta el infinito, la generación de un determinado consecuente no será necesaria en sentido absoluto, sino hipotético; en efecto, siempre habrá necesariamente otro término precedente en virtud del cual será necesaria la generación de aquel consecuente. Por lo tanto, si no existe un comienzo en la serie infinita, no habrá en ella un primer término que haga necesaria la generación de los consecuentes"[27].

[23] Aristóteles, *La generación y la corrupción*, II, 2, 330a20-30.
[24] Cfr. Aristóteles, *La generación y la corrupción*, II, 3, 330b1-5.
[25] Cfr. Aristóteles, *La generación y la corrupción*, II, 3, 330b30-331a10.
[26] Cfr. Aristóteles, *La generación y la corrupción*, II, 4, 331a10-25.
[27] Aristóteles, *La generación y la corrupción*, II, 11, 337b20-30.

En la transformación de los elementos surgen las series que plantean algunos interrogantes, sobre todo con respecto a su finitud e infinitud. La infinitud de la serie parece impedir que las sucesivas transformaciones tengan lugar. Esta visión seriada del movimiento es producto del enfoque reflexivo del movimiento. Polo rechaza que, en lo propiamente físico, quepa un planteamiento sucesivo como el que propone Aristóteles. Este carácter seriado de lo físico permite realizar deducciones necesarias del antecedente al consecuente y viceversa. Aristóteles la puede proponer desde su teoría de los cuatro elementos, en el cual se transforman unos en otros y, por ejemplo, si el aire se transforma en agua, luego puede haber otro cambio del agua en aire que no dejaría de ser una conexión entre antecedentes y consecuentes en ambas direcciones. Para nosotros, todo esto muestra un uso de la generalización. Desde un punto de vista teórico, y en concreto desde la generalidad, es posible una circulación bidireccional que no tiene lugar en la realidad física[28].

2.2.3 La causalidad

En los dos apartados anteriores, he puesto unos ejemplos de confusión de la vía racional con la vía generalizante en temas físicos, como son el movimiento y la materia. En este apartado voy a mostrar que la causalidad en Aristóteles está mezclada con la reflexión en las cuatro causas. Sobre la materia ya hemos hablado en el anterior apartado. Añado otro ejemplo:

> "Hay, en efecto, materia que es sensible y materia que es inteligible.
>
> Por otra parte, es evidente también que el alma es la entidad primera, el cuerpo es materia y el hombre o el animal es el compuesto de ambos universalmente tomado"[29].

Aquí Aristóteles nos presenta una materia sensible y una materia inteligible. De primeras, se me plantea la pregunta de qué pueda ser esta materia inteligible o qué tienen en común (la materia sensible y la inteligible) para que las dos puedan llamarse materia. Si tienen algo en común, es que la materia ya ha sido asumida por la generalización. Después continúa diciendo que el cuerpo es materia. Esto parece necesario, si se acepta que el alma es la forma y, como tal, separada de la materia, pero de esta manera la materia ya tiene algo de forma, de determinaciones, que no parecen compatibles con la materia (como causa material distinta de la formal). La noción de materia de Aristóteles está mezclada con características de la forma. Aristóteles, cuando propone el ejemplo de la estatua, dice que la materia es el bronce del que está hecha,

[28] No obstante, Polo, en el tomo IV de su *CTC*, propone la sustancia como ciclo sustancial por medio de la circulación de las notas. Admito esta postura, siempre y cuando, se logre dejar de lado el planteamiento reflexivo de esta circulación. Esto empujaría a entender la sustancia física según una serie de estados temporales.

[29] Aristóteles, *Metafísica*, VII, 11, 1037a1-10.

pero el bronce, ya antes de tener una figura, tiene unas determinaciones como el color, dureza, etc.[30], que son más propias de la forma que de la materia. En definitiva, por un lado, la materia es uno de los elementos para explicar la realidad física, mientras que, por otro, se la caracteriza como una realidad inteligible[31].

Por otro lado tenemos la forma como el otro elemento clave para la comprensión de la sustancia: "En otro sentido (2) es la forma o el modelo, esto es, la definición de la esencia y sus géneros (como la causa de una octava es la relación del dos al uno, y en general el número), y las partes de la definición"[32]. En esta presentación de la forma, esta ya aparece comprometida con la definición y con los géneros, los cuales tienen un claro carácter lógico. En la forma confluyen muchas nociones importantes de Aristóteles que ya estaban presentes en Platón, por ejemplo, la naturaleza, los universales, el género y las especies, la definición y la esencia. Todas estas nociones están más directamente relacionadas con la forma que con la materia, el agente o la finalidad. Es por ello que la forma tiene una ambigüedad de sentidos y, sobre todo tiene, en unos casos, una intencionalidad física, como constitutivo de la realidad y, en otros, un carácter lógico procedente del tratamiento reflexivo de la forma.

En cuanto al agente, tenemos la siguiente definición: "<3> además, *aquello de donde proviene el inicio primero del cambio y del reposo*: así, el que da un consejo es causa, y el padre lo es del hijo, y en general, el agente lo es respecto de lo hecho y lo que produce el cambio lo es respecto de lo que resulta cambiado; (...)"[33]. El agente es el instrumento, la causa que origina el movimiento. En cuanto al agente, se da una confusión que se puede observar en el ejemplo propuesto por Aristóteles: el padre es causa del hijo. Con esta noción de causa-agente se ha dado lugar a una comprensión de la causalidad como causa-efecto donde el efecto es separado de la causa. Considerados de este modo, es claro que la causa y el efecto están separados, y requieren de algo externo que los unifique. Esta unificación es externa a la causa y al efecto y, por

[30] "En este sentido se dice que es causa (1) aquel constitutivo interno de lo que algo está hecho, como por ejemplo, el bronce respecto de la estatua o la plata respecto de la copa, y los géneros del bronce o de la plata". Aristóteles, *Física*, II, 3, 194b20-25. Aquí Aristóteles se refiere a la materia porque está haciendo una presentación de las cuatro causas, una por una, y esta se refiere claramente al sustrato.

[31] Polo también denuncia la confusión de la vía racional y de la vía negativa en la causa material de Aristóteles: "Estas nociones, así como la interpretación de la causa material como indeterminación, son suficientes para decir que la negación aparece mezclada con la prosecución racional: ambas líneas no se distinguen con suficiente nitidez". Polo, *CTC III*, 1, 2, 89.

[32] Aristóteles, *Física*, II, 3, 194b25-30. En la Metafísica da una definición muy parecida. "<2> en otro sentido, *la forma* y el modelo, es decir, la definición de la esencia y los géneros de esta (por ejemplo, de la octava es «la proporción de dos a uno» y genéricamente el número), así como las partes de la definición; (...)". Aristóteles, *Metafísica*, V, 2, 1013a25-30.

[33] Aristóteles, *Metafísica*, V, 2, 1013a25-35.

tanto, reflexiva. La unificación de la causa y del efecto necesita que ambos objetos sean supuestos. La noción de causalidad como causa-efecto es un planteamiento reflexivo que aglutina la causalidad en el agente, en detrimento del resto de las causas, especialmente del fin.

En cuanto al fin, Aristóteles da la siguiente definición: "<4> además <está la causa entendida> como *fin* y éste es aquello *para-lo-cual*: por ejemplo, el del pasear es la salud. ¿Por qué, en efecto, pasea? Contestamos: para estar sano, y al contestar de este modo pensamos que hemos aducido la causa"[34]. En este texto encontramos una concepción del fin totalmente mental. ¿Qué es el fin? La intención con la que nosotros hacemos algo. El fin conecta con el obrar humano, especialmente con la voluntad. Hay otro texto, sin embargo, donde se ve que Aristóteles tiene un sentido físico del fin:

> "Luego han sido hechas por la naturaleza para ser tales como son. Por ejemplo, si una casa hubiese sido generada por la naturaleza, habría sido generada tal como lo está ahora por el arte. Y si las cosas por naturaleza fuesen generadas no sólo por la naturaleza sino también por el arte, serían generadas tales como lo están ahora por la naturaleza. Así, cada una espera la otra. En general, en algunos casos el arte completa lo que la naturaleza no puede llevar a término, en otros imita a la naturaleza. Por lo tanto, si las cosas producidas por el arte están hechas con vistas a un fin, es evidente que también lo están las producidas por la naturaleza; pues lo anterior se encuentra referido a lo que es posterior tanto en las cosas artificiales como en las cosas naturales"[35].

Aquí se afirma claramente la finalidad, tanto por la voluntad (arte) como por la naturaleza. En la naturaleza hay un orden, un fin, porque tienen lugar movimientos al margen del obrar humano, pero esta finalidad es más difícil de percibir y de caracterizar, por lo que es fácil asimilar la finalidad física a la finalidad intencional del obrar humano ya que, de esta última, todos tenemos una gran experiencia.

Con los ejemplos propuestos se quiere dar una idea de la problemática de la causalidad originada por la introducción de la reflexión. En el planteamiento poliano la causalidad se expone en la vía racional, al margen de la vía generalizante, lo cual ha supuesto un nuevo ímpetu en la teoría de las causas, en el cual se advierte una clara raíz de origen aristotélico pero, a su vez, novedosos planteamientos que pueden dar interesantes aportaciones a una física aristotélica, ahora más bien abandonada en favor de la física matemática.

[34] Aristóteles, *Metafísica*, V, 2, 1013a30-35.
[35] Aristóteles, *Física*, II, 8, 199a10-20.

2.2.4 Balance de lo físico y lo mental en Aristóteles

Acabo 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:

> "Así pues, es evidente que la definición es el enunciado de la esencia, y que la esencia pertenece a las entidades, bien exclusivamente, bien en grado sumo, de modo primario en sentido absoluto.
>
> Ha de investigarse si las cosas singulares y su esencia son lo mismo o algo distinto. Se trata, en efecto, de algo útil para la investigación acerca de la entidad. Desde luego, la cosa singular no parece ser algo distinto de su entidad, y la esencia se dice que es la entidad de cada cosa singular"[36].

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. Aquí, por otro lado, también aparece lo singular, que puede ser tanto lo físico como el caso particular de los objetos generales. Aristóteles añade: "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"[37]. 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»"[38], 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

[36] Aristóteles, *Metafísica*, VII, 5-6, 1031a10-20. En la introducción de la obra, Calvo Martínez dice que tratan de mantener siempre una correspondencia entre los términos griegos y los españoles. En concreto utiliza entidad para traducir *ousía* y esencia por *tò tí en einai*. Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, n. III.2, pp. 56-57.
[37] Aristóteles, *Metafísica*, VII, 6, 1031b15-25.
[38] Aristóteles, *Metafísica*, VII, 7, 1032b10-15.

(también habría que añadir sin eficiencia ni finalidad). Un poco más adelante, Aristóteles, hablando de la generación, dice que esta procede de la materia, no de la privación[39]. 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? Por la materia donde inhieren las determinaciones. Más adelante aún, Aristóteles 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)"[40]. 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 mí me cuesta mucho esfuerzo deslindar lo real extramental de lo mental en Aristóteles, y no me extraña el peso que tiene la lógica en su metafísica y en su física.

3. Las limitaciones en 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 me parecen lastrados por la generalización.

[39] Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, VII, 8, 1033a20-35.
[40] Aristóteles, *Metafísica*, VII, 8, 1034a1-10.

3.1 La distinción ser-esencia

La primera limitación que noto en Santo Tomás, debido al uso incorrecto de la generalización, se refiere a la distinción real ser-esencia. A este tema ya le dedicamos un apartado (4.4) entero en el capítulo 4, donde expuse mi opinión sobre esta cuestión. Aquí no vamos a volver a desarrollar este punto, pero sí subrayar esta limitación; en concreto dije que me parecía incorrecta la distinción ser-esencia siempre que se usara el sentido de esencia como definición de género-especie. Por otro lado, me parecía más coherente la distinción real ser-esencia si esencia se corresponde con sustancia que, entonces, quedaría como la distinción real ser-sustancia. En este caso, también denunciaba que los accidentes se quedan al margen de este análisis, y propuse la rectificación de la distinción real ser-sustancia-accidentes con las pegas que tiene, de la doble dependencia del ser con la sustancia y con los accidentes, y de la sustancia con el ser y con los accidentes. Esta distinción, aunque no me convence porque observo un uso indebido de la generalización que relaciona todos los términos, tiene la ventaja de que tanto el ser como la sustancia y los accidentes, son todos reales y pueden soportar una distinción real, que veo del todo imposible para la esencia como definición. Sin embargo, me parece posible plantear otra propuesta desde el propio Santo Tomás. Creo que se podría encauzar la distinción real ser-esencia a través de las nociones de acto y potencia[41], de gran importancia dentro de su filosofía, que tomó de Aristóteles.

Me apoyo, para este análisis, en un texto de Santo Tomás sobre las sustancias intelectuales:

> "De lo dicho se infiere claramente que en las sustancias intelectuales creadas hay composición de acto y potencia.
>
> Doquier se hallan dos cosas de las cuales una es complemento de la otra, la relación entre ambas es como la relación de la potencia al acto, pues nada se completa sino por el propio acto. Es así que en la substancia intelectual creada se encuentran dos cosas, a saber, la sustancia tal y su ser, que no es la misma sustancia, como ya se demostró. Su ser es el complemento de la sustancia existente, ya que una cosa está en acto en cuanto tiene el ser. Dedúcese, pues, que en cualquiera de dichas sustancias hay composición de acto y potencia.
>
> Lo que hay en otro por causa del agente debe ser acto, pues propio del agente es dar actualidad a las cosas. Ya se demostró anteriormente que todas las sustancias creadas reciben el ser del primer agente, y que tales substancias son causadas, porque reciben el ser de otro. Luego el ser está en las sustancias creadas como un acto de las mismas. Ahora bien, lo que recibe al acto es potencia,

[41] Aquí no se trata del sentido de potencia como facultad, sino de la capacidad del acto para producir el cambio o el movimiento.

pues el acto, en cuanto tal, dice relación a la potencia. Luego en cualquier sustancia creada hay acto y potencia"[42].

Lo primero que podemos observar es que el análisis de acto-potencia afecta a todas las criaturas (en Dios la potencia se identifica con su acto al igual que el ser con la esencia) ya que la distinción acto-potencia se basa, según este texto, en la distinción entre el ser y la sustancia, lo cual afecta a todas las sustancias creadas, tanto inmateriales como compuestas de forma y materia. Por tanto, podemos decir que la distinción acto-potencia se encuentra, al menos, al mismo nivel que la distinción ser-sustancia. Este análisis lo repite Santo Tomás respecto al operar, donde la potencia es la flexibilidad que el acto tiene para asumir el cambio para el cual se adapta totalmente, porque es una distinción que surge del análisis del movimiento.

En este mismo texto, Santo Tomás dice que el acto se corresponde con el ser y que se podría identificar la potencia con la sustancia. Sugiero identificar la potencia con la esencia más bien que con la sustancia. Este sentido de la esencia no tendría nada que ver con el sentido de la definición y tampoco se identificaría con el sentido de la esencia como sustancia. Por tanto, propongo la distinción real ser-esencia donde la esencia es lo potencial. La potencia incluye, por tanto, la sustancia pero también los accidentes (se asume esa relación tripartita). Pero, con esto, no se quiere decir que la potencia se identifique con la sustancia y los accidentes. La potencia los incluye, pero no tiene por qué reducirse a ellos. Con la potencia quiero indicar toda la variabilidad del acto del modo que ello sea. Si toda la realidad física se explica con el esquema sustancia-accidentes entonces la potencia debe identificarse con ellas. Desde mi posición, me parece que el análisis sustancia-accidentes, hasta donde ha llegado Santo Tomás, no agota el tema de lo físico, lo cual deja un margen para profundizar en el tema de la potencia[43].

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

[42] Sto. Tomás, *C. G. I*, II, *53*, *538-539*.

[43] Polo acepta la distinción ser-esencia, pero la esencia no coincide ni con la definición ni con la sustancia. Polo hace una ampliación de la física de acuerdo a la concausalidad física. Esto lo desarrolla en el tomo IV del *CTC*.

abstracción con 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 voy a mostrar cómo para Santo Tomás el conocimiento empieza por lo sensible. Luego, dado que en Santo Tomás conocer es prácticamente generalizar, vamos a ver cómo Santo Tomás acepta la dependencia de la sensibilidad por parte de la generalización.

En relación al comienzo del conocimiento, haciendo referencia a como 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"[44]. Santo Tomás acepta, siguiendo en esto a Aristóteles, que el conocimiento empieza por lo sensible (por los sentidos). Santo Tomás incluso dice que llegamos al conocimiento de la sustancia a partir de los sentidos; o 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"[45], 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 se reconoce la dependencia de lo intelectual respecto lo sensible: "Lo cual se esclarece por no darse en las 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 abstraídas de lo sensible sean actualmente inteligibles, ya que el posible está en potencia para conocerlas"[46]. El juego entre el entendimiento agente y el entendimiento posible son 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: "La imaginación capta únicamente lo singular y corporal, porque *la fantasía es un movimiento actual del sentido*, como se dice en el libro *Del alma*. Y como el entendimiento aprehende lo universal e incorpóreo, por eso el entendimiento posible no es la imaginación"[47]. La distinción entre el

[44] Sto. Tomás, *C. G. I*, I, 3, 100.
[45] Sto. Tomás, *C. G. II*, III, 41, 183.
[46] Sto. Tomás, *C. G. I*, II, 96, 733.
[47] Sto. Tomás, *C. G. I*, II, 67, 592.

conocimiento sensible y el conocimiento intelectual es que el conocimiento sensible es de lo singular y corpóreo, mientras que el intelectual es de lo universal e incorpóreo. Recordemos, como ya vimos en el capítulo 4, que universal para Santo Tomás es equivalente a lo que nosotros llamamos general[48]. Hay una afirmación similar en este otro texto: "El sentido conoce únicamente lo singular, pues toda potencia sensitiva conoce por especies individuales, porque recibe las especies de las cosas a través de los órganos corpóreos. El entendimiento, sin embargo, conoce lo universal, como se demuestra experimentalmente. Luego el entendimiento se diferencia del sentido"[49], donde parece que se pasa directamente del conocimiento sensible al universal. Por otra parte, aunque pueda parecer que los sentidos conocen directamente lo corpóreo, en este segundo texto se puntualiza que el conocimiento sensible es mediado por especies sensibles por las que capta las formas de los objetos. Otro texto sacado de una obra distinta:

> "De ahí es manifiesto que nuestra mente no puede conocer directamente el singular; en cambio, el singular es conocido por nosotros directamente mediante las facultades sensitivas, que reciben las formas de las cosas en un órgano corpóreo, y de ese modo las reciben bajo determinadas dimensiones y en cuanto llevan al conocimiento de la materia singular; así como la forma universal lleva al conocimiento de la materia universal, igualmente la forma individual lleva al conocimiento de la materia signada, que es el principio de individuación"[50].

En este texto se alarga el conocimiento sensible: los sentidos captan mediante la forma sensible la materia signada mientras que, por otro lado, el conocimiento intelectual consigue aprehender la materia común[51]. Aquí me parece que Santo Tomás le da un alcance a los sentidos al que estos no llegan: la materia no puede ser conocida por los sentidos. Santo Tomás lo admite porque acepta notas en la materia que son propias de la forma, pero la materia como pura potencialidad solo puede ser conocida intelectualmente. En otro texto:

> "1. 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 abstraídas 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

[48] Ver el apartado 4.1.1 sobre el universal como objeto general.
[49] Sto. Tomás, *C. G. I*, II, 66, 591.
[50] Santo Tomás, *De veritate, cuestión X: Acerca de la mente*, Cuadernos de anuario filosófico, Pamplona 2001, 5, co, 34. En adelante, Sto. Tomás, *De veritate X*. En Sto. Tomás, *C. G. I*, I, 65, 257 explica la imposibilidad del conocimiento intelectual de la semejanza sensible.
[51] Entiendo que se trata de la materia asociada al género como se vio en el capítulo 4 al hablar de la esencia (apartado 4.4).

el intelecto del alma separada posee formas infusas, a través de las cuales puede conocer los singulares por la razón ya expresada"[52].

Señalo la imposibilidad del entendimiento para conocer lo singular por la materia que se lo impide: el entendimiento, al deshacerse de la materia, lo convierte en inmaterial y universal. Hay otro texto donde Santo Tomás trata de diferenciar el singular de lo universal:

> "La dificultad *común* sin duda es por el hecho de que nuestro intelecto no parece ser cognoscitivo de los singulares, sino sólo de los universales.
>
> (...). Pues es manifiesto que, por mucho que se reúnan algunos universales, nunca se obtiene de ellos un singular. Como si digo que el hombre es blanco, músico, y hubiere añadido cualquier cosa de este tipo, nunca será singular. Pues es posible que todas estas cosas reunidas convengan a muchos. De donde, quien conoce todas las causas en el universal, nunca conocerá en particular, por ello mismo, ningún efecto singular. Ni aquel que conoce el orden del cielo por completo, conoce este eclipse como está aquí (*hanc eclypsim ut est hic*). Pues aunque conozca el eclipse que habrá de suceder en tal situación del sol y de la luna, en tal hora y cualquiera de las cosas de este tipo que se observan en los eclipses, no obstante, es posible que tal eclipse suceda muchas veces"[53].

Santo Tomás explica con un ejemplo que la reunión de los universales no hace un singular porque siempre es posible que convengan a varios, mientras 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 separadas de los abstractos, pero el abstracto no es nunca 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 mi propuesta), aunque los encuentro demasiado débiles frente a los textos que ya he propuesto: "1) Hay una facultad cognoscitiva que es acto de un órgano corporal, y es el *sentido*. Por eso, el objeto de cualquier potencia 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"[54]. Ciertamente comienza afirmando la necesidad de los sentidos para poder conocer la materia corporal, pero acaba diciendo que conocer es

[52] Sto. Tomás, *Sobre el alma*, 20, ad 1, 253-254.
[53] Sto. Tomás, *Sobre el alma*, 20, co, 250-251.
[54] Sto. Tomás, *S. Th. I*, 85, 1, co, 774.

'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. Yo, sin embargo, interpreto de modo diferente esta especie inteligible. Si, para Santo Tomás, se caracteriza por ser universal a la vez que inmaterial, yo 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. Otro texto que va en contra de lo que estoy proponiendo en este apartado:

> "1. De ellas, debe decirse A LO PRIMERO que el alma unida al cuerpo, conoce lo singular por el intelecto, pero no de un modo directo, sino a través de cierta reflexión; es decir, en cuanto que, por el hecho de que aprehende su inteligible, se vuelve sobre su propio acto y sobre la especie inteligible que es principio de su operación y origen de su especie. Y así es como llega a considerar las imágenes y los singulares de los que tenemos imágenes. Pero esta reflexión no puede completarse sino por intervención de la potencia cogitativa e imaginativa, que no se hallan en el alma separada. Por lo cual, el alma separada no conoce los singulares de este modo.
>
> (...).
>
> 3. A LO TERCERO debe decirse que lo que puede una potencia inferior, lo puede también una potencia superior. Sin embargo, no del mismo modo, sino de un modo más excelente. De donde, el sentido percibe de modo material y singular las mismas cosas que el intelecto conoce de un modo inmaterial y universal."[55].

Aquí, en contra de todos los primeros textos, Santo Tomás reconoce la posibilidad del conocimiento intelectual del singular, aunque 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 es 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. 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 (la elevación) y la vuelta, un único acto. Este es uno

[55] Sto. Tomás, *Sobre el alma*, 20, sc 1-3, 257.

de los textos de Santo Tomás más próximos a la abstracción, tal como la entiendo, que he encontrado[56].

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"[57], donde es muy claro que el entendimiento no conoce este hombre como particular sino en lo que tiene de universal, el ser hombre.

Hay un texto en el que Santo Tomás se extiende en los dos tipos de conocimiento sensible e intelectual:

> "La sustancia del alma humana posee la inmaterialidad, y, como consta por lo ya dicho, por eso tiene naturaleza intelectual, pues toda sustancia inmaterial es intelectual. Sin embargo esto no le basta para que se asimile a esta o a aquella cosa determinada, requisito necesario para que nuestra alma conozca esta o aquella cosa determinada, porque todo conocimiento es el resultado de la asimilación de lo conocido por el cognoscente. Luego el alma intelectiva permanece en potencia respecto a determinadas semejanzas de las cosas cognoscibles, que son las naturalezas de las cosas sensibles. Y estas determinadas naturalezas de las cosas sensibles son las que en realidad nos presentan los fantasmas. Sin embargo, carecen todavía de inteligibilidad, porque son semejanzas de las cosas sensibles según sus condiciones materiales, es decir, las propiedades individuales y están

[56] Hay otro texto en el que encuentro esta reflexión del entendimiento a la imagen en Santo Tomás: "**Solución**. *Hay que decir*: Nuestro entendimiento no puede conocer primaria y directamente lo singular de las cosas materiales. El porqué de esto radica en que el principio de singularización en las cosas materiales es la materia individual, y nuestro entendimiento, tal como dijimos (q.85 a.1), conoce abstrayendo la especie inteligible de la materia individual. Lo abstraído de la materia individual es universal. Por eso, nuestro entendimiento directamente no conoce más que lo universal. Indirectamente, y como por cierta reflexión, puede conocer lo singular, porque, como se dijo (q.84 a.7), incluso después de haber abstraído las especies inteligibles, no puede entender en acto por ellas a no ser volviendo a las representaciones imaginarias en las que entiende las especies inteligibles, como se dice en III *De Anima*. Así, pues, directamente conoce por las especies inteligibles lo universal. Indirectamente, lo singular representado en las imágenes. Así es como construye la proposición *Sócrates es hombre*". Sto. Tomás, *S. Th. I*, 86, 1, co, 786-787. Me parece de mayor interés la proposición 'Sócrates es hombre' porque Sócrates es singular mientras hombre es universal. Es por ello que esta proposición es posible por la vuelta de lo inteligible universal a la imagen singular.

[57] Sto. Tomás, *De veritate X*, 2, co, 15.

aún en los órganos materiales. No son, pues, inteligibles en acto. Y, no obstante, como es posible tomar en este hombre, cuya semejanza representan los fantasmas, la naturaleza universal despojada de todas las condiciones individuales, son ya inteligibles en potencia. Luego tienen la inteligibilidad en potencia, pero una determinada semejanza de las cosas en acto. En el alma intelectiva se da lo contrario, porque en ella hay una potencia activa respecto de los fantasmas, que los hace inteligibles en acto, y se llama *entendimiento agente*; y hay otra que está en potencia para recibir las semejanzas determinadas de las cosas sensibles, y es el *entendimiento posible*.

Hay, sin embargo, una diferencia entre lo que se encuentra en el alma y lo que se encuentra en los agentes naturales. Porque en ellos, uno está en potencia para algo, tal como esto se encuentra en acto en el otro; así, la materia del aire está en potencia para recibir la forma del agua tal como en el agua se encuentra dicha forma. Y, por esto, los cuerpos naturales, que tienen materia común, en el mismo orden obran y padecen, respectivamente. Ahora bien, el alma intelectiva no está en potencia para recibir las semejanzas de las cosas que hay en los fantasmas tal como están allí, sino en cuanto tales semejanzas adquieren una forma superior, es decir, cuando son abstraídas de las condiciones individuantes materiales, por lo que se hacen inteligibles en acto. Y por esto la acción del entendimiento agente en el fantasma precede a la recepción del entendimiento posible. Y así la primacía de la acción no se atribuye a los fantasmas, sino al entendimiento agente. Por eso dice Aristóteles que es con respecto al posible *lo que el arte a la materia*"[58].

Santo Tomás describe con bastante detalle el modo en el que conoce el hombre (hay otro texto parecido[59], también en la *Suma contra gentiles*, en el que expone la diferencia del conocimiento de los singulares en las sustancias separadas y en 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 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[60].

[58] Sto. Tomás, *C. G. I*, II, 77, 642-643.
[59] Cfr. Sto. Tomás, *C. G. I*, II, 100, 746-748.
[60] Cfr. Sto. Tomás, *C. G. II*, IV, 11, 686, en donde Santo Tomás habla de semejanza sensible de lo accidental y de semejanza intelectual de la esencia.

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"[61]. La afirmación es incontestable, o este otro: "Respecto del conocimiento de las demás, parece no se conozcan 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"[62], 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 (apartado 4.4). 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"[63]. Los objetos universales son unificadores de los particulares, que Santo Tomás los considera infinitos.

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"[64]. 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, en este caso, 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 semejanza no es un parecido del objeto conocido con la cosa real, sino una comparación entre objetos que obtiene lo común.

[61] Sto. Tomás, *C. G. I*, I, 46, 216.
[62] Sto. Tomás, *C. G. I*, II, 98, 737.
[63] Sto. Tomás, *C. G. I*, II, 59, 564.
[64] Sto. Tomás, *Sobre el alma*, 5, co, 59.

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"[65] 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"[66]. 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 inteligible (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[67] que he llamado abstracción formal, abstracción total y separación[68]. 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 difieren 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,

[65] Sto. Tomás, *C. G. I*, II, 75, 629-630.
[66] Sto. Tomás, *Sobre el alma*, 20, co, 252-253.
[67] Ver el apartado 4.2 del capítulo 4 sobre las operaciones de conocer en Santo Tomás.
[68] Para mí, la abstracción formal de Santo Tomás debiera haber sido lo que yo propongo como abstracción. Es la operación más próxima ya que mi abstracción es una separación de lo formal y lo material. El problema en Santo Tomás es que el objeto de la abstracción formal es la matemática, haciendo de esta operación un conocimiento de los accidentes. De esta manera cierra el camino para que la abstracción formal pueda ser la operación primera y previa a la abstracción total.

no cosas reales. Los actos de conocer, 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 cognoscitivos quedan soldados con lo real, de tal manera que no tiene interés la consideración de estos actos (de conocer) al margen de la realidad. 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 puede aportar poco porque su 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 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[69].

3.3 Generalización en la causalidad

Uno de los campos que afecta el uso de la generalización en Santo Tomás es la causalidad. Ya he analizado en Aristóteles como la reflexión está presente en cada una de las causas que propone. Santo Tomás continúa en su concepción de las causas con el uso de la reflexión que, a mi parecer, limita el valor de la causalidad por perder su contacto con la realidad en algunos de sus planteamientos.

Un texto sobre la generación y la corrupción, en el que la aparición de la generalización me parece fácil de detectar, dice: "Hay que tener en cuenta que todo lo que se encuentra en muchas cosas (*unoquoque quod in pluribus invenitur*) hay que estudiarlo primero de una forma general (*in communi*) que de manera especial; ya que de otra manera habría que decir muchas veces lo mismo al tratar de cada cosa particular, como lo demuestra Aristóteles en *Las partes de los animales*. De ahí es oportuno

[69] Otro asunto, en este trabajo, es que al presentar la generalización en algunos autores se haya hecho en temas metafísicos. En ningún caso ha sido mi interés meterme en temas metafísicos y estos han sido abordados solo cuando veía que la generalización estaba implicada en ellos. Por eso he tratado de poner en relieve las limitaciones que han surgido de usar la generalización en temas que no le son de aplicación.

tratar primero lo común de la generación y de la corrupción, y después descender a las cuestiones particulares (*ad partes eius descendere*)"[70]. La generación y la corrupción pueden ser considerados temas físicos o metafísicos, aunque suelen ser incluidos como una parte de la física (para Aristóteles, la generación y la corrupción se hace desde la base de la materia prima). Aquí Santo Tomás afirma que el enfoque para investigar estos temas es el de la generalización: encontrar lo que es común en muchos para luego particularizar a cada caso. Esto significa que hay un uso, o al menos una intención, de aplicar la generalización a la causalidad de manera sistemática.

Otro texto que ya apareció en el capítulo 4, al hablar sobre la voluntad (apartado 4.5) en Santo Tomás:

> "Solución: *Hay que decir*: Una cosa se denomina general (*generale*) de dos modos. Uno, por predicación, como *animal* es general (*generale*) respecto de todos los animales. Otro, por causalidad, como el sol es la causa general (*generalis*) de todo lo que es engendrado aquí abajo, según Dionisio en el c.4 *De div. nom.* Pues así como el género contiene muchas diferencias en potencia en cuanto a la semejanza de la materia, así la causa agente contiene muchos efectos en cuanto a su potencia activa. Ahora bien, sucede que algún efecto es producido mediante el concurso de diversas causas, y como toda causa de alguna manera permanece en su efecto, puede decirse también, de un tercer modo, que el efecto producido por una multitud de causas implica una cierta generalidad (*generalitatem*), en cuanto que contiene de alguna manera en acto muchas causas"[71].

Santo Tomás presenta la causalidad del sol como un ejemplo de predicación general. Es más, afirma que el sol es una causa general, teniendo el término general el mismo sentido que cuando usa el término universal. Esta generalización es más necesaria cuando un efecto tiene muchas causas, entonces el efecto tiene algo común a esas causas. Son importantes estos dos textos que he propuesto porque son declaraciones, en cuanto a la metodología, para abordar la causalidad.

Acerca de lo universal-particular en la causalidad: "Relación pareja a la que media entre la causa particular y el efecto particular, se da también entre la causa universal y el efecto universal. Pero es preciso que la causa particular esté presente junto al propio efecto particular, así como el fuego calienta por su esencia y el alma por su esencia vivifica al cuerpo. Luego, siendo Dios causa universal de todo el ser, como se demostró en el libro segundo, es preciso que doquier se halle el ser, allí esté Dios presente"[72]. Santo Tomás propone una distinción de las causas en universales y particulares,

[70] Santo Tomás, *Comentario a la generación y corrupción de Aristóteles*, Cuadernos de anuario filosófico, Pamplona 1996, Proemio, 1-2.
[71] Sto. Tomás, *S. Th. I-II*, 46, 1, co, 357. Los términos latinos han sido añadidos por mí tomados del *Corpus thomisticum*.
[72] Sto. Tomás, *C. G. II*, III, 68, 275-276.

dependiendo de la extensión de sus efectos. Clasificar es una reflexión pero, además, la clasificación es según los objetos generales: universales y particulares. Desde esta perspectiva es muy dudoso el valor real de esta distinción de la causalidad.

A propósito de la causalidad de los cuerpos celestes: "Lo demuestra incluso su movimiento: el movimiento circular de los cuerpos celestes no tiene contrario, y por eso no se da en ellos la violencia; en cambio, el movimiento de los cuerpos inferiores tiene contrarios, como son los movimientos hacia arriba y hacia abajo. Luego los cuerpos celestes tienen una virtud más universal que la de los cuerpos inferiores. Es así que las virtudes universales son motores de las particulares, como consta por lo dicho. Por tanto, los cuerpos celestes mueven y dirigen a los cuerpos inferiores"[73]. La comparación del movimiento circular respecto los movimientos inferiores hace uso de la reflexión al basarlo en los opuestos que aparecen desde la generalización. Luego, además, se basa en esta superioridad para declarar el alcance más universal (general) de la causalidad de los cuerpos celestes, lo cual significa otra contaminación más de la reflexión[74].

Hay un texto en el que Santo Tomás plantea una coordinación entre las causas:

> "28. *La causa próxima y la remota*. -También debe saberse que es lo mismo hablar de causa *próxima* que de causa *posterior*, y de causa *remota* que de causa anterior. Por lo cual, estas dos divisiones de las causas -la de las causas con anterioridad y posterioridad, y la de las causas remotas y próximas- significan lo mismo.
>
> Debe observarse que siempre aquello que es más universal se llama causa remota, y lo que es más específico, causa próxima: como decimos que la forma próxima del hombre es su definición -a saber, animal racional- mientras que "animal" es más remota, y "sustancia" es aún más remota. Pues todas las formas superiores son formas de las inferiores. De modo semejante la materia próxima de la estatua es el cobre, la materia remota el metal, y la más remota el cuerpo"[75].

Las causas remotas y próximas es una clasificación hecha desde la mayor lejanía o cercanía de las causas. Esto supone que las causas son externas unas de otras[76]. En

[73] Sto. Tomás, *C. G. II*, III, 82, 328.

[74] Polo aprovecha el movimiento circular en su teoría de la causalidad, incluyéndolo en el hábito conceptual. Para ello hace una depuración de los elementos lógicos que aparecen en la teoría del movimiento circular aristotélico-tomista. Por supuesto, esta consideración física del movimiento circular está fuera de la teoría de los cuerpos celestes, insostenible desde el actual desarrollo de las ciencias, y tampoco tiene que ver con el movimiento planetario ni el cósmico, tal como lo entienden los físicos matemáticos.

[75] Sto. Tomás, *Los principios de la naturaleza*, 5, 28.

[76] Otro texto donde se detecta la externalidad entre las causas es Sto. Tomás, *C. G. II*, III, 70, 288. La consideración externa de las causas tiende a considerarlas como supuestas. Recordemos que, en el planteamiento poliano, las causas no se consideran aisladas, sino en

este análisis de la causalidad, Santo Tomás hace un uso explícito de la definición, que es del orden de la reflexión, donde compara la proximidad al hombre de animal racional, animal y sustancia. Esta proximidad o lejanía la hace según la generalización con una cierta confusión. Ya he dicho que las generalizaciones pueden ser progresivas desde los abstractos. Cada nueva generalización es un nuevo alejamiento en cuanto que esta nueva generalización es intencional a los abstractos de partida, pero a través de las generalizaciones intermedias. La confusión está en la introducción de la sustancia en la lejanía, respecto del hombre, como en un tercer grado cuando la sustancia no es un objeto general. Tal vez pudiera decirse que, más que a sustancia, se estuviera refiriendo a 'cosa' como objeto en general. Esto sería coherente si el orden es primero la forma o la especie, luego el género que es más general y 'cosa' sería aún más general. La introducción de la sustancia me parece fuera de lugar. Desde la generalización, esta proximidad de la que habla Santo Tomás no tiene sentido y debe ser reconducida a la anterioridad o posterioridad de los objetos generales, y su posicionamiento entre unos y otros, y su mayor o menor 'alejamiento' a los abstractos de partida que no son definiciones. Este esquema de proximidad o alejamiento llevado a la causalidad no tiene ningún valor físico. Es posible admitir una seriación en la causalidad, en el sentido de que esto cause el movimiento de una cosa que, a su vez, causa otro movimiento y así sucesivamente. Este planteamiento tiene una validez teórica pero, desde mi punto de vista, no tiene un valor físico: es simplemente una consideración reflexiva sobre una realidad física.

Otros dos ejemplos de confusión son los siguientes: "En primer lugar, sin duda porque cada cosa actúa en cuanto está en acto, o sea, es lo que obra; pues el fuego calienta no en cuanto es luminoso en acto, sino en cuanto es caliente en acto: y por consiguiente, todo agente hace lo que es semejante a él"[77]. Aquí Santo Tomás dice que el agente obra por semejanza. Esto es una extrapolación de la generalización. Y en este otro texto: "Y por esto era necesario decir que el movimiento es acto del posible "en cuanto es posible", para que no se entienda que es acto de aquello que está en potencia, en cuanto es cierto sujeto"[78]. Santo Tomás introduce la posibilidad en la definición del movimiento entendiendo el movimiento con elementos que son reflexivos y, por tanto, pensados y al margen de la realidad física.

En este apartado no he tratado de dar una idea general de la comprensión de la causalidad en Santo Tomás, la cual incluye otros muchos elementos que, pienso, tienen su valor. Simplemente he querido poner en relieve algunos ejemplos donde he

concausalidades recíprocas; así, por ejemplo, la causa material y la causa formal, en la sustancia, son recíprocas; en la sustancia real no hay causa material sin la formal, y viceversa.

[77] Sto. Tomás, *Sobre el alma*, 12, co, 151.

[78] Sto. Tomás, *Com. a la Fís. de Aris.*, III, 2, 199, 199.

detectado una mezcla de la causalidad con la generalización, o como venimos diciendo, una confusión de la vía racional y de la vía generalizante. Estas mezclas desenfocan tanto la generalización a la que se le pide algo que no puede dar (explicar lo real), como a la causalidad a la que se la saca del plano real (perdiéndose en lo mental).

3.4 Uso metafísico de la generalización

Al igual que en la causalidad, Santo Tomás usa la generalización para realizar consideraciones de tipo metafísico. La distinción real ser-esencia es una de ellas, y ya fue considerada en el primer apartado. Ahora voy a mostrar otros ejemplos de menor importancia porque son más puntuales, pero en los que se observa cómo se desliza la generalización en cuestiones metafísicas.

En un texto en el que Santo Tomás está comparando las sustancias, dice: "Mas cuanto una sustancia separada es superior, tiene menos semejanzas, y éstas son más universales, por ser más similar su naturaleza a la divina y, en consecuencia, menos determinada, como más cerca del ser universal, perfecto y bueno, y por esto participa más del bien y del ser universal y, por lo tanto, las semejanzas que hay en las sustancias separadas están menos multiplicadas y son más universales"[79]. Para realizar esta afirmación se apoya en Dionisio y el *Liber de Causis*[80], lo cual es una señal de la influencia neoplatónica. Aquí, Santo Tomás caracteriza las sustancias separadas utilizando nociones propias de la generalización como son la semejanza, la universalidad o la mayor o menor indeterminación. Señalo como estas sustancias separadas son 'menos determinadas, como más cerca del ser universal' poniendo en el ser o en la sustancia una nota, la indeterminación, que es propia de los objetos generales. Esta confusión ya la he denunciado anteriormente porque es un error de mucho peso: la descripción del ser como lo más indeterminado. Esta caracterización de las sustancias separadas no se sostiene ya que es consecuencia de su fundamentación en la generalización.

En otro texto en el que se comparan las sustancias superiores con las inferiores: "Los seres superiores participan la semejanza de la divina bondad de un modo más simple y amplio; y los inferiores, de una manera más particular y dividida. Por eso, entre los cuerpos celestes y los inferiores, no se mira la semejanza en un plano de igualdad, como entre los que pertenecen a una misma especie, sino que se ha de comparar a la que existe entre un agente universal y su efecto particular"[81]. Encontramos rasgos similares a los del anterior texto añadiendo que en las sustancias inferiores aumenta la división. La comparación entre estos dos tipos de sustancias está hecha desde la generalización: lo universal es lo superior frente a la multiplicidad que se encuentra

[79] Sto. Tomás, *C. G. I*, II, 98, 740.
[80] Cfr. Sto. Tomás, *C. G. I*, II, 98, 740.
[81] Sto. Tomás, *C. G. II*, III, 22, 133.

en un plano inferior. Se traslada a la caracterización de las sustancias, las propiedades del unificador, el cual está en un nivel distinto al de los casos particulares que abarca. Santo Tomás toma la superioridad del unificador del prestigio que el uno tiene en la filosofía, al menos, desde Parménides y Platón.

En Santo Tomás, también es interesante el modo en el que jerarquiza a los ángeles:

> "5. A LO QUINTO debe decirse que entre los diversos ángeles tampoco las especies inteligibles son de la misma clase. En efecto, cuanto una sustancia intelectual es más excelente y está más próxima a Dios -quien lo conoce todo por su sola esencia- tanto más elevadas son sus formas inteligibles, y más aptas para conocer más cosas. Por lo que se dice en el *Libro sobre las Causas* que las inteligencias superiores conocen mediante formas más universales; y dice Dionisio que los ángeles superiores poseen una ciencia más universal. Y por esto el entender de los diversos ángeles no es de la misma especie, aun cuando el entender de cada uno sea sin discurso, ya que entienden mediante especies innatas, no tornadas de otra parte"[82].

La caracterización de los ángeles por sus formas resulta insuficiente desde la teoría de la generalización dado que las formas son universales, es decir, objetos generales. Una sustancia separada no se puede distinguir por los objetos generales que contiene. Por ello, tampoco tiene sentido el modo por el cual, según Santo Tomás, conocen los ángeles porque el conocimiento más general es mejor y peor respecto a los objetos menos generales. Por una parte, ciertamente se abarcan más casos particulares cuanto más progresamos en la generalización pero, por otra, esos objetos son cada vez más indeterminados, más pobres en notas o en información. Hay otro texto, en el que además Santo Tomás compara el conocimiento de las sustancias intelectuales con el de las sustancias inferiores:

> "Por consiguiente, esta perfección inteligible, aun cuando está presente en todas las sustancias intelectuales, no lo está del mismo modo. Pues en las superiores, las formas inteligibles de las cosas están más unidas y son más universales; pero en las inferiores se multiplican más y son menos universales, en cuanto que se alejan más de la más importante sustancia simple, y se acercan a la particularidad de las cosas. Pero en todo caso, debido a que en las superiores hay una mayor capacidad intelectiva, las sustancias superiores obtienen la perfección inteligible con pocas formas universales, de modo que conocen las naturalezas de las cosas hasta en las últimas especies. Mas si en las sustancias inferiores existiesen formas de tal modo universales como las que existen en las sustancias superiores, debido a que tienen menor capacidad intelectiva no conseguirían con formas como éstas la última perfección inteligible, sino que subsistiría el

[82] Sto. Tomás, *Sobre el alma*, 7, ad 5, 86.

conocimiento de ellas con una cierta universalidad y confusión, lo que es propio de un conocimiento imperfecto. Pues está claro que cuanto más eficaz es un intelecto, tanto más puede comprender muchas cosas a partir de pocas; (...)"[83].

Aquí, además de corroborar los textos anteriores, Santo Tomás propone un conocimiento más completo a través de formas más universales. Acabo de decir que los objetos generales pierden nitidez al ir generalizando. Es imposible conocer con objetos más amplios que, a la vez, proporcionen mayor información. No existen unos superobjetos generales de gran potencia. La superioridad se obtiene cuanto mayor es el número de objetos generales y abstractos sobre un tema. Por ejemplo, el objeto general ser viviente, siendo muy amplio, es insuficiente para el conocimiento de la biología si además no poseemos el objeto general animal y tantas otras nociones necesarias para el conocimiento de esa ciencia. Me sorprende que Santo Tomás diga que las formas de las sustancias superiores pueden ser perjudiciales para las sustancias inferiores. La pregunta es cómo son ese tipo de formas. A mí me parece que estas superformas aparecen como un intento de explicación de la superioridad del conocimiento angélico, explicación que no me parece muy afortunada.

Otro texto en el que también se observa la generalización:

"Corresponde a la divina providencia el completar todos los grados posibles de entes, como consta por lo dicho. Ahora bien, el ente se divide en contingente y necesario, y esta división del ente es esencial. Luego, si la providencia divina suprimiera toda contingencia, no se conservarían todos los grados de entes. Cuanto más cerca están las cosas de Dios, tanto más participan de su misma semejanza y cuanto más distantes, tanto más fallan en asemejarse a Él. Así, las cosas más próximas a Dios son inmóviles en absoluto, a saber, las substancias separadas, que son las más semejantes a Dios, que es absolutamente inmóvil. Las más próximas a éstas, y que son movidas inmediatamente por ellas, que siempre se conservan de la misma manera, tienen cierta especie de inmovilidad, consistente en que siempre se mueven del mismo modo, como los cuerpos celestes. Síguese, pues, que las que van detrás de éstas y son movidas por ellas, distan mucho de la inmovilidad de Dios, y por eso no siempre se mueven del mismo modo. Y en esto se nos muestra la hermosura del orden. Ahora bien, todo lo necesario en cuanto tal, siempre se ha de la misma manera. Luego se opondría a la providencia divina, a la cual corresponde establecer y conservar el orden en las cosas, el que todo sobreviniera necesariamente"[84].

Santo Tomás se apoya en los grados de ser, algo que ya he denunciado como una limitación, y la necesidad de que Dios complete la perfección del universo creando los diversos grados de entes sin que haya ningún hueco, que sería un signo

[83] Sto. Tomás, *Sobre el alma*, 18, co, 225.
[84] Sto. Tomás, *C. G. II*, III, 72, 294-295.

de imperfección en la capacidad creadora de Dios. Esto explica la presencia de criaturas contingentes que, en sí, son más imperfectas que las necesarias. Luego viene la caracterización de las criaturas por su mayor proximidad o lejanía de Dios que se traduce en su mayor o menor movilidad. Esta superioridad de la inmovilidad proviene de la constancia de la presencia. La ontología es catalogada según la mayor o menor proximidad a la constancia.

Estos ejemplos que he propuesto revelan la facilidad para usar la generalización a la hora de hacer metafísica. El tema de la unidad y de la pluralidad, y de los universales gozan de un prestigio que los convierte en candidatos ideales para justificar las explicaciones metafísicas.

3.5 El conocimiento confuso en la generalización

Santo Tomás presenta en algunas ocasiones un cierto pesimismo sobre el conocimiento al aceptar el error o la deficiencia dentro del propio acto de conocer. Este pesimismo no es absoluto porque la deficiencia se puede corregir con nuevos actos de conocimiento. En el *Comentario a la Física de Aristóteles*, Santo Tomás justifica una frase de Aristóteles en la que afirma que el conocimiento de las cosas más evidentes son más confusas, como los universales: "Es manifiesto que los conceptos universales son confusos, porque contienen en sí sus especies en potencia, y quien conoce algo en universal, lo conoce indistintamente; su conocimiento se distingue cuando de algún modo aquellas cosas que está contenidas en potencia en el universal son conocidas en acto: pues quien conoce el animal no conoce lo racional sino en potencia. Luego, el conocer algo en potencia es anterior a conocerlo en acto de la potencia al acto, para nosotros primero es conocer animal que hombre"[85]. La confusión[86] aparece en los conceptos por su potencialidad. La potencia reside en la inclusión implícita de la especie en el género: al conocer hombre, racional está implícito en animal (racional). Al introducir la potencialidad en el acto de conocer se incluye un nuevo orden de prioridad (diferente a la facultad) ya que, en este caso (en la facultad), la potencia en el conocimiento es previa al acto de conocer que le sucede. He de objetar, además, a lo que dice Santo Tomás, que no me parece que la especie 'racional' se encuentre potencialmente en el género animal.

Hay un texto en el que Santo Tomás compara el conocimiento de las sustancias separadas y el de las sustancias inferiores:

> "Para suprimir esta dificultad, es necesario considerar que nuestra alma, ocupando en la jerarquía de las sustancias intelectuales el grado ínfimo, participa

[85] Sto. Tomás, *Com. a la Fís. de Aris.*, I, 1, 2, 69.

[86] Me parece más ajustado con el sentido de todos estos textos, tomar el término confusión más como falta de claridad o de concreción que como sinónimo de equivocación.

en la más baja y débil medida de la luz o naturaleza intelectual. En efecto; en el primero de los *inteligentes*, es decir, en Dios, la naturaleza intelectual es tan poderosa que por una sola forma inteligible, a saber, por su esencia, lo entiende todo. Mas las inteligencias inferiores, entienden mediante múltiples especies. Y cuanto más elevada es una de ellas, menos formas [inteligibles] tiene, pero más potente es su capacidad para aprehender con esas pocas formas todas las cosas. Pero si ocurriese que una sustancia intelectual inferior tuviese formas tan universales como una superior, su saber, por no poseer tan grande potencia intelectual, permanecería incompleto, ya que no conocería las cosas sino de manera universal y sería incapaz de hacer descender su conocimiento, desde ese pequeño número de formas, hasta los singulares.

Así es que si el alma humana, que está en el grado ínfimo, recibiera formas adaptadas en abstracción y universalidad a las sustancias separadas, por tener la mínima virtud intelectual tendría el conocimiento más imperfecto, puesto que conocería las cosas de manera general y confusa. Y por eso, a fin de que su conocimiento sea perfecto y distinto según cada cosa singular, conviene que tome de las cosas singulares el conocimiento verdadero"[87].

Aparecen nuevamente las superformas, que ya hemos visto en el anterior apartado, pero ahora Santo Tomás, en un hipotético experimento, analiza las consecuencias de situar las formas de las sustancias separadas en las sustancias inferiores. El resultado sería la confusión en las sustancias inferiores al llegar a conocer de manera más general sin alcanzar el singular. Entre otras cosas, les faltaría la imagen para la vuelta al singular. Pero hemos de decir, que si la forma es la misma, tanto en la sustancia separada como en la del inferior, y el conocimiento es correcto en el primero mientras que es confuso en el segundo, la razón de esta diferencia no puede estar en la forma, sino que tendría que estar en alguna otra razón, como por ejemplo, en el intelecto agente o en el intelecto posible. Sin embargo, el intelecto agente es el proveedor de formas mientras que el intelecto posible es su depósito. De hecho, el conocimiento es la posesión de la propia forma.

Este tipo de confusión también aparece según Santo Tomás en el conocimiento, relativamente al espacio y al tiempo en el que se conoce:

"Así como según nuestra manera de entender lo universal inteligible es conocido antes (por ejemplo "animal" que "hombre"), así lo sensible común es lo primeramente conocido por nosotros según el sentido, como por ejemplo "este animal" antes que "este hombre".

Y digo primero según el sentido, según el lugar y según el tiempo. Según el lugar, porque cuando vemos a alguien desde lejos, primero percibimos que es cuerpo y después que animal, y esto antes de que es un hombre. Y por último

[87] Sto. Tomás, *Sobre el alma*, 15, co, 192-193.

percibimos que es Sócrates. Del mismo modo según el tiempo, el intelecto aprehende a éste como un hombre y después como a este hombre que es Platón, que es su padre; y así se interpreta lo que dice: los niños primero llaman padres a todos los hombres y madres a todas las mujeres, pero después distinguen, esto es, conocen distintamente a uno y otra. Por lo cual queda claro que primero conocemos algo de manera confusa y después distintamente"[88].

Ahora la confusión se sostiene en el orden del conocimiento sensible, tanto espacial como temporalmente[89]. Parece evidente que si conocemos algo de lejos no podemos tener de ello un conocimiento muy detallado. Primero vemos que se trata de una cosa, luego cuando se aproxima, que se trata de un animal, para acabar sabiendo que es un hombre. Este conocimiento, según la distancia del cognoscente al objeto conocido, es gradualmente progresivo a través de objetos universales, para mí, objetos generales. Este mismo principio, lo aplica al conocimiento en el tiempo. Primero se conoce que es un hombre y luego que se trata de este hombre. Esta inclusión de aspectos físicos en el conocer introduce nuevos problemas. Desde la mayor o menor distancia, el interrogante puede ser cómo interpretamos lo que estamos conociendo, lo cual es una cuestión ajena al propio conocimiento. El acto de conocer informa sobre lo conocido sin apelar a nada distinto (de lo conocido). Aquí Santo Tomás piensa que el propio conocimiento tira de sí, al notar su propia confusión o falta de nitidez, para progresar en el conocimiento de nuevas especies que completen lo que las anteriores especies no proporcionaban. Ante esto, digo que la primera operación es la abstracción, pero cuyo objeto no son las especies o semejanzas sino diferencias por mínimas que estas puedan ser. El contenido de las notas del abstracto puede ser muy pobre, pero en cuanto hay las notas suficientes, el abstracto capta una diferencia. Añadimos que en la abstracción nunca se captan todas las notas de la sustancia. Abstracto como diferencia no significa todo sobre la sustancia. Por eso caben muchos abstractos sobre la misma sustancia que no agotan la causa formal de la sustancia. Posteriormente, una vez que hemos abstraído cabe compararlo con objetos generales para ver si es de esta o de otra clase. En esta comparación, el error es más fácil que tenga lugar si las notas del abstracto son muy escasas porque tenemos menos información sobre la cual hacer la comparación.

Hay otro modo en el que aparece la confusión en el conocimiento:

"**Solución**. *Hay que decir*: En nuestro conocimiento intelectual es necesario tener presentes dos aspectos. 1) *Uno*, que el conocimiento intelectual se origina de algún modo en el sensitivo. Y porque los sentidos perciben lo particular y el entendimiento percibe lo universal, es necesario que el conocimiento de las cosas particulares en nosotros preceda al conocimiento de las universales. 2) *Dos*,

[88] Sto. Tomás, *Com. a la Fís. de Aris.*, I, 1, 5, 71.
[89] Una idea similar, también la encontramos en Sto. Tomás, *S. Th. I*, 85, 3, co, 779.

que nuestro entendimiento pasa de la potencia al acto. Todo lo que pasa de la potencia al acto, antes que al acto perfecto llega a un acto imperfecto, intermedio entre la potencia y el acto. El acto perfecto al que llega nuestro entendimiento es la ciencia completa, por la que conocemos las cosas de forma clara y determinante. El acto incompleto constituye la ciencia imperfecta, por la que conocemos las cosas de un modo indeterminado y confuso, ya que lo que así conocemos, en un cierto grado, lo conocemos en acto, y de alguna manera, en potencia. Por eso, el Filósofo en I *Physic*. dice que *primero nos es evidente y claro lo más indeterminado, y, después, conocemos distinguiendo con precisión los principios y los elementos*. Es evidente que conocer algo en lo que estén contenidas otras muchas cosas sin un conocimiento particular de cada una, es conocerlas confusamente. De este modo pueden ser conocidos tanto el todo universal, en el que las partes están en potencia, como el todo integral, puesto que de uno y otro cabe un conocimiento confuso sin tenerlo claro de sus partes. En cambio, conocer distintamente lo que contiene un todo universal es tener conocimiento de algo menos común. Así, conocer indistintamente al animal significa conocerlo únicamente en cuanto animal, mientras que conocerlo distintamente significa conocerlo en cuanto racional o irracional, lo cual significa conocer al hombre o al león. Así, pues, nuestro entendimiento conoce antes al animal que al hombre. Y la misma razón es aplicable a lo más universal respecto de lo menos universal"[90].

Aquí Santo Tomás vuelve a hacer uso de la potencia y el acto que ya vimos más arriba. Ahora, la potencialidad en el acto de conocer da lugar a la aparición de actos imperfectos, es decir, actos intermedios, necesarios para lograr el acto de conocimiento perfecto. Los actos imperfectos son, obviamente, las formas que tienen implícitas las especies inferiores. Santo Tomás denomina a uno y otro acto, ciencia incompleta y ciencia completa. Santo Tomás se apoya, para declarar la confusión de la ciencia incompleta, en la indeterminación que conlleva el conocimiento de solo alguna de las partes, por ejemplo, conocer que algo es animal pero ignorar si es racional o irracional. Santo Tomás introduce la composición en el interior del conocimiento. La forma 'animal racional' está compuesta del género 'animal' y la especie 'racional'. Si solo conocemos el género entonces el conocimiento es incompleto. Esto supone admitir una clara deficiencia en el conocimiento. Un conocimiento de solo una parte es un acto de conocer que le falta una parte de su contenido. Esto ya no es una cuestión de mayor o menor claridad. Esta composición del acto de conocer tampoco es admisible desde mi postura. El acto de conocer, como tal, no tiene más composición que el propio acto y su objeto que es lo conocido. La pluralidad de notas que puede tener el objeto no es, estrictamente, lo conocido, sino el contenido al que apunta la intencionalidad. Insisto en que lo conocido es la diferencia en el abstracto, o la semejanza

[90] Sto. Tomás, *S. Th. I*, 85, 3, co, 778-779.

en el objeto general. Desde la teoría de la generalización, no se da el análisis que hace Santo Tomás porque los objetos generales progresan sucesivamente desde los abstractos o desde otros objetos generales. No existe el objeto general 'animal racional' como un objeto compuesto. De hecho, ni siquiera existe el objeto general racional, como traté de mostrar en el capítulo 4 acerca de la definición de hombre en Santo Tomás, mientras que sí existe el objeto general animal.

Santo Tomás también propone que la causa de la falsedad en el conocer está en la división y en la composición. Esto ya nos apareció en Platón al hablar del método de la división como método del conocimiento, y luego en Aristóteles, en un marco totalmente distinto, al proponer la falsedad en la división-composición de los accidentes en el sujeto:

> "En nosotros se da la falsedad porque el entendimiento, al componer y dividir, no aprehende la esencia de la cosa totalmente, sino parcialmente. Mas en la operación con que el entendimiento aprehende la esencia sólo cabe la falsedad accidentalmente, o sea, cuando en dicha operación se mezcla algo de la operación intelectual de componer y dividir, cosa que suele suceder cuando nuestro entendimiento llega al conocimiento de la esencia de una cosa no inmediatamente, sino por inquisición gradual, como primero aprehendemos el *animal*; después, dividiéndolo por las diferencias opuestas, dejamos una y añadimos la otra al género, hasta que llegamos a la definición de la especie. Y en este proceso puede haber efectivamente falsedad si tomamos como diferencia del género lo que en realidad no es"[91].

En este caso, el error procede de la incorrecta división de los géneros en especies, en la cual no se consigue la definición adecuada al objeto. Este error en la división es posible, como ya vimos en Platón, porque la división procede en dirección opuesta a la generalización. Por la división, partiendo de seres vivos podemos llegar a los animales[92]. Santo Tomás opina que el error es posible por no acertar en lo que es propio de la especie animal pero, en la generalización, el proceso es el inverso: nosotros obtenemos el objeto general 'ser vivo' cuando antes hemos obtenido los objetos generales animal y planta. La generalización no yerra porque el objeto general se piensa cuando se logra la semejanza de dicho objeto. El problema no es que la generalización no acierte a conocer la semejanza, cosa que puede ocurrir y, en este caso, simplemente no se conoce, sino que nos encontramos con muchos objetos generales que han sido pensados por otros, y cuya reproducción por nuestra parte no es fruto de un proceso automático. Es, al intentar hacernos cargo de ideas generales, cuando podemos

[91] Sto. Tomás, *C. G. II*, III, 108, 427-428.

[92] Hago notar que esta operación de la composición y división de la que habla en este párrafo Santo Tomás, no es la separación metafísica que vimos en el apartado 4.2 del capítulo 4 sobre las operaciones de conocer, sino la abstracción que llamamos total.

hacerlo con objetos generales que no se adecúan a las ideas que queremos adquirir. Es el problema de la educación de tratar de conseguir que unos adquieran las ideas que fueron pensadas por otros. Este es un tema de gran importancia en las sociedades modernas, cuya supervivencia depende de que las generaciones posteriores adquieran y continúen el conocimiento adquirido por las generaciones anteriores.

La confusión o falta de nitidez en el conocer es un punto que no puedo admitir desde mi teoría del conocimiento. Para Polo el conocimiento se da en acto y no hay sombras de 'no conocimiento' dentro de dicho acto, es decir, no cabe el error dentro de un acto de conocer porque lo conocido por el acto es el objeto que está íntimamente unido al acto; esta unión es tan íntima que el acto queda fuera del contenido de lo conocido, lo cual es completamente ocupado por el objeto. El acto permite la comparecencia del objeto. Otra cosa es que con un acto de conocer no se conozca todo. Esto es imposible desde una teoría del conocimiento que admita la pluralidad de actos de conocer. Por tanto, los actos de conocer o sus objetos son limitados, y cabe seguir progresando en el conocimiento. El acto de conocer se conmensura con el objeto sin resquicios de potencialidad que requieran de un nuevo acto para completar la deficiencia del anterior. En este sentido no hay ninguna potencialidad. En cambio, los objetos, que no los actos de conocer, contienen una pluralidad a partir de la cual se genera una relación con otros objetos: es todo el tema de las conexiones lógicas. Es evidente que entre perro, animal y ser viviente hay una conexión que los liga y que hace posible la lógica, pero perro no es un objeto que completa a animal, ni animal a ser viviente. Animal no necesita a perro para borrar su imprecisión porque animal queda perfectamente definido cuando se piensa la semejanza de animal desde los abstractos. La indeterminación de los objetos generales no es una deficiencia sino una característica suya: es el precio que hay que pagar al simplificar en un objeto una comunidad de individuos, pero no es ningún defecto como acto de conocer.

3.6 El conocimiento propio

Otro campo en el que se observa el uso de la generalización es en el conocimiento del propio yo. Este campo es más amplio de lo que aquí presento, y habría que tener en cuenta los hábitos y otros aspectos para tener una visión más global del conocimiento propio en Santo Tomás[93]. Hay un texto en el que Santo Tomás dice: "Por lo tanto, nuestro entendimiento se conoce a sí mismo no por su esencia, sino por su acto. Esto es así de una doble manera. 1) *Una*, particular. Ejemplo: Sócrates o Platón saben que tienen un alma intelectiva por el hecho de percibir que entienden. 2) *Otra*, universal. Ejemplo: Cuando investigamos la naturaleza de la mente humana

[93] Para más información, Murillo, *Operación, hábito y reflexión*, sobre todo el capítulo 4.

partiendo de los actos del entendimiento"[94]. Santo Tomás, para describir el conocimiento propio, usa el esquema de los objetos generales universal-particular. Por una parte está el conocimiento del propio acto de conocer que es lo que designa como particular y luego está la investigación de la naturaleza de la mente que es lo universal. Hay otro texto en el que se explaya con más claridad: "Mas su entender lo conoce de dos maneras: primero, de manera particular, y así conoce su entender actualmente; segundo, de manera universal, en cuanto reflexiona sobre la naturaleza de su propio acto. Por lo cual conoce también de dos maneras su entender y la especie inteligible: primero, percatándose de que tiene ser y tiene especie inteligible, que es conocer particularmente; y segundo, considerando su naturaleza y la de la especie inteligible, que es conocer universalmente. Desde este punto de vista estudian las ciencias el entendimiento y lo inteligible"[95]. Ahora ya se distingue la reflexión sobre el propio acto de conocer, el cual es particular, y la reflexión sobre la naturaleza del acto de conocer, que es lo universal. Para mí, el conocimiento del propio entendimiento por medio de un objeto general no tiene valor, cuando ya he dicho que los objetos generales requieren del conocimiento sensible. Santo Tomás acepta por la dependencia del conocimiento propio del acto de conocer que no es posible un conocimiento de la propia esencia del entendimiento. Esto es coherente con que el conocimiento de la esencia necesita una base sensible inexistente en las operaciones del entendimiento. En mi teoría cognoscitiva, el conocimiento de sí mismo se realiza a través de hábitos, que son actos de conocer que iluminan otros actos de conocer, no de sus objetos. La comprensión de los hábitos queda comprometida cuando es entendida como una reflexión sobre el propio acto.

3.7 El uso de la participación

Una última limitación que señalo en Santo Tomás es el uso de la participación. Esta noción ya ha sido criticada en este mismo capítulo como una limitación en Platón. En Santo Tomás el uso de la participación es bastante común: "Todo es en cuanto tiene ser. Ningún ser, por tanto, cuya esencia no sea su ser, es por esencia, sino por participación de otro, es decir, del mismo ser. Pero lo que es por participación de otro no puede ser primer ser, pues aquello de que participa para ser es anterior a él, y Dios es el primer ser, anterior al cual nada hay. La esencia de Dios, en consecuencia, es su ser"[96]. Santo Tomás resuelve las conexiones metafísicas por medio de la participación. Me sorprende que Santo Tomás la haya aceptado tan plenamente después de que hemos visto que Aristóteles la critica duramente. Supongo que es parte de la influencia

[94] Sto. Tomás, *S. Th. I*, 87, 1, co, 792.
[95] Sto. Tomás, *C. G. I*, II, 75, 631.
[96] Sto. Tomás, *C. G. I*, I, 22, 159.

platónica que recibió por parte de la lectura directa de Platón, y también por la influencia de filósofos neoplatónicos como son el Pseudo Dionisio o el mismo Boecio. También encuentro el uso de la participación a nivel de los géneros: "Todo lo que se predica unívocamente de muchos conviene a cada uno de ellos por participación: la especie, en efecto, participa del género y el individuo de la especie. Pero a Dios nada se puede atribuir por participación, pues todo lo que se participa es determinado al modo del ser participado, y así se posee parcialmente y no con toda perfección. Es necesario, en consecuencia, que nada se predique unívocamente de Dios y de los otros seres"[97]. Santo Tomás admite una participación del género en las especies y de las especies en los individuos. En este nivel, hablar de participación tiene más sentido, pero prefiero reconducir la participación entre el género y la especie a la conexión lógica que los une. Ya he dicho que la participación, en sentido metafísico, no es viable porque sería admitir que dos realidades pueden ser unificadas por medio de una idea. Tampoco es válido en el género y la especie porque los objetos generales no son intencionales sobre otros objetos generales, sino solo sobre los casos particulares desde los que se forman[98].

4. Las limitaciones en Duns Escoto

En Escoto, también encuentro limitaciones debidas a un uso no ajustado de la generalización. Así vemos cómo Escoto acepta el conocimiento confuso entre lo universal y lo particular: "A lo que se dice primeramente de la visión confusa, respondo que en las criaturas el universal se divide en sus singulares; pero esto de "dividirse" es propio de la imperfección, y así no compete a lo que es común en Dios, antes bien la esencia divina, que es común a las tres personas, es por sí ésta, es decir, singular. El conocimiento de un universal abstraído de los singulares es, pues, confuso e imperfecto, porque el objeto es confuso, dividido en aquellas cosas que se conciben en él confusamente"[99]. De este conocimiento confuso ya se ha hablado suficientemente en el apartado de Santo Tomás. Otro ejemplo es el uso de objetos generales como sujetos:

> "Ejemplo: Es verdadera la proposición 'la blancura es color'; aunque los extremos son abstractos, solo se abstrae del sujeto de otra naturaleza, y tal sujeto no fue la razón 'precisa' de la identidad de los extremos. Luego, excluido el sujeto, permanece la razón de identidad de la naturaleza con la naturaleza. Sin

[97] Sto. Tomás, *C. G. I*, I, 32, 184.
[98] Realmente se forman desde abstractos u objetos generales, y la intencionalidad del objeto general vuelve a esos abstractos u objetos generales, ya con el estatuto de caso particular, es decir, los mismos abstractos u objetos generales pero solo considerando una parte de ellos.
[99] Escoto, *Dios uno y trino*, I, 1, 1, 2, 44, 285.

embargo, la blancura y la música sólo tienen identidad por accidente, por razón del sujeto. Luego, aunque sea verdadera la proposición 'el blanco es músico', porque el mismo sujeto se denomina por ambos accidentes, con todo, si, abstrayendo del sujeto que es la razón de la identidad de los accidentes, decimos 'la blancura es música', la proposición es falsa.

Luego es claro que la predicación en abstracto es verdadera cuando la identidad de los extremos es tal que la abstracción no destruye la razón de la identidad"[100].

Escoto ve la blancura como si fuera una naturaleza cuando realmente se trata de un objeto general. Por ello luego usa 'blanco' como sujeto (el blanco es músico), cuando 'blanco' es un accidente que no puede hacer las veces de sujeto. Realmente, Escoto ahí dice: 'el hombre blanco es músico' que a su vez se puede transcribir como 'el hombre es blanco y músico'. Es un ejemplo de confusión de predicación general y la predicación judicativa.

Aparte de estos ejemplos, he querido desarrollar las limitaciones en cuatro apartados en los que aparecen ciertas dificultades inherentes a los temas que ya vimos en Escoto en el capítulo 5.

4.1 La distinción entre lo físico real y lo mental

El primer punto es la distinción entre lo real y lo mental. Esta cuestión se suscita por la consideración de la voluntad que analicé en Escoto. Entonces vimos que la postura escotista de la voluntad se construye desde la distinción aristotélica de las potencias racionales y de las irracionales: "Si es conveniente la diferencia que Aristóteles asigna entre potencias racionales e irracionales, a saber que las primeras son capaces de efectos opuestos mientras que las segundas de uno de los opuestos"[101], párrafo con el que Escoto arranca la cuestión 15 de su *Comentario a la Metafísica de Aristóteles*.

Ahora podemos centrar la atención en la distinción entre lo inteligible y lo físico, y es que, según mi propuesta, las potencias racionales son las potencias espirituales, la realidad que tiene un estatuto mental, mientras que las potencias irracionales son las potencias físicas que pertenecen a la realidad extramental. En principio, esta distinción la podríamos asumir sin más averiguaciones, pero Aristóteles añade un fundamento a esta distinción que conviene tener en cuenta: las potencias racionales son capaces de opuestos y las potencias irracionales no. Es la oposición lo que separa lo racional de lo irracional.

Escoto, apoyándose en el propio Aristóteles, advierte una dificultad importante del fundamento de la oposición: "58. Prueba de la conclusión: la potencia irracional,

[100] Escoto, *Cuest. Cuod.*, 5, 2, 36, 186.
[101] Escoto, *Naturaleza y voluntad*, 35.

tanto activa como pasiva, en cuanto es naturalmente anterior al acto que la determina, es capaz de [efectos] opuestos, como es patente por lo que dice Aristóteles en el libro II del *Perihermeneias* y Boecio en el libro VI del comentario sobre esa misma obra, edición segunda, donde pone el ejemplo del agua que puede enfriar y calentar"[102]. Esto convierte la oposición en un criterio dudoso para fundar la distinción entre lo racional y lo irracional.

En el capítulo 5, ya vimos que Escoto supera este escollo detectando en la voluntad la capacidad para disponer de los opuestos a simultáneo[103], en el mismo acto, elevándose sobre la misma oposición para disponer de ella, mientras que el resto de potencias, las naturales y la inteligencia, no tienen dicho poder y, en su actuar, siempre quedan determinadas por una de las alternativas de la oposición. Esta solución tiene, en Escoto, dos importantes consecuencias: la primera es que la voluntad tiene prioridad sobre la inteligencia en contra de la filosofía griega y de parte de la filosofía medieval. Este asunto alcanza su punto álgido cuando Escoto afirma que la potencia racional por excelencia es la voluntad: "Y por tanto la voluntad es la única potencia perfectamente racional, capaz de los opuestos"[104] o "41. Por el contrario, si por "racional" se entiende "con razón", entonces la voluntad es propiamente racional"[105]. La irracionalidad de la razón es una afirmación arriesgada. Evidentemente, no se puede decir que la razón sea irracional porque es lo mismo que decir que la razón no es razón. Pero esta proposición sugiere que lo verdaderamente intelectual o, tal vez, mejor, espiritual, es lo voluntario porque la inteligencia se encuentra en un plano inferior, sin el poder de sobresalir sobre la oposición. Por ello, se puede decir, según Escoto, que lo espiritual se caracteriza fundamentalmente por su poder y no por el conocer.

La segunda consecuencia es la aproximación de la inteligencia a la naturaleza, es decir, a las potencias irracionales: "23. Por tanto, la primera división de principios activos es entre naturaleza y voluntad, y así lo dice también Aristóteles en el libro II de la *Física* donde distingue dos causas eficientes *per accidens*: el azar, que corresponde a la naturaleza, y la fortuna, que supone propósito o voluntad"[106]. Escoto incluye la inteligencia dentro de la naturaleza: "Y así el intelecto cae bajo [el título de] 'naturaleza'"[107] o "al intelecto no le conviene [este título de potencia racional] ni respecto de su acto propio ni en cuanto concurre a través de su acto al acto de las potencias

[102] Escoto, *Naturaleza y voluntad*, 58, 65. También ver *Ibidem*, 5, 37.
[103] Ver el apartado 1.5 sobre la consideración de lo primero en la voluntad.
[104] Escoto, *Naturaleza y voluntad*, 16, texto interpolado nota 15, 41.
[105] Escoto, *Naturaleza y voluntad*, 41, 55.
[106] Escoto, *Naturaleza y voluntad*, 23, 45.
[107] Escoto, *Naturaleza y voluntad*, 36, 51.

inferiores, sino que de ambos modos cae bajo el [título de] naturaleza"[108]. Esto significa una aproximación de la inteligencia a las potencias irracionales.

De lo dicho tenemos una división de potencias en racionales e irracionales y, además, que la potencia racional es propiamente la voluntad, y el resto son naturaleza o irracionales. Esto rompe con la división clásica de lo espiritual en lo intelectual y lo voluntario, y hace confusa la cuestión de la distinción de lo racional e irracional, o de lo espiritual y lo físico. Aparece un ámbito intermedio, entre la voluntad y lo irracional, que corresponde a lo intelectual que no tiene un espacio muy claro: ¿Es realmente la inteligencia una potencia irracional? Entonces, ¿cómo se distingue la inteligencia de lo físico? Y ¿la voluntad se distingue directamente de lo físico? Tampoco parece una postura fácil de adoptar. Otra cosa es plantear una superioridad de la voluntad sobre la inteligencia, pero estando la inteligencia en el orden de lo espiritual, junto a la voluntad. Sin embargo, en los textos de Escoto, no veo que apunten en esta dirección. Realmente, en la historia de la filosofía son muy pocos los que ponen la inteligencia en el orden de la naturaleza y, los que lo hacen, también suelen incluir la voluntad en el orden de la naturaleza. Sin embargo, se encuentran más filósofos que afirman la superioridad de la voluntad sobre la inteligencia.

Pero, aparte de esta confusión, quiero poner de manifiesto la inadecuación de la oposición como criterio para discernir lo racional de lo irracional, ya sea en Escoto o en Aristóteles. El fondo de esta cuestión es el uso de la oposición para una distinción real. Desde lo que ya he presentado de la generalización, repito nuevamente que la oposición depende necesariamente de la generalización porque requiere una comparación reflexiva, es decir, la comparación de dos objetos conocidos, en este caso, las potencias racionales y las irracionales. La generalización, al moverse siempre dentro de lo pensado, ya que como mínimo es posterior a la abstracción, no permite realizar una distinción real, o con respecto a la realidad física. Con nomenclatura escotista, los objetos generales son, en todos los casos, intenciones segundas, diferente a los abstractos que son intenciones primeras y que, por lo menos, apuntan directamente a la realidad. La propuesta de Escoto de caracterizar la voluntad por su dominio de los opuestos, como paso de lo irracional a lo racional es, en parte, entendible porque hay una distinción real de la voluntad y de la inteligencia como dos potencias distintas, como ya mostré en el capítulo 5[109]. Pero, de ahí a decir que la inteligencia está en el orden de lo físico es perder el carácter de inteligibilidad del intelecto, o incluso mejor, en el caso de Escoto, perder el carácter de lo físico para ascenderlo por medio de la oposición al nivel de la inteligencia o, en este caso, de la generalización. Tengo que añadir que no he observado que esta postura de Escoto se manifieste en otros aspectos

[108] Escoto, *Naturaleza y voluntad*, 40, 53.
[109] En el apartado 1.5 sobre la consideración de lo primero en la voluntad.

de su filosofía. El planteamiento de la voluntad de Escoto aparece en otras obras como es en las *Cuestiones cuodlibetales*, pero no lo he detectado en su doctrina de la trinidad ni en su metafísica. Otra cuestión es el peso que pueda tener en su ética, cosa que sale fuera de esta investigación.

Con respecto a la distinción de lo mental y lo físico, quiero decir que me parece mucho más adecuado, que la distinción escotista, la distinción propuesta por Aristóteles que presentamos en el capítulo 2[110]. Aristóteles apunta que los actos transitivos, físicos, se distinguen de los actos perfectos, los cognoscitivos, en que los primeros no poseen su fin, mientras que los segundos poseen el fin a simultáneo con su acto. Desde esta afirmación aristotélica, señalo que hay una distinción neta entre lo conocido que es constante, y el movimiento físico con su continuo variar que, como movimiento, no se deja captar por el pensamiento. El pensar y el movimiento guardan celosamente sus respectivos campos sin permitir invasiones desde el campo contrario. Por otra parte, la voluntad, y en esto de acuerdo con Escoto, se distingue realmente de la inteligencia, pero, también, a diferencia de Escoto, me parece, que se encuentra en el campo de la constancia, como podemos observar en nuestros actos volitivos. Desde mi posición, se puede distinguir la voluntad de la inteligencia respetando el carácter espiritual (no físico) de ambos, sin necesidad de convertir la inteligencia en irracional.

4.2 La clasificación en los géneros supremos

La clasificación la he presentado en Platón, en donde hemos visto que expone los rasgos de los objetos generales[111]. En Escoto, hay una clasificación a la que le he dedicado el apartado 1.3 en el capítulo 5, que es el de los géneros supremos. Esta clasificación ya estaba presente en Aristóteles, pero Escoto trata de obtener más rendimiento de esta aportación aristotélica y la integra dentro de su filosofía con un mayor peso[112].

En Escoto, he de subrayar la dependencia de las categorías con el ente:

> "54 Igualmente se razona así: los géneros primeros [o categorías] son especies. Puesto que todo lo que tiene *per se* en el intelecto algo material y algo formal, puede ser definido propiamente por medio de dos nociones expresivas de ese concepto. Pero toda categoría es tal, porque tiene, en sí misma, el concepto del ser más algo formal que determina esta noción común a este género. Por

[110] Apartado 3 sobre la primera exposición de la negación.
[111] En este mismo capítulo, en el apartado 1.4 sobre los géneros supremos y los trascendentales.
[112] En Aristóteles, las categorías están encuadradas en la lógica y como clasificación conjunta no tiene un mayor aprovechamiento.

tanto, ello es definible mediante la característica común y el elemento formal añadido"[113].

El carácter unívoco del ente que Escoto acepta[114] es lo que permite la unificación de las categorías por el propio ente. Si el ente es equívoco entonces las categorías son últimas dentro del árbol de las definiciones, y completamente aisladas unas de otras porque no hay nada en ellas que las pueda hacerse comunicar. Sin embargo, el ente es superior a ellas y las unifica. Las categorías son manifestación (incomunicables como categorías) del ente. Ver que el ente no es un género porque no contiene ninguna diferencia: el ente, como tal, es indeterminado.

¿Cómo se llega a obtener esta clasificación como objeto general? Ya he dicho que los objetos generales se obtienen de los abstractos, o de otros objetos generales. En principio, las categorías no son abstractos, pero son nociones con base en la sensibilidad externa (los accidentes) e interna (la sustancia). Por tanto hay una base sobre la que se puede generalizar, ya que todo lo sensible externo también es conocido por lo sensible interno. Ahora bien, ¿qué hay de común en las categorías? Dentro de lo físico sensible nada, por eso las categorías tienen ese carácter último. ¿Qué tiene que ver la relación con la cantidad, o con la cualidad? Solo que son accidentes que, por otra parte, son excluyentes entre sí. Parece que lo único común en las categorías es 'que son en' pero, si el ente es indeterminado, como dice Escoto, no es posible generalizar desde el ente. La generalización siempre requiere apoyarse en una semejanza respecto de unas notas y la indeterminación no es ninguna nota dentro de los objetos sensibles sino un rasgo de los objetos generales. La indeterminación no es una base sobre la que se generaliza sino una nota propia del objeto general obtenido, una indeterminación respecto de los objetos pensados desde los que se parte (animal es indeterminado respecto de gato y perro). Debemos encontrar otra nota común dentro de las categorías si es que se pueden unificar las categorías. Tal vez la unidad que se da en la sustancia, que es base de la abstracción, también se encuentre en los demás accidentes. No es fácil decidirse sobre esta cuestión. En caso de que no hubiera ninguna nota común entonces no se podría generalizar sobre las categorías que, al considerarlas en conjunto, no pasarían de ser un agregado de elementos sin nada común, es decir, no conoceríamos las categorías desde un objeto general. En todo caso, hay que rechazar la consideración del ente como lo más indeterminado que es fruto de la

[113] "54 Also, [if being is univocal, then] the primary genera [or categories] are species. For everything that has in its essential concept something material and something formal, can be defined properly through some of the two notions expressive of that concept. But every category is such, because it has in itself the concept of being plus something formal which determines this common notion to this genus. Therefore, it is definable through the common feature and the added formal element". Escoto, *Q. on Met. I*, IV, 1, 54, 266.

[114] Cfr. Escoto, *Ordinatio 1.3*, 1, 3, 129, 89.

generalización. Escoto dice que el ente es la noción del ser, pero el ser no se conoce generalizando hasta que obtenemos el objeto más general.

De esta manera también quiero mostrar la dificultad para obtener objetos generales, viendo que siempre hay que descubrir los objetos inferiores de los que depende y las notas comunes que comparten dichos objetos. Al desconocer la generalización, los objetos generales se consideran aislados, como ideas existentes en la mente independientemente de cualquier otro objeto pensado. Esta ignorancia puede llevar a que se imaginen conexiones entre objetos que no son las propias de los objetos generales[115]. En el caso de Escoto, si no es posible esta generalización, no es posible, ni siquiera, plantear su propuesta de las categorías como géneros supremos, ni la teoría de los trascendentales más allá de las categorías, ni el descender en cascada de la entidad por todos los géneros inferiores al ente hasta alcanzar los singulares.

4.3 La intuición y la consideración del ser

Para Escoto, la intuición es la operación de conocer en la que no hay mediación de especie. La intuición puede ser sensible e intelectual. En la intuición intelectual tenemos un conocimiento del ser o del ente: "(...): Aunque el conocimiento abstractivo puede 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"[116]. La abstracción conoce la quididad, y la intuición la existencia. Subrayamos que según Escoto la intuición es un conocimiento en presencia de lo singular. No cabe guardar memoria de la existencia del singular por la falta de especie. Por ello, la existencia solo se puede conocer, intuir, en la presencia del singular. En el caso de que ayer hubiéramos conocido la existencia de un singular no permite extrapolar su existencia actual.

Escoto también propone una abstracción del singular en paralelo con la intuición. Esta abstracción le permite explicar la formación de los universales. Este sentido de la abstracción en Escoto es más próximo al que yo propongo, pero apenas he encontrado referencias sobre ello salvo su existencia. En principio, esta abstracción se sale del marco aristotélico (lo singular es conocido por los sentidos y el universal por el

[115] No quiero decir que no haya otro tipo de conexiones, pero cuando se trata de elementos muy heterogéneos, pienso que deben ser conexiones inferiores en el orden de la imaginación. Por otra parte hay conexiones en el orden de la vía racional que ya aparecieron en el capítulo 3, pero tienen una caracterización muy definida que permite identificarlos como tales.
[116] Escoto, *Cuest. Cuod.*, 7, 2, 22, 260.

intelecto), en el que encontró y definió la intuición. Vemos que en Escoto el singular aglutina el conocimiento sensible, el intuitivo y el abstractivo. Percibo un exceso de operaciones debido a que la intuición, si solo es conocimiento de la existencia, no puede explicar la formación de lo universal. Sin embargo, la abstracción del singular tampoco parece que tenga otra función porque el singular queda suficientemente determinado a través de la intuición y del conocimiento sensible.

Centrando ahora nuestra atención en la consideración del ser, por parte de Escoto he detectado dos planteamientos: uno que ya he presentado, que es el conocimiento de la existencia por la intuición. El segundo es la consideración del concepto del ente como principio de inteligibilidad o, al menos, principio de aclaración de los conceptos. En Escoto no he descubierto ninguna reflexión que enlace ambas nociones del ser, ofreciendo una visión unitaria de ambos. Puede que esta ausencia se deba a que la noción de la entidad acompaña a todos los conceptos inferiores, incluidos los singulares, y la intuición conoce la existencia concomitante a la diferencia individual, que no es el ser, sino el singular. En caso de que no se acepte esta explicación, sería conveniente encontrar en Escoto una reflexión sobre la compatibilidad del ente común y la existencia de la intuición en el singular, dado que, para Escoto, lo singular y lo universal son líneas de conocimiento diversas: en lo abstracto se conoce lo no existente, y en la intuición no aparece la quididad.

Otro asunto que se puede considerar en este análisis es el argumento ontológico de San Anselmo. Escoto no lo acepta, pero no lo rechaza en bloque, sino que aporta una serie de correcciones que transforman el argumento en una demostración válida. Dentro del argumento ontológico, Escoto acepta la noción de máximo pensable y de la existencia asociada a dicha noción. Después de transcribir el argumento ontológico añade:

> "147. Por las conclusiones precedentes, probadas y mostradas, se responde a la cuestión del modo siguiente: En los entes existe en acto algún ser triplemente primero. Este ser triplemente primero es infinito. Luego un ser infinito existe en acto. La infinidad es lo concebible perfectísimo y el concepto perfectísimo en absoluto, que podemos tener naturalmente de Dios, como se dirá en la distinción tercera.
>
> De este modo queda probado que Dios es en cuanto a su concepto o ser lo más perfecto concebible o posible que podemos tener nosotros"[117].

Escoto modifica el argumento anselmiano traduciendo lo máximo pensable en el concepto de lo infinito. Para mí, este planteamiento no deja de ser una aceptación del ser empírico, el cual es añadido a un objeto pensado (en este caso, el concepto de

[117] Escoto, *Dios uno y trino*, I, 2, 1, 2, 147, 439.

infinitud perfectísima), algo que ya denuncié en el capítulo 4 acerca del argumento ontológico[118].

La consideración del ser empírico asociado al argumento ontológico no me parece que tenga una especial relevancia en el pensamiento de Escoto, pero sirve para entender mejor la consideración del ser desde la intuición. Insisto en que la intuición, como conocimiento de la existencia, se da desde el singular, pero el principio de la singularidad, o del individuo, no es la existencia sino la unidad específica del individuo (la *haecceitas*). Cuando se conoce el singular, no podemos conocer otra cosa que su diferencia, puesto que es lo único que tiene como propio, pero a la vez, hemos de asociar de manera indisoluble la existencia que es lo conocido por la intuición. Esto significa que el conocimiento de la existencia por la intuición también es un conocimiento segundo, posterior a la diferencia. ¿Por qué Escoto interpretó el conocimiento de la intuición como existencia, en vez de como diferencia? No es fácil dar una solución: su postura sobre lo individual es muy firme, y con mucho peso dentro de su postura filosófica como para que luego lo deje a un lado a la hora de reflexionar sobre la intuición. Tal vez considerase el singular más como el concepto del individuo real; pero si el singular es una noción, ¿a qué se puede referir cuando se habla de la existencia (de la noción) del singular? Yo tiendo a pensar que Escoto pone la existencia en el conocimiento de la intuición porque la unidad del individuo (*haecceitas*) no tiene suficiente valor entitativo, mientras que el ser ha de estar siempre presente cuando quiera que haya un individuo real, aunque su principio de individuación se distinga de su existencia. Además, tal vez considerase que la forma del conocimiento, la especie, ya estaba completamente comprometida con el universal.

Para mí, la consideración segunda de la existencia es inadmisible. Acepto, con Santo Tomás y también con Escoto, que el conocimiento del ser es primero[119], previo a la abstracción, pero rechazo, en contra de Escoto, que quepa un conocimiento segundo, o *a posteriori* del ser, adosado a un objeto. El ser no puede ser añadido a un objeto pensado porque el conocimiento de una realidad nos separa indefectiblemente de su ser. El abstracto, tal como lo planteo, es una consideración de la diferencia al margen del ser. Generalizar es apartarse aún más del ser. Por ello, denuncio la consideración del ente común de Escoto como algo que pueda tener relación con el ser, ni siquiera a nivel de reflexión del ser. De ahí aparece la consideración de la indeterminación del ente que me parece una prueba definitiva de la intoxicación de la generalización en la metafísica de Escoto.

[118] Ver el apartado 3.2 sobre el pensamiento y la existencia.

[119] No obstante, Escoto afirma en algunos textos que el ser no es lo primero conocido. En estos casos se apela a la prioridad del conocimiento sensible. Cfr. Escoto, *Dios uno y trino*, Prólogo al Comentario, 1, 33, 28-29.

El conocimiento de la existencia en la intuición es desacertado, situando la existencia en el lugar en el que se encuentra la diferencia. No se puede identificar la existencia con la diferencia, como el propio Escoto advierte al analizar el principio de individuación[120].

4.4 La confusión de la vía generalizante y la vía racional

Quiero cerrar todo este bloque de las limitaciones por el uso indebido de la generalización en Escoto, con una nueva consideración de la mezcla de la vía racional y de la vía generalizante. En Aristóteles denuncié la confusión del juicio y de la generalización. Esta confusión está presente también en Santo Tomás y en Escoto, aunque ambos, como ya hemos visto, también tienen sus diferencias, incluso cuando ninguno de los dos saca el juicio de la vía reflexiva.

La cuestión en este punto es considerar por qué las nociones de la definición, o de la esencia, o del género y de las especies, tienen tanto peso como conocimiento de la realidad, cuando yo las propongo dentro de la generalización, al margen de la existencia. Incluso Escoto percibe claramente que el género y la especie son conceptos que se encuentran en la mente pero, a la vez, asume este género y su especie en la realidad que hacen las veces de su fundamento real[121]; de otra manera, la consideración de la quididad sería una pura ficción de la mente como la del unicornio, sin ningún interés filosófico.

El tema de la percepción, de mayor profundización en la dirección de la realidad, lo sitúo en la unidad que aparece en la reobjetivación de lo sensible en la imaginación. Esta unidad es conocida intelectualmente en la abstracción, en lo que he denominado la diferencia. Esta unidad tiene su fundamento en la sustancia, aunque el abstracto no sea el conocimiento de la sustancia, sino solo lo formal de la sustancia. Esta unidad de lo sensible es frecuentemente interpretada en dos sentidos bastante opuestos. Por una parte están los que viendo la diferencia de esta unidad con lo sensible externo, lo valoran jerárquicamente superior en el orden de la realidad. Hay otros que, al no descubrir la unidad en lo sensible externo, interpretan esta unidad como una ficción de la imaginación sin base en la realidad. Para los primeros, la sustancia es algo real que la imaginación, de algún modo, logra captar. Para los segundos, la sustancia es una pura consideración mental de la realidad, sin ninguna validez metafísica.

Por mi parte, me alineo en el primer grupo, en el cual la sustancia es base de la operación de la abstracción, aunque esta, ciertamente, se apoye en la imaginación. Quiero señalar ahora que en algunas sustancias, dentro de su diferencia, se encuentran

[120] Cfr. Escoto, *Q. on Met. II*, VII, 13, 48, 204.
[121] Cfr. Escoto, *Q. on Met. I*, I, 6, 22, 124.

otras diferencias internas, es decir, en algunas sustancias, su diferencia es plural. Y ¿cuáles son estas diferencias? Las potencias. Por ejemplo, tenemos la potencia sensible (el conocimiento sensible) y el apetito sensible. Además tenemos la potencia nutritiva, la potencia reproductiva o la potencia motora. Estas potencias son la fuente de una pluralidad de actos, y es la potencia, la consideración unificada de dichos actos. Estas unificaciones también son reobjetivadas por la imaginación. Entre quienes sostienen que la unidad de la imaginación es una base de la realidad, algunos perciben estas nuevas unificaciones como un profundizar en la realidad. De esta manera, los géneros y las especies se colocan dentro de la vía racional.

Con todo esto, no quiero decir que las averiguaciones de los géneros y de las especies sean algo exclusivamente mental, obtenidos por medio de la generalización. La generalización es, o puede ser, un análisis de la realidad aunque se haga mediatamente a través de los abstractos u otros objetos generales, al igual que lo que conocemos a través de la vía racional. Por ello, el análisis racional puede ser base de la generalización, como la generalización también puede serlo de la vía racional. La generalización, sin embargo, tiene un enfoque diferente a la vía racional. La generalización utiliza la semejanza como criterio para hacerse con la pluralidad (real) por medio de conceptos simples (los objetos generales). No es función de la generalización, como operación, el hacerse con la realidad pero, ciertamente, puede ser considerado dentro del conocimiento racional por la base real de su análisis. Ilustrémoslo con un ejemplo. Yo puedo ver una mesa amarilla y decir 'la mesa es amarilla'. Ahora he enunciado un juicio donde se predica el accidente amarillo de la sustancia mesa. Pero pudiera ser que esa mesa pertenezca a una clase de mesas que son de color amarillo, donde hay otra clase de mesas de color azul. En este caso, amarillo, deja de ser un accidente de una sustancia para pasar a ser una nota que caracteriza a un colectivo, el cual se encuentra dentro de una clasificación. El amarillo sirve tanto para el juicio como para la generalización, pero su función es bastante diferente. En el primer caso vemos el color de una mesa y, en el segundo, el criterio de un catálogo. Por otra parte, me parece bastante claro, que la intención de realidad del juicio es mucho mayor que en la clasificación: 'la mesa es amarilla' es verdadera si la mesa existe como amarilla, mientras que la clase de mesas amarillas es independiente de que haya o no unidades en existencias.

Otro último aspecto es mostrar cómo en Escoto sus nociones surgidas en el marco de la generalización se acoplan dentro de lo que he propuesto como vía racional. Dentro de la vía racional hay tres operaciones que son el concepto, donde se conoce la sustancia, el juicio, donde se conocen los accidentes, y la base en la que se conoce el fundamento. Concretamente en Escoto, por medio de la intuición conocemos el singular que puede ser equiparado al conocimiento de la sustancia. Después, en el juicio, situamos la predicación general con todos los géneros y las especies que

da lugar al conocimiento de la quididad. Y, por último, está la base, la fundamentación, que en Escoto es la noción de ente común. El ente común es lo último dentro del análisis de los géneros y especies. Este fundamento es lo que distingue a lo conocido en la realidad como, por ejemplo, en Sócrates. También conocemos este hombre (concepto) y este animal (juicio), en los tres niveles del análisis, como entes reales amparados por el ente común (fundamento). Este refuerzo del fundamento pone el género y la especie en la órbita de lo esencial que está asociado al ser del ente. De esta manera Escoto desarrolla la vía racional de una manera reflexiva, poniendo como soporte real de la esencia el fundamento del ente común.

5. Las limitaciones en Ockham

Ockham es el filósofo, de los que hemos visto hasta el momento, que descubre la generalización con el más alto grado de conciencia de tratarse de una operación cognoscitiva específica. Podría pensarse que la generalización está controlada y no puede ser fuente de limitaciones, pero no me parece que sea así. Ya en el capítulo 5 denuncié errores importantes en su gnoseología como es aceptar la intuición de lo existente en vez de la operación de la abstracción. Esta confusión tiene consecuencias metafísicas importantes. Por otra parte, la causalidad aristotélica, que Ockham acepta con su perfil propio, sigue siendo planteada en la abstracción, junto a los universales, manteniendo la confusión de la vía racional y de la vía general que hemos visto en los anteriores filósofos.

Ockham distingue en parte la vía general respecto del conocimiento de la sustancia y de los accidentes:

> "Y hay que saber que el sujeto ciertamente es primero, así como dice Damasceno en su *Lógica*, cap. 8: "El sujeto se dice de dos modos: respecto de la existencia y respecto de la predicación. Y respecto de la existencia, lo que de algún modo subyace a los accidentes es la sustancia. Pues en ella tienen su ser y fuera de ella no se dan. Pero respecto de la predicación, el sujeto es particular". De lo que se puede recoger que algo se dice sujeto, porque realmente soporta a otra cosa inherente a él y por él llega realmente [a ser]. (...).
>
> Pero de otro modo se dice sujeto, porque es la parte de la proposición que antecede a la cópula, de lo que algo se predica, así como en esta proposición '[el] hombre es animal', 'hombre' es el sujeto, porque animal se predica del hombre"[122].

Ockham distingue la sustancia en su vertiente real (con los accidentes) y su lado lógico (en la predicación), pero el descubrimiento más consciente de los objetos generales no le empuja a realizar una investigación de la sustancia y de los accidentes

[122] Ockham, *Suma de Lógica I*, 30, 119-120.

por el lado de lo real físico. En Ockham, incluso, se acentúa la confusión entre la vía general y la racional cuando propone su física de modo más reflexivo al acotarla (su física) con más insistencia dentro del mundo proposicional.

Veamos algunos de los puntos en los que detecto deficiencias debidas a un uso incorrecto de la generalización.

5.1 La cuestión metafísica

En Ockham, la metafísica no es un tema absolutamente claro porque no ha dejado ningún libro dedicado expresamente a ello, aunque en algunos textos haya alusiones a un interés por escribirlo. Hubiera sido interesante para conocer mejor su visión de la realidad. No obstante hay textos en los que presenta una especie de mapa ontológico:

> "Se confirma esta razón, porque aquello que es contenido bajo lo primero dividido con algo común, se distingue más que lo que es contenido bajo la segunda división; pero el ente primero se divide en ente real y en ente de razón; por tanto, el ente real y el ente de razón se distinguen más que dos entes reales; por tanto, nada que es, precisamente, teniendo un ser objetivo es realmente algún ente real y, en consecuencia, si estos atributos solo tienen ser objetivo y, en consecuencia, son entes de razón, no pueden ser realmente la misma esencia divina"[123].

Discutiendo acerca de si los atributos divinos son la misma esencia de Dios, Ockham establece una división primaria del ente: el ente real y el ente de razón. Se distinguen en que el ente real tiene un ser real fuera de la mente mientras que el ente de razón tiene un ser objetivo al margen de la realidad y, conviene subrayar, que Ockham afirma una mayor distinción entre un ente real y otro ente de razón que entre dos entes reales. Los entes de razón están formados por los conceptos: "Sin embargo, que los nombres no son la esencia divina, es manifiesto; tampoco, es patente, el concepto, porque el concepto no tiene el ser sino en el acto del intelecto; (...)"[124]. Los actos inteligibles y volitivos pertenecen a los actos reales, como vimos en el capítulo 5 al

[123] "Confirmatur ista ratio, quia illa quae continentur sub primis dividentibus aliquod commune magis distinguuntur quam quae continentur sub secundis dividentibus; sed ens primo dividitur in ens reale et ens rationis; igitur ens reale et ens rationis magis distinguuntur quam duo entia realia; ergo nihil quod est praecise habens esse obiectivum est realiter aliquod ens reale, et per consequens, si ista attributa habent tantum esse obiectivum et per consequens sunt entia rationis, non possunt esse realiter ipsa divina essentia". Ockham, *O. Th. II*, Ordinatio, I, 2, 2, 55, 7-11.

[124] "Quod autem nomina non sunt divina essentia, manifestum est; quod nec etiam conceptus patet, quia conceptus non habet esse sine actu intellectus; (...)". Ockham, *O. Th. II*, Ordinatio, I, 2, 2, 62, 17-19.

hablar de la intuición[125] en Ockham. Otro texto en el que desarrolla un poco más esta división en entes reales y entes de razón:

> "Sin embargo, hay que saber que según la opinión que establece que una intención o un concepto o una pasión del alma es una cualidad de la mente, no por eso se dice algo 'un ente de razón' porque no sea una verdadera cosa existente en la naturaleza de las cosas, sino que por eso se dice ente de razón porque no está sino en la razón, y la mente lo usa por una u otra [causa]. Y así todas las proposiciones y las deducciones y los términos mentales son entes de razón, y sin embargo verdaderamente son existentes reales en la naturaleza de las cosas, y entes más perfectos y más reales que cualesquiera cualidades corpóreas. Y es por eso por lo que el Comentador y el Filósofo dividen el ente primero en ente real y en ente de razón, o sea en ente en el alma y en ente fuera del alma, y en seguida al ente real en los diez predicamentos, no es una división por simples opuestos, al modo como el animal se divide en animal racional e irracional, (...)"[126].

Una vez más afirma que la división primordial del ente es en real y en entes de razón. Después, los entes reales se distribuyen en los diez predicamentos, es decir, la sustancia y los accidentes. También afirma que los entes de razón no son puras ficciones de la imaginación, sino que tienen una realidad en la mente. Los entes de razón tienen un cierto ser, distinto al ser real, que depende del alma. Efectivamente, coincido con Ockham en el ser objetivo, intencional, de los entes de razón. Esta es una razón por la que no acepto esta división primaria que hace Ockham. Los entes de razón son dependientes de los entes reales. Por ello, hay que rectificar esa clasificación diciendo que primero se encuentran los entes reales. Después, dependiendo de ciertos entes reales, están los entes de razón. Para mí, la división que hace Ockham es un uso abusivo de la generalización, si tiene intención metafísica: plantea los entes reales y los entes de razón como si estuvieran al mismo nivel. Esta homogeneización es una consecuencia directa del uso de la generalización, y deja de lado la dependencia del ente de razón con respecto al ente real. Tal vez se pueda objetar que Ockham está haciendo en esta clasificación un planteamiento lógico de la cuestión, sin interés metafísico[127]. Sin embargo, hay un texto sobre la metafísica que dice así:

> "De este modo se entiende que el 'ente' es el sujeto de la metafísica, no solamente en la palabra sino también en el concepto: Porque pregunto, qué

[125] Ver el apartado 2.1.

[126] Ockham, *Suma de Lógica I*, 40, 146.

[127] Tampoco acepto esta división de los entes en el plano lógico porque los entes de razón y los entes reales no se encuentran en el mismo nivel, ni siquiera para el propio Ockham como hemos visto en el anterior texto. Esa diferencia de nivel también debe ser correctamente expresada en la lógica.

supone el 'ente' cuando se dice que el ente es el sujeto de la metafísica. No por la sustancia ni por el accidente, porque para una y otro de estas (proposiciones) es falsa: 'Una sustancia es el sujeto de la metafísica', 'Un accidente es el sujeto de la metafísica', etc. Por tanto, solamente supone por sí, es decir, por el concepto de ente, y aquel concepto es el sujeto de la metafísica. Igualmente se entiende, cuando se dice que el 'ente' se divide en creado y en increado; 'ente' supone solamente por el concepto en la mente y no por la sustancia ni por el accidente"[128].

Aquí nos encontramos con que la metafísica es la ciencia cuyo sujeto es el concepto del ente, no del ente real. El ente real es sustancia o accidente, pero, sin embargo, la sustancia ni el accidente son el sujeto de la metafísica. Tal vez el planteamiento metafísico de Ockham es reflexivo y próximo a la lógica.

Hay otro texto en el que compara el ente natural con el ente metafísico en cuanto al sujeto de ambas ciencias. Ockham admite que ambo entes, natural y metafísico, coincidan:

"Por consiguiente, admito que, el sujeto de la metafísica está subordinado al sujeto de la ciencia natural, y sin embargo la metafísica no se subordina a la ciencia natural. Aún más, concedo que el sujeto de la metafísica y el de la ciencia natural, o al menos de alguna de sus partes sean idénticos.

Y si preguntas: de qué modo se distinguen entonces estas ciencias si tienen el mismo sujeto; respondo que, para que dos ciencias se distingan es suficiente, frecuentemente, con que se distingan sus pasiones. Y dado que en la metafísica y en la ciencia natural se demuestran distintas pasiones del mismo sujeto, las ciencias se distinguen aun cuando tengan un mismo sujeto. [Contrariamente], a veces puede suceder que las mismas pasiones se demuestren de sujetos diversos y no de un único sujeto primero. En tal caso, no obstante la identidad de predicados pueden existir ciencias diversas a partir de la diversidad de los sujetos. Y es ésta la causa: porque la identidad o diversidad de las ciencias no sólo depende de la identidad o diversidad del sujeto sino también de la identidad o diversidad del predicado"[129].

[128] "Isto modo intelligitur quod dicitur, quod 'ens' est subiectum metaphysicae, non tantum in voce sed in conceptu: Quia quaero, pro quo supponit 'ens' quando dicitur quod 'ens' est subiectum metaphysicae. Non pro substantia nec pro accidente, quia utraque istarum est falsa: 'Substantia est subiectum metaphysicae', 'Accidens est subiectum metaphysicae', etc. Igitur tantum supponit pro se, puta pro conceptu entis, et ille conceptus est subiectum metaphysicae. Similiter intelligitur, quando dicitur quod 'ens' dividitur in creatum et in increatum; 'ens' supponit tantum pro conceptu in mente non pro substantia nec accidente". Ockham, *Philosophical writings*, 112-113.

[129] Ockham, *Pequeña suma de f. n.*, Prólogo, [2], 55.

Si el ente natural y el ente metafísico son indistinguibles, entonces la metafísica y la física no se distinguen por el sujeto. Ockham, entonces, afirma que estas dos ciencias se distinguen por las pasiones. Deben entenderse estas pasiones como los predicados del sujeto. Para Ockham, las ciencias, física y metafísica al menos, tienen una estructura lógico-predicativa[130]. La metafísica, por ejemplo, consiste en investigar los predicados del ente: su unidad, bondad, etc.

En el anterior texto[131] en el que se distinguía los entes reales y los de razón, además Ockham decía que los entes de razón son más perfectos y más reales que cualquier cualidad corporal. ¿Qué es más perfecto y más real?, ¿el color blanco en un gato o el mismo color blanco de ese gato como conocido? En los dos casos se trata de una cualidad, una en una sustancia real, y la otra en la mente. Cabe afirmar la superioridad del concepto sobre el accidente porque ambos son cualidades, pero me parece detectar un importante cambio respecto a la valoración, más frecuente, de lo real frente a lo pensado que apuesta por la superioridad de lo real. Si comparásemos los entes de razón con las sustancias, entonces Ockham debería, de acuerdo al texto anterior, admitir la inferioridad de los entes de razón frente a los entes reales de los cuales dependen. No obstante, esta última afirmación es demasiado ambigua. Realmente, lo que tiene interés no es comparar unos entes con otros sino conocer cómo es la dependencia del ser objetivo respecto del ser real. Desde Ockham, este análisis está bloqueado por el planteamiento unitario-simple de lo real singular. Ockham insiste, una y otra vez, que en lo real no hay más unidad que la del singular. Ockham no tiene recursos teóricos para abordar la compatibilidad del ser objetivo y del singular real aunque la acepte. Esto lleva a que Ockham admita una separación entre los entes de razón y los seres reales: son dos mundos paralelos con unos pocos puntos de conexión: la intuición y la suposición, por ejemplo.

En Ockham, el mundo de lo pensado y el mundo de lo real van hacia una independencia mutua. Esta deriva está favorecida por la lógica que aporta al mundo de lo pensado una estructura paralela a la del mundo real, y que permite al pensamiento desarrollar una riqueza comparable con lo real. Desde mi postura, no es admisible aceptar una entidad en el conocimiento objetivo que plantee rivalidad a lo real. El conocimiento es intencional y dependiente de la persona. Es asunto de la antropología profundizar en esta dependencia de lo intencional respecto de lo personal. En esta

[130] En un texto un poco anterior Ockham afirma: "Por consiguiente, se dice que nada es sujeto sino aquello que lo es de una conclusión; entendiéndose comúnmente que el sujeto es aquello de lo cual se demuestran propiedades y pasiones. Por tanto, hay diversas [ciencias] de cuyos [distintos sujetos] se demuestran diversidad de propiedades y pasiones. Por ello ha de afirmarse que la ciencia natural tiene diversidad de sujetos de los cuales se demuestran pluralidad de afecciones y pasiones". Ockham, *Pequeña suma de f. n.*, Prólogo, [2], 53.

[131] Cfr. Ockham, *Suma de Lógica I*, 40, 146; texto correspondiente a la nota 126.

obra, ya se ha sugerido que la intencionalidad del conocimiento no se da de forma aislada, como parece sugerir el término ente de razón, sino que tiene lugar dentro de un acto cognoscitivo que es el que aporta la 'entidad'[132].

Una segunda cuestión acerca de la visión metafísica es el modo de argumentación de Ockham. El recurso de Ockham a las divisiones binarias le permite resolver multitud de cuestiones. Un ejemplo de razonamiento.

> "Cuarto, muestro por una razón, que hace este Doctor Sutil, la cual es concluyente para mí. Y razono así: Si Dios es concebido en un concepto común de sí mismo y de otros, entonces pregunto: ¿aquel concepto, o es quiditativo o es denominativo? Si quiditativo, se tiene lo propuesto. Si denominativo, entonces pregunto: ¿a qué se atribuye este concepto denominativo? O es denominativo, y el proceso se va al infinito, o es quiditativo, y se tiene lo propuesto"[133].

Esta forma de demostrar se apoya en la generalización, y tiene su fuerza en ir proponiendo alternativas entre dos opciones en las que demuestra que una de ellas es falsa, o incluso las dos para mostrar que un argumento o idea es falso. En el último paso de la demostración aparece un proceso al infinito que ya hemos mostrado anteriormente como un rasgo propio de la generalización.

Hay otro texto donde investiga si el ser de una cosa se distingue de su esencia fuera del alma. El asunto es claramente metafísico. Ockham demuestra que fuera del alma la esencia y el ser se identifican en la cosa:

> "Y me parece que no son dos realidades, ni que existir significa algo distinto de la cosa, porque si es así, o es sustancia o es accidente. No es accidente, porque entonces el existir del hombre sería una cualidad o una cantidad; lo cual es manifiestamente falso, como se prueba por inducción. Tampoco se puede decir que sea una sustancia, porque toda sustancia es o bien materia, o bien forma, o bien compuesto, o bien sustancia abstracta. Pero es manifiesto que ninguna de estas puede ser llamada 'ser', si el 'ser' es otra cosa distinta a la entidad de la cosa.
>
> De nuevo, si fueran dos cosas, o bien se constituyen una *per se*, o bien no. Si fuera el (último) caso, convendría que el uno fuera el acto y el resto la potencia y, en consecuencia, que uno fuera la materia y el otro la forma, lo cual es absurdo. Si no hicieran una unidad *per se*, entonces solamente sería una unidad de

[132] Para Ockham, el acto cognoscitivo es, como acto, un ente real singular. No he hallado ningún comentario en el que relacione los actos cognoscitivos y los entes de razón.

[133] "Quartum ostendo per unam rationem, quam facit iste Doctor Subtilis, quae mihi concludit. Et arguo sic: Si Deus concipitur in aliquo conceptu communi sibi et aliis, quaero: aut ille conceptus est quidditativus aut denominativus? Si quidditativus, habetur propositum. Si denominativus, tunc quaero de illo: cui attribuis istum conceptum denominativum? Aut est denominativus, et erit processus in infinitum, aut quidditativus, et habetur propositum". Ockham, *Philosophical writings*, 104.

agregación, o sería una unidad solo por accidente, de lo que se sigue que el uno es accidente de lo otro"[134].

Ockham establece su razonamiento desde una clasificación de la realidad como sustancia o como accidente. El ser no puede ser un accidente por las consecuencias irracionales que implican, y tampoco una sustancia porque sería forma, materia o un compuesto, lo cual no tiene ningún sentido. Esta forma de razonar se basa en una clasificación de la realidad que es una simplificación reductiva basada en la generalización. Me parece desacertada la utilización de la generalización para hacer demostraciones sobre lo real metafísico o físico (fuera de la mente) porque la generalización siempre trabaja sobre lo ya pensado. La demostración está viciada por plantearla bajo un esquema reflexivo. La respuesta tiene un sesgo al proponer la argumentación sobre que el 'ser' signifique algo distinto de la cosa. Entre el ser y la cosa, ¿qué es lo que está realmente fuera de la mente? Al hablar del ser, ¿nos referimos al concepto del ser? Pienso que la cosa, para Ockham, es lo exterior fuera del alma, pero desde mi perspectiva, la cosa es una noción reflexiva que apunta hacia lo real y que, por tanto, no está fuera del alma.

Ockham también utiliza este tipo de argumentaciones en sus comentarios *Sobre la Física de Aristóteles* para negar realidades físicas como es el movimiento:

> "B. Segundo, deberíamos notar que el movimiento no es una entidad distinta y definible en sí misma, y si ello significa cosas, entonces no significa sino cosas presentes, pasadas o futuras [y no algo distinta de ellas].
>
> (...).
>
> 2. La misma conclusión [que el movimiento no es una entidad distinta] se prueba de un segundo modo. Si el movimiento fuera un accidente divisible, o bien tendría partes de la misma especie, y entonces el ser sería predicado unívocamente de las partes de las cuales existe y de las partes de las cuales no existe; o bien tendría partes de una especie diferente y, como resultado, algún accidente tendría partes de una especie diferente, lo cual es rechazado en el libro VII de la *Metafísica*.
>
> (...).

[134] "Et mihi videtur quod non sunt talia duo, nec esse exsistere significat aliquid distinctum a re: quia si sic, aut esset substantia aut accidens. Non accidens, quia tunc esse exsistere hominis esset qualitas vel quantitas; quod est manifeste falsum, sicut inductive patet. Nec potest dici quod est substantia, quia omnis substantia vel est materia vel forma vel compositum vel substantia abstracta. Sed manifestum est quod nullum istorum potest dici 'esse', si 'esse' sit alia res ab entitate rei. Item, si essent duae res, aut facerent per se unum aut non. Si sic, oporteret quod unum esset actus et reliquum potentia; et per consequens unum esset materia et aliud forma, quod est absurdum. Si non facerent unum per se, igitur essent unum aggregatione tantum vel facerent unum tantum per accidens, ex quo sequeretur quod unum esset accidens alterius". Ockham, *Somme de Logique III-1*, 2, 27, 206-207.

> Más aun, el movimiento local debería ser descrito de esta manera: una cosa móvil ahora coexiste en una parte de un lugar donde no coexistía antes. El cambio repentino debería ser descrito de esta manera: el cambio repentino es aquel que significa que alguna forma es adquirida toda de una vez, de tal modo que todas las proposiciones [acerca del cambio repentino] pueden ser reducidas a otras diferentes explicaciones de las cosas que los sujetos pueden soportar cuando ellos tienen algo que puede ser verificado o predicado de ellos"[135].

Ockham niega la realidad del movimiento físico porque todo lo real es entidad. Lo que Ockham analiza es si el movimiento es un ente. Pero, ¿podemos decir que un accidente es un ente? Si un accidente es un ente entonces una sustancia no puede tener accidentes porque en vez de ser un ente sería una multitud de entes. Los accidentes de Aristóteles no encajan con la unidad monolítica del singular de Ockham porque accidente significa distinción respecto a la sustancia. La sustancia y los accidentes no son lo mismo. Ockham, sin embargo, acepta la sustancia y los accidentes aristotélicos, pero tiende a situarlos en el mundo de lo mental, empujado por su propia teoría cognoscitiva y su rechazo de la pluralidad de unidades que postulaba Escoto. Ockham acaba sustituyendo el movimiento físico por el cambio que, para mí, es la versión reflexiva del movimiento. No niego la noción de cambio, que sí se encuentra en la mente pero, a la vez, acepto la realidad física del movimiento. El movimiento no es una sustancia, sino que está en el orden de los accidentes. Precisamente es lo que explica que los accidentes varíen y ahora sea negro lo que antes era blanco. Ockham, en su razonamiento, divide el accidente en dos, pero el accidente no se divide sino que tiene su soporte en la sustancia. El color blanco es lo que es y no es, es decir, el mismo accidente sin división, sobre la realidad permanente de la sustancia que 'es' frente al 'ser y no ser' del accidente. El movimiento físico es el paso de un accidente de ser a no ser, o viceversa.

[135] "B. Second, we should note that motion is not a distinct and definable entity in itself, and if it does signify things, it signifies nothing but present, past, or future things [and not something distinct from them]. (...). 2. The same conclusion [that motion is not a distinct entity] is proved in a second way. If motion were such a divisible accident, either it would have parts of the same kind, and then being would be predicated univocally of parts which exist and parts which do not exist; or it would have parts of a different kind, and as a result, some accident would have parts of a different kind, which is rejected in Book VII of the *Metaphysics*. (...). Furthermore, local motion should be described in this way: a mobile thing now coexists at a part of a place where it did not coexist before. Sudden change ought to be described in this way: sudden change is that which signifies that some form is acquired all at once, in such a way that all propositions [about sudden change] can be reduced to others explaining different things the subjects can stand for when they are having something verified or predicated of them". Ockham, *On Aris. Physics*, III, 1, 40-41.

Ockham acepta la realidad mental y la realidad fuera de la mente, pero propone una naturaleza física de entes singulares que parecen no tener nada que ver con los conceptos sobre la naturaleza. Ockham afirma que el movimiento es conceptual y no físico real, pero ¿cuál es la dependencia del concepto del movimiento respecto de la naturaleza física? No lo sabemos. Solo sabemos que el carácter del movimiento es mental. El mismo déficit de explicación nos lo encontramos con los universales, los géneros y las especies. Ockham rechaza la realidad de los universales ya que su estatuto es ideal. Yo suscribo esta tesis, pero ¿los universales no tienen nada que ver con lo real? Ockham solo admite su procedencia de los singulares; para mí es insuficiente. Hemos de añadir que los abstractos y las ideas generales se obtienen de las notas o rasgos de las sustancias reales fuera del alma. Estas notas, que son plurales, se encuentran en el accidente cualidad que se corresponde con la causa formal en la sustancia. Estas notas son lo que dan lugar a la especie sensible a la que apunta la intencionalidad del abstracto y de los objetos generales. Esta es la explicación, en el paso de lo físico a lo conceptual, que Ockham no puede ofrecer porque su visión unitaria singular de lo real extramental le impide reconocer lo plural de las notas físicas que están en la base de nuestro conocimiento. Esta misma intencionalidad sobre esas notas u otras, es, desde mi postura, la salida de lo mental a lo real[136].

5.2 La distinción real

Sobre la distinción real ya he hablado en Santo Tomás y en Escoto. En Ockham también aparece esta cuestión con sus perfiles propios. En la cuestión 3 del libro 1, distinción 2 de la *Ordinatio*, Ockham se pregunta si algo real puede ser distinguido de algo real según la razón. "A esta cuestión respondo, según lo dicho en la cuestión precedente, que nada real puede ser distinguido ni ser la misma razón con algo real, así como la distinción de razón y la identidad de razón se tienen con los entes de razón, y la diferencia real y la identidad real se tienen con los entes reales, (...)"[137]. Por

[136] Ockham, en algunos textos, es firme en cuanto a que la intuición conoce lo existente y lo no existente, mientras que la abstracción conoce lo que no tiene que ver con lo existente y lo no existente. Esto lo vimos en el apartado 2.1 del capítulo 5 al hablar de la intuición en Ockham. Entonces Ockham decía: "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". Ockham, *Intuition et abstraction*, 80. Esta separación de la abstracción sobre lo real (existente) elimina la intencionalidad de la abstracción que, según mi planteamiento, es un elemento central del conocimiento.

[137] "Ad quaestionem respondeo, secundum praedicta in praecedenti quaestione, quod nihil reale potest distingui nec esse idem ratio cum aliquo reali, ita quod sicut distinctio rationis et

tanto, lo real se distingue con lo real de acuerdo a su entidad. Ockham afirma otra vez la separación de lo real y de lo mental: La identidad y la distinción de razón se da en los entes de razón, y la diferencia y la identidad real se da en los entes reales. Esto parece una cuestión clara como, por ejemplo, podemos decir que el accidente blanco se corresponde con el gato real mientras que el blanco pensado se corresponde con un razonamiento lógico, pero hemos de recordar, de un texto citado en el anterior apartado, que la mayor distinción se da entre los entes reales y los entes de razón[138]. Hay otro texto en el que se añade una nueva comparación:

> "Por tanto digo que la distinción obtenida o no-identidad formal que procede de la naturaleza de la cosa y la cual es dificilísima de ser inteligida y la cual no debe ser puesta sino donde la fe empuje, nada se distingue de otro sino el ente real del ente real; y toda esta distinción es distinción real, la cual no depende más del intelecto que la misma entidad depende del intelecto. O se distingue como un ente de razón de un ente de razón; y toda esta distinción es distinción de razón, de la cual la identidad real es simplemente excluida como el ente de razón no puede ser ente real. O se distingue como el ente real del ente de razón, o viceversa; y esta distinción, estricta y propiamente, no es ni real ni de razón, como tampoco las mismas distinciones no son entes reales ni entes de razón, pues está casi en la mitad [entre una y otra], pues un extremo es un ente real y el otro extremo un ente de razón; cómo deba ser esto llamado no es algo que me importe en este momento porque todo esto depende de la voluntad del que habla. O se distingue como un agregado de la cosa y de la razón del ente real o del ente de razón, o semejante a un agregado, y esta distinción –como tampoco la precedente, no es propia y estrictamente real ni de razón, por el mismo motivo. Y tal como digo de la distinción real y de razón, del mismo modo, digo proporcionalmente de la identidad real y de razón entre sí opuesta"[139].

identitas rationis se habent ad entia rationis, ita differentia realis et identitas realis se habent ad entia realia, (...)". Ockham, *O. Th. II*, Ordinatio, I, 2, 3, 75, 4-8.

[138] Cfr. Ockham, *O. Th. II*, Ordinatio, I, 2, 2, 55, 7-11. Texto de la nota 123.

[139] "Ideo dico quod excepta distinctione vel non-identitate formali quae est ex natura rei et quae est difficillima ad intelligendum et quae non est ponenda nisi ubi fides compellit, nihil distinguitur ab aliquo nisi sicut ens reale ab ente reali; et omnis talis distinctio est distinctio realis, nec plus dependet ab intellectu quam ipsa entitas dependet ab intellectu. Vel distinguitur sicut ens rationis ab ente rationis; et omnis talis distinctio est distinctio rationis, quae identitatem realem simpliciter excludit, sicut ens rationis non potest esse ens reale. Vel distinguitur sicut ens reale ab ente rationis vel e converso; et ista distinctio stricte et proprie nec est realis nec rationis, sicut nec ipsa distincta nec sunt entia realia nec entia rationis, sed est quasi media, quia unum extremum est ens reale et aliud est ens rationis; qualiter autem debeat vocari non curo ad praesens, quia hoc est in voluntate loquentium. Vel distinguitur sicut aggregatum ex re et ratione ab ente reali vel ente rationis, vel a consimili aggregato, et ista distinctio - sicut nec praecedens nec est proprie et stricte realis nec rationis, propter eandem rationem. Et sicut dico

Por una parte está la distinción real de las cosas reales y por otra la distinción de los entes de razón. Hasta aquí todo es muy claro. Pero después establece que hay una distinción de los entes reales con los entes de razón y aparece una distinción que no es ni real ni de razón, sino una distinción intermedia con un extremo real y otro de razón. Desde lo que hemos visto en Ockham, esta distinción mixta no tiene apenas espacio, pero Ockham no puede ignorarla. Desde mi postura, esto es una advertencia de la pugna, el contraste entre lo objetivo y lo real que Ockham tiende a situarlo en un lado o en otro, ya sea en lo real o en lo mental. En otro texto Ockham proporciona unos ejemplos:

> "Se confirma, porque nada real es lo mismo para sí o para otra cosa según la razón, porque no se dice que hombre y asno sean lo mismo según la razón y no realmente, o que hombre y hombre sean lo mismo según la razón; por tanto, del mismo modo, nada real es distinto según la razón de algo real. La consecuencia es evidente, porque así como algo puede ser lo mismo realmente, también puede ser distinto realmente, así también parece que algo que puede ser lo mismo según la razón, puede ser distinto según la razón, y viceversa. Lo asumido es patente, porque como ningún ente de razón es lo mismo realmente que un ente de razón, así nada real puede ser lo mismo según la razón de un ente real.
>
> Se confirma, porque así como el ente de razón se tiene para ser lo mismo o distinto realmente, así el ente real para ser el mismo o distinto según la razón; por tanto, como ningún ente de razón es lo mismo o distinto realmente de cualquier ente de razón, así nada real es lo mismo o distinto según la razón de cualquier cosa real; (...)"[140].

Este texto aporta la claridad de los ejemplos: un hombre y un asno no se distinguen por una razón mental sino que son realmente distintos. Así como el hombre es hombre por algo real, lo mismo le sucede al asno. Ockham no admite que un hombre sea un hombre por una razón conceptual ajena a la realidad. Por ello vuelve a afirmar

de distinctione reali et rationis, eodem modo proportionaliter dico de identitate reali et rationis sibi opposita". Ockham, *O. Th. II*, Ordinatio, I, 2, 3, 78, 4-79, 2.

[140] "Confirmatur, quia nihil reale est idem sibi ipsi vel alteri rei secundum rationem, quia nihil est dictu quod homo et asinus sunt idem secundum rationem et non realiter, vel quod homo et homo sunt idem secundum rationem; igitur eodem modo nihil reale est distinctum secundum rationem ab aliquo reali. Consequentia est plana, quia sicut quidquid est idem realiter potest esse distinctum realiter, ita videtur quod quidquid est idem secundum rationem potest esse distinctum secundum rationem et e converso. Assumptum patet, quia sicut nullum ens rationis est idem realiter cuicumque enti rationis, ita nihil reale potest esse idem secundum rationem enti reali. Confirmatur, quia sicut ens rationis se habet ad esse idem vel distinctum realiter, ita ens reale se habet ad esse idem vel distinctum secundum rationem; igitur sicut nullum ens rationis est idem vel distinctum realiter a quocumque ente rationis, ita nihil reale est idem vel distinctum secundum rationem a quocumque reali; (...)". Ockham, *O. Th. II*, Ordinatio, I, 2, 2, 65, 7-22.

que lo real se distingue realmente y lo mental se distingue mentalmente. Sin embargo, que Ockham diga que un hombre se distinga de un asno por algo real no es compatible con su filosofía: si ese algo es real entonces será sustancia o accidente. Si sustancia tenemos tres sustancias en vez de dos. Si accidente, entonces la distinción entre el hombre y el asno es accidental. Entonces la distinción tiene que ser real sin que se añada nada a hombre ni a asno, y sin ser nada real. Como se ve, esta distinción real en Ockham es problemática. Ockham no ve que comparar un hombre con un asno, esto es, distinguirlos, se realiza con una operación mental, la generalización, como ya dijimos en el apartado 2.4 del capítulo 5 de la pugna y la compensación en Ockham. La comparación es mental a través de las especies sensibles. ¿Esto quiere decir que no tiene una validez real? Por supuesto que la tiene. Nosotros no tenemos la limitación de Ockham de aislar la generalización de lo real fuera de la mente. La comparación de la generalización obtiene distinciones frente a las realidades fuera de la mente porque la intencionalidad de la generalización abre a la realidad aunque sea a través de los abstractos. Las notas físicas a las que apuntan los abstractos también son a las que apuntan los objetos generales. Esta comparación es mental ajena a lo físico real y, por ello, no se añade como un tercer ente adicional.

En Ockham encontramos una distinción real y una distinción de razón que son paralelas a las operaciones cognoscitivas de su gnoseología, la intuición y la abstracción. Para mí, dichas distinciones se encuentran dentro de un marco reflexivo, es decir, la distinción real es tan pensada como la distinción de razón. La prueba es que la distinción en Ockham está planteada como una clasificación: las distinciones pueden ser reales, mentales y mixtas. Las distinciones mixtas son aceptadas por Ockham al darse cuenta de que hay unos casos, cuando los extremos son dispares, que no caben en los casos anteriores. Ockham no advierte que estas distinciones son comparaciones que lleva a cabo la mente. El resultado es pensar que un asunto mental, como es la comparación, es algo real fuera de la mente. El asunto, como hemos visto, es delicado y resbaladizo, pero de vital importancia para evitar confusiones entre lo mental y lo real.

5.3 El singular, el particular y la sustancia

En Ockham, una figura clave de la realidad es el singular. Se conocen los singulares a través de la intuición, pero hay otras nociones que tienen cierta entidad ontológica y que no se identifican con los singulares, como son los particulares y las sustancias. En Ockham ya presentamos la noción de individuo o la de caso[141]. Aunque la

[141] Ver el apartado 2.4 del capítulo 5 sobre la pugna y la compensación.

noción de individuo pueda parecer real, es una noción asociada a la generalización con una intención de realidad hacia la sustancia[142].

En Ockham, el singular es la clave del conocimiento de lo real contingente. A propósito del singular o de la sustancia: "Entonces ninguna sustancia singular es algún universal, pero toda sustancia es una en número y singular, (...)"[143]. Ockham repite en muchas ocasiones que los universales no son sustancias, sino que su entidad es puramente conceptual: "De estos y muchos otros [textos] es claro que el universal es una intención del alma que por naturaleza se predica de muchos"[144]. Lo singular es, por otro lado, lo real, lo sustancial. En principio, universal y singular no tienen nada que ver, pero Ockham los relaciona:

> "Sin embargo primero hay que hablar de este común 'universal' que se predica de todo universal, y del singular opuesto a él.
>
> (...).
>
> De otro modo se toma este nombre 'singular' por todo aquello que es uno y no varios, ni es por naturaleza signo de varios. Y tomando así 'singular' ningún universal es singular, porque cualquier universal es por naturaleza signo de varios y por naturaleza se predica de varios"[145].

Para Ockham el singular está tan lejos del universal que estas dos nociones tienen una relación de oposición. La oposición puede sugerir distancia, pero ya hemos visto que cualquier oposición supone una relación general que los liga. Por ejemplo, desde el concepto de ente se podría decir que el ente real singular es opuesto al ente conceptual universal. Pero, además del singular, Ockham también propone el individuo:

> "Sin embargo, primero hay que hablar del individuo, que se comprende bajo cualquier universal.
>
> Y hay que saber primero que entre los lógicos estos nombres son convertibles 'individuo', 'singular', 'supósito', aunque entre los teólogos 'individuo' y 'supósito' no se conviertan, ya que entre ellos el supósito no es sino sustancia, pero el accidente es individuo. Pero en este capítulo hay que usar estos nombres del modo como los lógicos los usan.
>
> Pero en lógica, 'individuo' se toma de tres modos. Pues de un modo se dice individuo aquello que es una cosa en número y no varias, y así se puede aceptar que cualquier universal es individuo. De otro [modo] se dice individuo una cosa

[142] El caso suele tener una intención de realidad en general; es una noción más próxima a la de hecho.
[143] Ockham, *Suma de Lógica I*, 15, 66.
[144] Ockham, *Suma de Lógica I*, 15, 70.
[145] Ockham, *Suma de Lógica I*, 14, 63-64.

fuera del alma, que es una y no varias, ni es signo de alguna; y así cualquier sustancia es individuo"[146].

Lo importante del individuo es que está bajo el paraguas del universal[147]. Esta noción de individuo es la que surge de la generalización. Lo confuso es, luego, equiparar el individuo con la sustancia. De esta manera se mezclan las vías racional y general. Ockham, en muchas ocasiones, subraya la diferencia entre los universales y las sustancias: "También una proposición no está sino en la mente o en la palabra o en lo escrito; entonces sus partes no están sino en la mente o en la palabra o en lo escrito; pero las sustancias particulares no son de este estilo. Resulta entonces que ninguna proposición puede componerse de sustancias. Pero la proposición se compone de universales, entonces los universales no son sustancias en modo alguno"[148]. Si los universales son mentales y los individuos están bajo estos universales mentales entonces, de alguna manera, los individuos tienen que participar de este carácter mental de los universales.

En Ockham detecto ciertas oscilaciones de la condición de los singulares o individuos como sustancias reales, por una parte, como en este texto: "Pues este nombre 'hombre' no significa primariamente una naturaleza común a todos los hombres, como muchos equivocadamente se imaginan, sino que significa primariamente todos los hombres particulares, como se mostró antes con la autoridad del Damasceno. Pues aquel que instituyó primero esta palabra 'hombre', viendo algún hombre particular, instituyó esta palabra para significar aquel hombre y cualquier sustancia tal como es aquel hombre"[149]. Y, por otra, tienen una consideración mental relacionada con los universales:

> "Segundo, que las definiciones no significan las cosas universales, y así cuando signifiquen las sustancias de las cosas singulares, entonces significarán alguna cosa singular, porque se dice que 'las definiciones se componen de los universales'; por tanto, las mismas cosas universales no son significadas por las definiciones sino que son signos y partes de las definiciones significando las mismas cosas particulares, porque entre lo particular y lo universal no hay nada que medie. Tercero, se tiene que las cosas universales se predican verdaderamente de los particulares; sin embargo, no son en los particulares, porque en el individuo particular no se dan sino la materia y la forma particular"[150].

[146] Ockham, *Suma de Lógica I*, 19, 85.

[147] Este sentido de individuo es similar al que estudiamos en el capítulo 5, en el apartado 2.6 dedicado a la noción de hecho.

[148] Ockham, *Suma de Lógica I*, 15, 70.

[149] Ockham, *Suma de Lógica I*, 43, 160-161.

[150] "Secundo, quod definitiones non significant universalia, et ita cum significent substantias rerum singularium, significabunt aliqua singularia, quia dicit quod 'definitiones componuntur

Texto en el que Ockham muestra los particulares tanto en su estatuto real como mental. En este último texto cabe destacar la afirmación en la que establece que entre el universal y el particular no existe nada intermedio. Se podría interpretar que nada media entre el universal y los particulares porque el primero es mental y los segundos reales, pero esta afirmación está realizada en un marco predicativo en el cual el universal se predica de los particulares. Se ve en esta afirmación de Ockham un ejemplo de la compensación que propusimos en el capítulo 5[151], precisamente en torno a Ockham. La compensación hace intencional el universal sobre lo particular sin que quepa más mediación que la propia intencionalidad. Esta intencionalidad no es detectada por Ockham quien la ha sustituido por la suposición que apunta a la realidad.

Observo que Ockham confunde las nociones de singular, sustancia y particular o individuo. Por una parte, los universales nacen de los singulares conocidos en la intuición. Por otra parte, los universales retornan nuevamente sobre los particulares que los comprenden. Ockham no distingue suficientemente estas dos diferentes posiciones de lo singular y de lo particular, a los cuales confiere, indistintamente, un carácter de sustancia real.

En mi caso, en vez de la intuición, propongo la abstracción. Mi abstracción deja de lado el carácter existencial de la sustancia para quedarse con el contenido formal. La abstracción no es conocimiento de la sustancia, aunque dependa de ella (sin sustancia no hay abstracto), y su estatuto es mental. Para mí, la noción ockhamista de singular es confusa porque, en una sola operación, se conoce la existencia, la sustancia, los abstractos y los accidentes, y, además, todo esto marcado por el carácter de la contingencia. Aquí, respecto de la contingencia, es conveniente observar el carácter casi efímero de los abstractos. La contingencia de Ockham proviene de una consideración metafísica de lo real con respecto a la voluntad libre de Dios, pero esta contingencia se corresponde mejor con los abstractos y con los accidentes. Una consideración abstractiva de la realidad desrealiza lo existente y lo convierte en puntual[152]: existente ahora de esta determinada forma que puede ser diferente en otro momento.

Después de los abstractos, nosotros consideramos los objetos generales que se originan de la comparación de diversos abstractos. Al compensar los objetos generales

ex universalibus'; igitur ipsa universalia non sunt significata per definitiones sed sunt signa et partes definitionis significantes ipsa particularia, quia inter particulare et universale nihil est medium. Tertio, habetur quod universalia vere praedicantur de particularibus; non tamen sunt in particularibus, quia in particulari individuo non sunt nisi materia et forma particularis". Ockham, *O. Th. II*, Ordinatio, I, 2, 7, 253, 1-9.

[151] En el apartado 2.4 sobre la pugna y la compensación.

[152] El abstracto puede tener una consideración no puntual. Esto es debido a que el abstracto se apoya en una especie sensible que se guarda en la memoria. Si volvemos a esta especie sensible, alargamos la consideración del mismo abstracto.

sobre los objetos comparados, surgen los individuos o particulares. Los particulares o individuos no son reales considerados desde los objetos generales. ¿No tienen nada que ver con la realidad? Sí, pero a través de la mediación de la intencionalidad de los abstractos y de los objetos generales intermedios. El individuo o particular apunta hacia la sustancia, pero no a toda ella, sino a una parte de la sustancia. Por ello, también la noción de individuo es indefinida respecto de la sustancia.

Por último, la sustancia, nosotros la conocemos desde la vía racional. En la vía racional abandonamos el carácter mental del abstracto para pugnar por el carácter real de la sustancia. De la sustancia también cabe una noción compensada como ya vimos al hablar de la reflexión conceptual en Aristóteles[153]. Aquí solo se quiere poner de manifiesto que el individuo (o particular) y la sustancia se conocen desde diferentes operaciones cognoscitivas. Ockham logra detectar de algún modo el individuo (o particular), pero su planteamiento tiene un defecto importante en la intuición que pone la existencia donde no está. Esta consideración de la existencia baila entre los universales que están considerados, desde mi perspectiva, correctamente en la mente, y los singulares donde sitúa la existencia. Sin embargo, la existencia en los singulares es incorrecta, y descoloca la posición de la sustancia entre los singulares y los particulares. La sustancia como particular, situada en lo mental, es deprimida al no poder escapar del reino de lo inteligible. De esta manera, no se puede percibir la riqueza de lo real que se descubre a partir de la sustancia.

5.4 El conocimiento de la sustancia

Podemos cerrar este apartado de las limitaciones en Ockham con una nueva consideración sobre la sustancia. En el apartado anterior he puesto de relieve la confusión en Ockham de las nociones de sustancia, singular y particular (o individuo). Ahora voy a analizar la sustancia desde la óptica de la teoría del conocimiento de Ockham. Es indudable que Ockham admite la sustancia aristotélica, pero me parece que su teoría del conocimiento no permite un correcto enfoque de dicha sustancia[154].

En la gnoseología de Ockham disponemos fundamentalmente de la intuición y de la abstracción. En la intuición conocemos los existentes, y en la abstracción conocemos los universales y lo pensado como independiente de lo real. El asunto que me asalta ahora es ¿cómo conoce Ockham la sustancia real? La respuesta más inmediata sería a través de la intuición. Si la sustancia es lo real, como hemos visto en numerosos textos citados de Ockham, el carácter real de la intuición parece mucho más adecuado para la sustancia que la abstracción que se ocupa exclusivamente de lo mental.

[153] Ver el apartado 2.3 del capítulo 3 sobre la doctrina del cambio.
[154] La sustancia en Aristóteles tiene varios sentidos. Aquí nos referimos a la sustancia como lo que permanece bajo los accidentes en el movimiento. Cfr. Aristóteles, *Física*, V, 1, 225a1-20.

Ahora bien, ¿la intuición puede conocer la sustancia? Ockham no identifica lo existente con la sustancia. Para Ockham, siguiendo a Aristóteles, lo real puede ser la sustancia y los accidentes. De esta manera, este apartado parecería suficientemente contestado: la sustancia se conoce a través de la intuición. Aquí, sin embargo, todavía quedaría considerar cómo se distingue la sustancia de los accidentes si se conocen con la misma operación. Aristóteles, por su parte, entiende por sustancia la realidad que permanece al variar los accidentes. La intuición de Ockham, ¿es capaz de conocer este carácter de permanencia (en la variación) de la sustancia? Mi respuesta es negativa. La intuición de Ockham es de tipo presencial. Solo conoce la existencia cuando lo conoce. Al dejar de intuir no podemos decidir nada sobre lo existente conocido anteriormente. El carácter contingente de lo existente se opone, incluso, a la permanencia de la sustancia aristotélica. Para Aristóteles, lo contingente son los accidentes, a diferencia de la sustancia que permanece a través de los mismos accidentes que varían. La intuición de Ockham no puede conocer la permanencia de la sustancia por su carácter presencial y puntual. Se podría objetar que la sustancia se conoce con la aplicación continuada de la intuición: manteniendo la intuición se conoce la duración de la sustancia. Pero manteniendo la intuición, solo conocemos que lo existente es, en este momento y en este otro, mientras estamos conociendo. La intuición no versa sobre lo que permanece, sino solo y exclusivamente sobre lo real.

La abstracción parece mejor dotada para conocer la permanencia de la sustancia por su carácter atemporal. En la abstracción los conceptos duran y se mantienen, pero me parece absolutamente insalvable que la abstracción de Ockham pueda captar el carácter real de la sustancia. La sustancia en Ockham podría ser considerada como una síntesis de una intuición y de una abstracción, salvo que Ockham nunca propone esta síntesis de intuición y abstracción. Otra posibilidad es que la sustancia en Ockham se escindiese entre su realidad conocida en la intuición y su permanencia conocida en la abstracción[155]. En cualquier caso, la gnoseología de Ockham no permite conocer la sustancia aristotélica. Otra opción sería rechazar la sustancia como sujeto invariable de los accidentes.

Para mí, esta deficiencia de Ockham afecta a los filósofos anteriores a Ockham, incluyendo al mismo Aristóteles[156]. La sustancia real no puede ser conocida con una

[155] Ockham sí que habla de la intuición imperfecta (ver el apartado 2.1.1 del capítulo 5) que permite una aproximación a la sustancia por hacer una consideración conjunta de la abstracción y de la intuición. No obstante, esto tampoco sería una buena explicación de la sustancia porque la permanencia de la sustancia no sería la superación del tiempo físico sino adosar a la intuición la constancia del pensamiento (abstracción).

[156] En Santo Tomás, vimos en el apartado de las operaciones de conocer, que el conocimiento de la sustancia puede ser realizado según la separación, que es su operación metafísica (Cfr. Sto. Tomás, *De Trinitate*, 5, 3, co, 221). Esta operación no permite conocer la índole temporal

única operación intelectual (o con operaciones puramente abstractivas). De ahí, la cuestión de los universales que, en lo que hemos visto, va sobre el conocimiento de la sustancia desde los universales. En Aristóteles, inventor de la sustancia y de los accidentes, tampoco encuentro una explicación cognoscitiva de la sustancia. Aristóteles considera una única operación intelectual con la que se conocen los universales, y su sustancia y accidentes están supuestamente conocidos en la misma línea de los universales porque Aristóteles no propone otra operación cognoscitiva[157]. Desde Ockham se va viendo que la sustancia real es incompatible con los universales entendidos como ideas generales. Al pluralizarse el conocimiento es necesario detallar con más precisión qué se conoce con cada operación. Con Escoto y con Ockham, al admitir la intuición y la abstracción hay que delimitar el contenido de ambas operaciones. Ya hemos visto que no es lo mismo la intuición en Escoto y en Ockham porque Ockham añade a la intuición un contenido formal que Escoto no proponía. Al pluralizar las operaciones debemos decir qué se conoce con cada operación, pero también nos podemos hacer la pregunta al revés: dada una determinada realidad, ¿cómo llegamos a conocerla? En este sentido, me parece que la sustancia aristotélica no puede ser explicada con la intuición y con la abstracción de Ockham.

El punto importante en el asunto de la sustancia es su permanencia. Aquí es necesario recordar que, en la presencia, o en lo mental, hay un rasgo que lo caracteriza, que es la constancia. Sin más distinciones, constancia y permanencia pueden ser equiparadas como sinónimos. Pero ¿es lo mismo lo constante y lo permanente? En la sustancia, se dice que permanece porque está debajo de los accidentes que cambian. En la presencia, la constancia significa invariabilidad[158]. Cada acto cognoscitivo conoce algo distinto, pero una vez conocido, si no se ejercita un nuevo acto, se conoce lo mismo que se conoce sin que tenga lugar ninguna variación. Si la permanencia (física) y la constancia (mental) se pueden distinguir hay que tener cuidado de no confundirlas porque tienen cierta proximidad. Es fácil pensar que se conoce la permanencia de una sustancia en la constancia de un abstracto. La permanencia de una sustancia no es

de la sustancia; tampoco sus dos otras operaciones que son abstractivas. Para Escoto, el conocimiento de la sustancia es gracias a la univocidad de la noción de ente. No hay un conocimiento directo de la sustancia sino que esta se conoce a través de los accidentes, y lo único común a los accidentes y a la sustancia es la noción de ente (Cfr. Escoto, *Ordinatio 1.3*, 1, 3, 145, 95).

[157] En *Acerca del alma*, Aristóteles propone dos operaciones, una sobre lo indivisible y otra sobre la división y de la composición, pero con tal escasez de descripción que no es posible conocer el alcance de estas operaciones (Cfr. Aristóteles, *Del alma*, III, 6, 430a30 y ss). Es significativo que las dos operaciones que propone Aristóteles sean la base de la teoría del conocimiento tomista y de la de Ockham.

[158] Para distinguirlos mejor, terminológicamente hablando, podríamos adjetivar la permanencia de física y la constancia de mental, haciendo más obvia su diferencia.

ninguna invariabilidad, sino que, al revés, está ligada a lo que cambia que está asociada a los accidentes. El conocimiento de la sustancia real tiene que incluir el conocimiento del movimiento. Sin movimiento, no hay por qué hablar de sustancias, sino solo de lo existente. La consideración del movimiento implica también que se considere el tiempo físico. La permanencia de la sustancia no es la constancia de lo mental porque tiene que ver con la superación del tiempo físico. No hay que confundir este tiempo físico con el tiempo homogéneo, siempre igual, de la imaginación. El tiempo de la imaginación es compatible con la constancia de la presencia porque el tiempo imaginativo es una regularidad que la presencia puede asumir. El movimiento físico es incompatible con la constancia de la presencia. La sustancia real necesita que se considere el tiempo físico. El abstracto, desde mi perspectiva, no considera el tiempo. La abstracción deja a un lado la existencia y lo causal para quedarse exclusivamente con lo formal, obtenido de manera atemporal y sin ningún tipo de duración. La consideración de la sustancia requiere dejar la presencia para pugnar nuevamente con lo real y conocer lo que permanece bajo el cambio de los accidentes. La sustancia no se puede conocer en el estatuto mental del intelecto, si no hay una salida hacia fuera de la mente donde se encuentra la sustancia real. Esta salida hacia lo exterior real es lo que considera Polo en la operación del concepto, primera operación de la vía racional. Esta salida (al exterior) es luego compensada, en un segundo paso, dando lugar a la noción reflexiva (mental) de la sustancia.

Me parece que esta temporalidad física de la sustancia real ha quedado en los autores estudiados más bien oculta, considerando únicamente la noción reflexiva de la sustancia. Esta noción reflexiva encaja, más o menos, con la vía generalizante en donde se la coloca. Algunos advierten la diferencia entre la sustancia y los accidentes, y los universales, y la declaran explícitamente, pero no de forma tan suficientemente firme como para que influya en el resto de sus planteamientos. Por eso, la sustancia se sigue considerando en el plano de los universales o de la abstracción. Cabe proponer un modo distinto de enfocar la investigación de la sustancia que permita un mayor aprovechamiento de la causalidad aristotélica, la cual está perdida si solo se considera el aspecto reflexivo de la sustancia.

6. La generalización y la metafísica

Ya hemos hablado en este trabajo en varias ocasiones del ser y de la existencia. Esta investigación tiene como objeto la generalización, que es una operación cognoscitiva y no tiene una finalidad metafísica. No obstante, me parece que ha habido un amplio uso de la generalización en temas metafísicos. Este uso metafísico de la generalización es, desde mi punto de vista, desacertado. La generalización es una operación que se ejerce desde los abstractos y no desde el ser. Los objetos abstractos son

pensados, al igual que lo son los objetos generales. ¿Esto significa que los abstractos no tienen nada que ver con la realidad? No. Estas operaciones apuntan a la realidad a través de la intencionalidad. La intencionalidad es la salida de los objetos mentales a lo real. Pero esta intencionalidad es insuficiente para tratar el tema del ser. El ser no admite un conocimiento objetivo porque no tiene notas sensibles y en cuanto nos hacemos con la realidad, a través de la abstracción, el ser lo perdemos como supuesto. Ahora vamos a recapitular cómo se ha ido usando la generalización en cuestiones metafísicas por parte de los filósofos griegos y medievales.

El primer filósofo que usa la generalización con más amplitud es Platón. Para este filósofo, una cuestión de su interés era la compatibilidad de lo uno y lo múltiple que enlaza directamente con lo real. Platón quiere encontrar el fundamento de la multiplicidad, y este fundamento lo busca por el lado de la unidad. En Platón, esta unidad es un tema metafísico primordial que se manifiesta en dos cuestiones. La primera, proponer un unificador real de las sustancias que funciona como un arquetipo y que tiene más entidad que las sustancias reales del mundo. Son las Ideas de las realidades que recogen su esencialidad. Por ejemplo, en la realidad encontramos caballos, pero existe un Caballo Ideal, no real en esta tierra, que es la esencia de cualquier caballo que podamos observar. Esta Idea de caballo es superior a la de cualquier otro caballo de esta tierra. Por ello, esta Idea no puede tener solo una existencia mental, sino que tiene una existencia extramental, pero en un lugar distinto al de la tierra, en el *Ouranos*. De esta manera, lo que he identificado como un objeto general, la idea unificadora de caballo, ha sido dotada de una existencia real fuera de la mente. Platón llena de realidad extramental a sus ideas por el hecho de que contienen la esencia de las cosas reales mundanas. En esta tesis de Platón, también está presupuesta la superioridad de la realidad fuera de la mente respecto a lo pensado. Desde mi propuesta, la esencia que recoge Platón en las Ideas es el contenido descriptivo unificador de las ideas generales. Como objetos generales, estas descripciones no recogen la esencia de la realidad y no necesitan de ningún apoyo extramental fuera de las realidades mundanas desde las que se obtienen.

La segunda cuestión metafísica es la prioridad entre las ideas del 'ser' y del 'uno'. En esta cuestión también juega la generalización porque el problema surge al tratar de unificarlos. En Platón el fundamento es equivalente a unidad, pero también el 'ser' es equivalente a fundamento. Esto le plantea un dilema irresoluble con la razón: ¿qué es primero, metafísicamente hablando, el 'ser' o el 'uno'? Platón se plantea que el primer principio pueda ser la díada, un principio compuesto de dos principios al mismo nivel. Desde luego, desde la generalización, lo primero es la unidad, pero la generalización no compite con el ser ni con el fundamento. La cuestión del fundamento corre por la vía racional, no por la vía general. Esta cuestión es un claro exponente de la confusión de las vía racional y general que vengo denunciando en toda esta investigación. Aquí,

la confusión de estas vías se encuentra en el nivel de la tercera operación de la vía racional que se suelda a la generalización dando lugar a la hipostización del 'uno'.

Otra cuestión metafísica planteada por Platón es la del 'no ser'. La cuestión del 'no ser' nace del interés de Platón de definir a los sofistas. Estos filósofos, según Platón, se mueven en la región del no-ser, ya que aceptan la falsedad en sus planteamientos, y hablar de la falsedad es hablar sobre lo que no es. Esta cuestión, muy dramática en Platón, le lleva a consumar su famoso parricidio sobre Parménides. Platón primero admite la hipótesis de la existencia del no-ser e investiga lo que de ello pueda resultar. Sorprendentemente, Platón descubre que el no-ser es la alteridad[159]. Cualquier realidad 'es' algo pero, sobre todo, no-es todas las demás realidades. De esta manera se concede carta de realidad de forma positiva al no-ser por primera vez en la filosofía. Por mi parte, acepto que se hable del no-ser siempre que no se trate de un principio al mismo nivel que el ser. En relación al ser, el no-ser es la nada, pero la nada no es la alteridad, sino simplemente la ausencia de ser. No me parece que se pueda dar una descripción positiva de la nada como pretende Platón. Es posible plantear la alteridad dentro del ser, aunque desde luego, no en el ser de Parménides. Nosotros, al hablar de la alteridad, vimos que se apoya en la diferencia de lo real. Esta diferencia es conocida en la abstracción. La alteridad es el abstracto visto desde la generalización. Desde la generalización, el abstracto no satura la mente, no la llena, y cabe admitir otros abstractos distintos al primero. Con esto quiero mostrar la presencia de las operaciones de la abstracción y de la generalización en un tema que en Platón se ha planteado en un entorno metafísico, desde el ser parmenídeo[160].

En Aristóteles, encuentro una primera incursión de la generalización en la metafísica al plantear las entidades segundas que son los géneros y las especies. Estas entidades segundas son objetos generales que se encuentran en la mente, pero Aristóteles les concede algo de realidad al nombrarlos como sustancias (*ousía*). No obstante, no aprecio que estas afirmaciones tengan mucha influencia y, solo lo presenté a modo de un ejemplo más de conexión entre la generalización y el ente.

Un asunto de mayor envergadura en Aristóteles es la cuestión acerca de los varios sentidos del ser. Aristóteles introduce la pluralidad dentro del ser y, por tanto, no acepta el carácter infracturable del ser de Parménides. Aquí es interesante notar que Aristóteles aborda los sentidos del ser desde la sustancia y los accidentes, y no desde la generalización. Este enfoque me parece más acertado que el de Platón al plantearse

[159] Realmente Platón no dice que el no-ser sea la alteridad sino la diferencia. La alteridad es lo que le lleva a identificar el no-ser con la diferencia.

[160] Aquí podemos observar, por otro lado, que el problema del no-ser surge desde un plano lógico, la cuestión de la falsedad en el hablar. Vemos que las cuestiones lógicas y metafísicas están estrechamente unidas.

la cuestión del no-ser. La sustancia y los accidentes son conocidos en la vía racional, y están más próximos a la realidad que la alteridad y la diferencia platónica. La cuestión en Aristóteles es muy parecida a la de Platón, y Aristóteles tiene sus propios modos de justificar la pluralidad de la realidad. Es más, Aristóteles propone el no-ser en los accidentes, mientras que el ser está en el lado de la sustancia. En Aristóteles, el sentido del no-ser cambia respecto a Platón; deja de ser la alteridad, para ser la realidad variable. El no-ser es el accidente respecto de la sustancia, aquella realidad cuya modificación no afecta a esa otra realidad en la que inhiere. Sin embargo, no me parece correcto enfocar el tema del ser desde la sustancia y los accidentes. La sustancia y los accidentes es un tema físico, más que metafísico, aunque tampoco debemos olvidar que la física es más próxima a la metafísica que la lógica.

Un tema más bien físico que metafísico es el movimiento. El tratamiento del movimiento, por parte de Aristóteles, me parece bastante acertado en general, aunque aprecié una intrusión de la generalización que tiene su importancia, por cambiar el método de análisis del movimiento. Me refiero a la sustitución del movimiento por el cambio. Para mí, estas dos nociones no son sinónimas. El movimiento es una realidad física que afecta a las sustancias, mientras que el cambio es la consideración reflexiva del movimiento. Aquí, el punto delicado es no advertir la diferencia entre el movimiento y el cambio. El movimiento tiene tal realidad que es incompatible con la constancia del pensamiento. El cambio es la consideración del movimiento por la mente. Para ello, una forma de hacerlo es a través de la generalización[161]. Esta unificación se basa en la mayor o menor semejanza de la sustancia que cambia respecto a una cierta determinación. Por ejemplo, un objeto que pasa de blanco a negro. Al principio, todo el objeto es blanco y tenemos una semejanza completa, luego el blanco va pasando a negro y la semejanza se hace menor hasta que desaparece al convertirse completamente en negro. En el cambio, lo importante son los estados a través de los cuales va pasando la sustancia. En el movimiento, la clave es la variabilidad de la sustancia incapaz de ser recogida por la mente. No quiero rechazar la noción de cambio, que tiene utilidad en la ciencia y es un modo legítimo de la mente por hacerse con el movimiento. Sin embargo, la noción de cambio no debe sustituir a la noción de movimiento. La noción de cambio nos permite un control y uso del movimiento, pero a costa de perder el valor físico y real del movimiento.

En Plotino encontramos un papel clave de la generalización en su metafísica. La estructura metafísica de la realidad va desde el Uno carente de multiplicidad hasta la materia carente de unidad. En este arco se despliegan todo el resto de realidades que tienen más o menos unidad y multiplicidad. Cuanto más se asciende hacia el Uno, la

[161] Ya vimos que cabe otra unificación del movimiento que llamamos conceptual. Esta unificación es más coherente con esta cuestión física que la unificación generalizante.

realidad tiene más unidad y cuanto más se acerca a la materia, la realidad se hace más múltiple. Para mí, esta unidad y multiplicidad es un claro signo del uso de la generalización. Plotino sistematiza la realidad usando objetos generales y propone una explicación completa de toda la realidad. Este planteamiento filosófico es un sistema que organiza todas las ideas. Incluso el ser tiene un papel unificador y multiplicador dentro de la realidad. La generalización es una operación que permite construir sistemas porque da lugar a diversos niveles dependiendo desde donde generalicemos. Estos niveles pueden ser valorados jerárquicamente. En Plotino, el criterio de jerarquización es la unidad o la multiplicidad. Rechazo este uso metafísico de la generalización porque supone dotar de entidad a los objetos generales. Esta logificación es una deficiencia de los sistemas que pretenden ser explicaciones lógicas de la realidad.

En Plotino vemos un segundo uso metafísico de la negación que apareció en el conocimiento de la materia y del Uno. Ambas realidades son los extremos de lo real y se conocen por medio de negaciones. La materia se conoce al negar todas las formas en la realidad. La materia es la realidad ínfima, pura multiplicidad que rechaza las formas que van hacia ella, impidiendo que se junten con la materia, pero reflejando esas mismas formas. El Uno es el ápice del cosmos del cual depende en su totalidad, que es conocida al negar en ello toda multiplicidad, hasta tal extremo que se niega incluso la unidad en el Uno por implicar la pluralidad. El Uno está más allá de la unidad y de cualquier determinación. Observo en Plotino un uso de la negación para conocer la realidad que me parece equivocado. La negación es una operación que se articula sobre objetos pensados, no sobre la realidad. En Plotino, el uso de la negación para el conocimiento de la materia y del Uno es coherente con el uso de la generalización para hacer un sistema de la realidad, pero no puede lograr más que un entramado lógico que tenga cierta correspondencia con la realidad. Este ensayo lógico se queda lejos de tratar correctamente los temas físicos como son el movimiento y, más aún, los temas metafísicos como es el ser.

En el medievo, una cuestión metafísica de cierta relevancia es el ser empírico que detectamos en el argumento ontológico de San Anselmo. El argumento anselmiano concluye con la existencia del máximo pensable. Hay un objeto pensado que tiene la virtud de ir asociado necesariamente al ser. Este ser se caracteriza por ser refractario al propio pensamiento. Este es el ser que llamé empírico por ser puesto por el propio pensamiento y, a la vez, no permitir ahondar en dicho ser. Para mí, este ser empírico está asociado a la generalización (ha surgido en el marco de lo máximo pensable que se da en la generalización) y esto supone un desenfoque de la cuestión del ser: este ser empírico pierde valor frente a la consideración clásica del ser. Se puede decir que el ser anselmiano tiene menos densidad ontológica que el ser parmenídeo, aunque el ser de San Anselmo sea el del mismo Dios. En San Anselmo, el ser se aproxima al

pensamiento (es puesto por el propio pensamiento) y, a la vez, se hace límite del pensar. Es lo que Polo denomina el carácter fáctico del ser.

En Santo Tomás también nos encontramos ciertas cuestiones metafísicas ligadas con la generalización. Por ejemplo, vimos que el conocimiento de la unidad del ente es negativo: el intelecto conoce la indivisión del ente; o la consideración real del género y de las especies. También vimos que, en Santo Tomás, el conocimiento de la sustancia es más próximo a la separación metafísica, mientras que los accidentes son conocidos por medio de la abstracción, en concreto, por la abstracción formal. Esto eleva el rango de la sustancia aunque a costa de separarlo de los accidentes. Destaco que Santo Tomás distingue la vía racional de la vía generalizante, pero, a la vez, esta distinción es insuficiente porque ambos conocimientos son abstractivos (abstracción formal y total). Esto hace, por ejemplo, que Santo Tomás ponga en el mismo nivel, ya sea real o mental, los accidentes y la generalización.

En Santo Tomás también encontramos una cierta confusión respecto a la propia noción del ser. Por una parte, Santo Tomás afirma el carácter primero del ser que acepto completamente pero, por otra, Santo Tomás hace un uso del ser en el que aparece la generalización. Son rasgos de la generalización cuando habla del carácter universal del ser o de los accidentes del ser. Pero de más importancia es la consideración de los grados dentro del ser. Santo Tomás utiliza esta graduación del ser en una demostración de Dios, el cual es un tema metafísico. Esta graduación del ser es, para mí, una introducción de la generalización en la consideración del ser. Por tanto, me parece que Santo Tomás tiene una clara percepción del ser como lo primero conocido, pero cuando quiere hacer uso del ser, la generalización se desliza entre sus argumentos dando lugar a un cierto desenfoque de esta noción.

Otra cuestión en Santo Tomás es la esencia y la distinción real ser-esencia. La esencia es una noción que procede de Platón, y Aristóteles le da su propio sesgo. En Platón las Ideas recogen la esencia de las cosas reales y tienen su propia entidad. Aristóteles rechaza la entidad de las Ideas afirmando que el lugar de las Ideas es el intelecto, y rectifica a Platón quitando la existencia extramental de las Ideas, pero manteniendo la esencialidad de las Ideas. La esencia en Aristóteles, en continuidad con Platón, recoge lo que propiamente son las cosas. En este sentido, la esencia es la definición. Por otro lado, los filósofos árabes proponen la distinción ser-esencia (distinción que hemos visto expresada, incluso, hasta en Boecio). Esta distinción puede ser entendida como una distinción mental o lógica sin base en la realidad. Entendida de este modo, la cuestión de la distinción ser-esencia no presenta ninguna incoherencia desde mi punto de vista. Por otro lado, cabe sostener la distinción real ser-esencia que, me parece, presenta ciertas dificultades. Este tema no es fácil porque Santo Tomás usa el término esencia con diversas acepciones tanto lógicas como reales. Para mí, no es aceptable el sentido mental de la esencia. La esencia recoge lo primordial de las Ideas

platónicas que realmente lo definen, y esto es aceptado por Aristóteles y luego recogido por la tradición. Esta esencia, lo mostramos en el capítulo 3, es conocida desde la generalización: son los géneros y las especies con los que se construyen las definiciones. Para mí, la esencia tal como es entendida por Santo Tomás es, en no pocos casos, una noción pensada o mental, puesto que se trata de objetos generales. Dado este carácter lógico de la esencia, no me parece aceptable sostener una distinción real ser-esencia. No cabe sostener una distinción real, fuera de la mente, entre dos conceptos pensados. Tampoco se puede admitir que exista una diferencia real entre algo real extramental (el ser) y un concepto pensado (la esencia). En cuanto se afirma como real esa distinción se compromete la capacidad de realizar distinciones reales. Si, como afirmo, esta distinción no es real, entonces es mental, la hacemos en nuestro intelecto, y damos por real algo que realmente no lo es. He propuesto una rectificación de la esencia que sí podría permitir una distinción real. Esta propuesta se basa en las nociones de acto y potencia, a través de una ampliación de la esencia tomista.

Escoto desarrolla el tema de las categorías supremas en las que sintetiza los universales, los géneros y las especies, con las categorías de Aristóteles. Esta síntesis es un ensayo para encontrar una explicación sistemática de la realidad, similar a la que he presentado en Plotino. Este sistema está jerárquicamente ordenado de arriba hacia abajo. Arriba está el ser y abajo se encuentran los individuos. En la parte superior, justo por debajo del ser, están las categorías de Aristóteles que Escoto denomina categorías supremas. Debajo de estas categorías se encuentran los géneros, géneros intermedios y las especies, debajo de las cuales están los individuos. Esta sistematización de Escoto plantea incoherencias en el orden, ya que, por un lado, por la parte superior, están la sustancia y los accidentes, mientras que en el nivel inferior se encuentran los individuos ¿al margen de sus accidentes y de toda riqueza real? Vemos en este planteamiento de Escoto un intento de fusión de los universales con la sustancia y los accidentes y con el ser. Esta fusión tiene su base en que, aunque se distingan de algún modo, al final, la sustancia y los universales se conocen a través de la misma operación, la abstracción. Escoto junta la vía racional y la vía general en un único sistema. El resultado es una logificación de la sustancia, de los accidentes y del ser. Obsérvese que si planteamos que el sistema de Escoto es real entonces estamos añadiendo entidad a los géneros y especies que son objetos generales, pero si decimos que se trata de un sistema lógico dentro de la mente, estamos desrealizando el ser, la sustancia y los accidentes. En cualquier caso, aparece una incoherencia ligada a pensar la sustancia y los universales con la misma línea operativa. Además, en este sistema de Escoto detecto un intento de fundamentación de la vía general. Por encima de las especies y de los géneros, nos encontramos con la sustancia y los accidentes, pero sobre todo con el ser. Este ser fundamenta todo lo que está por debajo. Ante esto último, digo que los objetos generales no necesitan fundamento, primero, porque no son reales y,

segundo, porque se justifican por su propia constitución en las operaciones cognoscitivas. No hay ninguna necesidad de justificar el género animal cuando sabemos que se forma a partir de las especies inferiores. El fundamento no se debe incluir en la vía general. El fundamento se encuentra en la vía racional, en concreto es la tercera operación, y tiene el sentido de que las sustancias pensadas necesitan un refuerzo de su carácter real. El fundamento también lo hemos llamado en otras ocasiones, y siguiendo a Polo, la base.

Otra cuestión metafísica en Escoto es la del ente común. La noción de ente clarifica los conceptos inferiores ya que estos son conceptos compuestos de diversos conceptos. Los conceptos compuestos solo los conocemos con absoluta claridad si conocemos todos los conceptos interiores que los componen. Estos conceptos interiores son se van simplificando hasta llegar a convertirse en los conceptos más simple. Para Escoto, el concepto de ente es el que da inteligibilidad al resto de los universales. Aquí veo un uso lógico de la noción de ente: este concepto ilumina objetos inferiores. De alguna manera, el concepto de ente, en Escoto, hace las veces del intelecto agente, aumentando la inteligibilidad de los objetos conocidos. Este papel del ente común me parece equivocado, en cuanto que los universales (objetos generales) adquieren su propia luz desde los abstractos. Una generalización superior no hace más inteligible su objeto general inferior correspondiente, aunque sí aporta un nuevo conocimiento que enriquece el conocimiento global sobre un asunto. Desde el punto de vista metafísico, en Escoto, tiene más peso la consideración del ser dentro de la generalización que hace considerar al ente como lo más simple. Esta simplicidad es consecuencia de la falta de determinaciones que tiene lugar en la generalización. En el ente común se refuerza lo analizado anteriormente en las categorías supremas, donde las categorías deberían funcionar en el ámbito real mientras que el ente común tiene su eficiencia en el ámbito mental.

En Ockham destacamos un primer tema[162] que es la existencia. Lo característico de la existencia, en Ockham, es que es conocida por la intuición de forma directa y primera. La intuición conoce lo existente, es decir, la existencia más un contenido formal ligado a lo sensible. En esta composición de la existencia y del contenido formal, he visto un paralelismo con el ser empírico de San Anselmo quien une el ser al objeto máximo pensable. En el caso de San Anselmo, el ser está puesto por el pensamiento. En Ockham, el ser está soldado al objeto conocido y luego filtrado por la abstracción, donde el ser queda expulsado fuera. En el intelecto solo nos queda la necesidad de la correspondiente proposición de pasado: es la noción de hecho. La existencia en Ockham queda reducida, a nivel inteligible, a la noción de hecho. No

[162] Este tema también podía haber sido presentado en Escoto quien tiene un planteamiento de la existencia próximo al de Ockham.

admito esta postura ya que postulo la abstracción como operación primera, en vez de la intuición. La abstracción no adquiere un valor existencial, sino solo información sobre lo real. A lo anterior, añadimos que no he encontrado un tratamiento distinto del ser o de la existencia fuera de la intuición. Es complicado decir qué pueda ser la metafísica para Ockham. En algún escrito anuncia la elaboración de un texto metafísico pero no nos ha llegado nada. La existencia en Ockham me parece insuficiente cara a la metafísica. El ser empírico en Ockham tiene menos densidad ontológica que el ser de Santo Tomás.

En paralelo con la existencia está la consideración del mundo. Para Ockham, desde la intuición, el mundo está compuesto de singulares. Lo existente es singular. Estos entes singulares son unitarios, unidad que es la causa de su singularidad. El singular existente de Ockham conlleva dos problemas. El primero es que este singular es superficial. No se puede profundizar sobre lo existente. Podemos realizar otro conocimiento intuitivo, pero no podemos avanzar por lo real porque nos lo cierra, por un lado, la existencia que no aporta contenido formal, y por otro lado, la abstracción que se desentiende de lo real. En la realidad solo podemos picotear sobre la superficie de lo real singular. El segundo problema, que está conectado con el primero, es que el mundo está formado por singularidades aisladas. La intuición, y menos la abstracción, no permite conectar los singulares existentes. Los singulares, para Ockham, son las sustancias aristotélicas que es lo separable, lo que tiene existencia separada respecto del resto. En Ockham se acentúa este aislamiento de los singulares por su teoría del conocimiento. Este mundo singular no me parece compatible con la causalidad aristotélica. En su momento ya vimos que deja afuera, al menos, la causa final, y la causa eficiente cabe con reparos.

Un tercer aspecto que se puede considerar es la lógica. La lógica en Ockham tiene un valor trascendental al plantear un mundo mental, lógico, paralelo al mundo real. En esto, Ockham coincide con Aristóteles y otros muchos autores, de proponer una Lógica universal que es válida para todas las ciencias tales como la metafísica, la física y otras. La lógica es el instrumento de las ciencias. Esto plantea un problema metodológico, especialmente en Ockham, para quien lo lógico no versa sobre la realidad, de cómo una ciencia teórica, como es la lógica, puede ser instrumento de ciencias reales como la metafísica y la física. Desde la generalización, la lógica no es una ciencia al lado de las otras ciencias sino que (la lógica) depende de la generalización que, a su vez, es una operación intelectual dentro de la teoría del conocimiento. Nosotros no podemos plantear una lógica universal para todo conocimiento. Tal vez exista una lógica de la metafísica, pero esta no se conoce desde la generalización. La lógica metafísica debe ser descubierta desde la propia metafísica y, probablemente, sea mejor no denominarla lógica. La lógica que se hace desde la generalización es la Lógica formal tal como se entiende en la actualidad. Me parece que la utilización de la lógica en

la metafísica ha sido una fuente de errores. En Escoto hay muchas argumentaciones de tipo silogístico dentro de asuntos metafísicos. En Ockham se encuentran deducciones realizadas usando alternativas binarias. La Metafísica, si se quiere que trate sobre el ser real, debe ser purgada de las contaminaciones lógicas.

Vemos que el uso de la generalización, y también de la abstracción tal como se ha expuesto, ha tenido un papel relevante en la metafísica de la filosofía griega y medieval. Esto es debido al desconocimiento de la generalización y a un insuficiente desarrollo de la teoría del conocimiento en lo que se refiere al nivel intelectual. Esta deficiencia ha hecho que se usaran todas las herramientas al alcance de la mano para pensar la metafísica. Entre ellas, se usó la generalización porque tiene algunos aspectos como la conexión de lo uno-múltiple que no es sensible y parece tener gran importancia. Desde Parménides, la unidad es un tema clave dentro de los asuntos metafísicos que va pasando luego de unos filósofos a otros. La generalización tiene un mayor peso en la metafísica de aquellos autores que dependen más de Platón. En Aristóteles, la generalización está más acotada por la consideración de la sustancia y de los accidentes, pero ya hemos visto que todos los filósofos considerados en este trabajo tienen, en mayor o menor medida, una cierta dependencia de Platón.

Capítulo 9. Sugerencias a la filosofía moderna desde la negación

En la filosofía moderna, el uso de la negación ha sido más abundante y sistemático que en la filosofía clásica. Desde Fichte, su uso ha sido, además, plenamente consciente. No obstante, denunciamos que la negación se ha usado en un marco gnoseológico en el cual se ha perdido la noción de operación, tal como se ha presentado en este trabajo. En Hegel, por ejemplo, la negación está dentro de la dialéctica, la cual tiene un alcance, tanto gnoseológico como metafísico, que está fuera del planteamiento poliano. Polo rechaza que la negación pueda ser usada en metafísica y, menos aún, en antropología.

1. Las limitaciones en Descartes

1.1 La distinción real

Un asunto, que ya se ha ido analizando en esta obra, es la distinción real. Descartes hace una clasificación de las distinciones: "En cuanto al número que constatamos en las cosas mismas, procede de la distinción que existe entre ellas. Tres son las clases de la distinción: *la real, la modal y la de razón o la que se hace según el pensamiento*"[1]. En esta clasificación, Descartes propone una distinción real, por una parte, una distinción de razón, por otro lado y, entre ellas, una distinción que llama modal. Para mí, si la distinción real es sobre la realidad y la distinción de razón es sobre el pensamiento, ¿sobre qué versa la distinción modal? ¿Sobre lo real o sobre lo mental? En cualquier caso, Descartes define la distinción real:

[1] Descartes, *Los Principios de la Filosofía*, 1, 60, 57.

"La distinción real se da propiamente entre dos o más substancias, pudiendo concluir que dos substancias son realmente distintas la una de la otra, sólo a partir de que podemos concebir a una de ellas clara y distintamente sin la otra; así, siguiendo lo que nosotros conocemos de Dios, estamos seguros de que puede hacer todo aquello de lo que nosotros tenemos *una idea clara* y distinta. Esto es por lo que a partir de que nosotros tenemos ahora la idea, por ejemplo, de una substancia extensa o corporal, aun cuando en el momento presente no conozcamos todavía si tal cosa existe en el presente en el mundo, sin embargo, *puesto que tenemos la idea de ella*, podemos concluir que puede ser y que en el caso de que exista, cada parte de la misma que podamos determinar con nuestro pensamiento, debe ser realmente distinta de las otras partes de esa substancia"[2].

Descartes dice que dos sustancias se distinguen realmente si se puede pensar una, claramente, sin necesidad de la otra. Es curioso que la explicación que añade es bastante confusa: funda en Dios la posibilidad de que tengamos ideas claras y distintas (Dios puede crear realidades que convienen perfectamente a nuestras ideas claras y distintas), para acabar distinguiendo la sustancia extensa pensada, postulando a la vez la existencia de la sustancia real. En Descartes el punto central de la distinción real de dos sustancias está en la capacidad de concebir claramente cada una de ellas, de forma independiente respecto de la otra. En el fondo, la sustancia es real, o se distingue realmente de cualquier otra sustancia, si puede ser pensada claramente de forma independiente. Esto, como ya hemos visto anteriormente, es lo que se da en la sustancia pensante y en la sustancia extensa:

"Por lo demás, yo he hecho ver con claridad, en la segunda Meditación, que el espíritu podía ser concebido como una sustancia existente, aun antes de que sepamos que hay en el mundo algún viento, algún fuego, algún vapor, algún aire, o algún cuerpo cualquiera, por sutil y delicado que pudiera ser; pero, en cuanto a saber si en efecto era por ello diferente del cuerpo, yo he dicho allí que no era el lugar para tratarlo. Al haberlo reservado para esta sexta Meditación, ha sido también allí donde yo lo he tratado ampliamente, y donde he decidido esa cuestión mediante una demostración muy fuerte y verdadera"[3].

En Descartes la distinción real se da fundamentalmente en sus dos prototipos de sustancias creadas.

Comprobamos que la distinción real en Descartes se apoya en las dos sustancias, con todo lo que ello conlleva. Mostramos en el capítulo 6, que las sustancias se

[2] Descartes, *Los Principios de la Filosofía*, 1, 60, 57-58.
[3] Descartes, *Meditaciones metafísicas*, Anexo, Respuestas del autor a las quintas objeciones, 411.

caracterizan por las mononotas que las definen[4]. ¿En qué se distingue la sustancia pensante de la sustancia corporal? En que la sustancia pensante tiene como atributo esencial lo pensado, mientras que el atributo esencial de lo corpóreo es la extensión. Mayor diferencia no podemos encontrar. Aquí quiero resaltar que, aunque verdaderamente se trate de una distinción, esta, sin embargo, no es real. La consideración de los atributos esenciales, de acuerdo a lo visto en el capítulo 6, se hace dentro del marco de la generalización[5]. Tanto la extensión como el pensamiento son notas que describen la naturaleza de sus correspondientes sustancias, y son notas que se han obtenido dentro de un análisis. Si esto es correcto, es imposible realizar una distinción real de la sustancia pensante y de la sustancia corporal porque la consideración de ambas sustancias se hace dentro del pensamiento. Los objetos generales se obtienen desde los abstractos o desde otros objetos generales, pero no directamente desde las sustancias. Esto hace que se deba afirmar el carácter intencional o pensado de los objetos generales. ¿Se pueden hacer distinciones desde la generalización? Sí, pero no distinciones reales, sino solamente distinciones pensadas. Me parece insuficiente el criterio de Descartes para discriminar la distinción real. Realmente, la extensión no tiene por qué distinguirse del pensar. La extensión, la podemos conocer con los sentidos y con la imaginación, y el mismo Descartes considera el conocimiento sensible y la imaginación dentro del pensamiento (esto es debido a la consideración tan amplia, general, del pensamiento en Descartes). Por tanto, ni siquiera es tan claro que Descartes haya realizado una distinción real. Para mí, el punto más delicado es la presentación científica y cierta de este criterio para la distinción real. Descartes ha fundado, de una forma metódica, la distinción real en un criterio reflexivo o mental. Pienso que la aceptación de este criterio complica nuestra capacidad de distinguir lo real de lo mental ya que es un planteamiento que tiende a moverse exclusivamente en el mundo de las ideas.

1.2 La desaparición de la intencionalidad

La intencionalidad es un tema bastante ausente en Descartes ya que no he encontrado casi ningún texto sobre ella, ni siquiera donde la critique. Un texto en el que se hace referencia (negativa):

> "Por ejemplo, cuando veo un bastón, no hay que imaginarse que salen de él pequeñas imágenes que vuelan por los aires, llamadas vulgarmente especies intencionales, que llegan hasta mi ojo, sino únicamente que los rayos de la luz

[4] Ver el apartado 2.4 sobre la sustancia. Polo señala el carácter ideal de las mononotas: "Si la idea clara y distinta no contiene más que una nota, es algo así como un átomo ideal, (...)". Polo, *CTC III*, 3, 1, 123.

[5] Ver el apartado 2.4 sobre la sustancia en Descartes.

reflejados en ese bastón excitan algunos movimientos en el nervio óptico, y por su medio en el cerebro mismo, así como lo expliqué ampliamente en la *Dióptrica*. Y en ese movimiento del cerebro, que tenemos en común con los animales, consiste el primer grado del sentimiento. De ese primero sigue el segundo, que se extiende únicamente a la percepción del color y de la luz que se refleja de ese bastón, y que proviene de que el espíritu está tan estrecha e íntimamente unido al cerebro, que él mismo se resiente y es como tocado por los movimientos que se hacen en éste; y es todo lo que se debe atribuir a los sentidos si queremos distinguirlos exactamente del entendimiento"[6].

Descartes rechaza las especies intencionales, que define como imágenes voladoras, y las sustituye por los rayos de luz, como si los rayos fueran indiferentes a la fuente de la cual proceden. La crítica, poco seria, no ve que las especies del conocimiento están en los sentidos, no volando por sus propios medios, sino por medio de la luz, la cual es un buen medio para la transmisión de las cualidades de los objetos vistos por los sentidos, como Descartes, por otro lado, afirma.

Descartes es contrario a la filosofía clásica, pero como su metodología comienza desde cero, no tiene la necesidad de criticar la filosofía anterior. A diferencia de Bacon que justifica su cambio de rumbo con respecto a la filosofía anterior, Descartes no siente la obligación de justificarse, y es difícil encontrar textos en los que se enfrente contra la filosofía clásica. Es una realidad, contada por el propio Descartes, que la motivación para desarrollar el nuevo método, procede de su juventud y de su insatisfacción con las explicaciones que entonces recibía. Por tanto, Descartes no desarrolla su método por un análisis de las filosofías anteriores, ni tampoco propone rectificaciones de aquellas. No es de extrañar que no se encuentren en Descartes muchas cuestiones debatidas anteriormente porque, probablemente a él, simplemente no le hayan interesado.

La intencionalidad, en mi caso, es de gran interés porque está en la base de la abstracción y de la generalización, y su ausencia no me pasa desapercibida. La intencionalidad nace al explicar el conocimiento como una actividad espiritual, mental o inmaterial, frente a lo material que se aborda desde el conocimiento sensible. Centrándonos exclusivamente en el conocimiento de las cosas corpóreas, en Descartes, la intencionalidad es sustituida por el conocimiento directo ligado al conocimiento sensible. Me parece un enfoque próximo al de Escoto y Ockham, que proponen el conocimiento por medio de la intuición de lo existente. Descartes no habla de lo existente pero, para él, la realidad es la sustancia o la cosa que, cuando es material, se conoce a través de los sentidos. Para mí, la intencionalidad es el conocer, como apuntar a la especie sensible, que se ha captado por medio de los sentidos.

[6] Descartes, *Meditaciones metafísicas*, Respuestas a las 6ª objeciones, 370.

El método cartesiano, para llegar a una verdad inamovible recurre a la duda universal. Esta duda separa todo conocimiento sensible y toda imagen, del conocimiento intelectual. A nivel de la imagen puede ocurrir que un duende maligno nos engañe, pero a nivel intelectual aunque nos engañe, no puede evitar que conozcamos con absoluta certeza que, en cualquier caso, somos. La duda universal elimina la intencionalidad, en cuanto que no hay imágenes a las que puedan apuntar las intenciones del conocimiento. El *cogito, sum*, por otra parte, no necesita de ninguna intencionalidad porque el *sum* está unido inmediatamente al *cogito*, sin espacio para la mediación, dando lugar a las ideas puramente espirituales o mentales. Las ideas en Descartes quedan purificadas de lo material en la criba de la duda universal y no tienen necesidad de salir de sí mismas, salvo para la conexión con otras ideas.

Ciertamente la duda universal borra la intencionalidad, pero Descartes, después de demostrar la existencia de Dios, reestablece la conexión del conocimiento intelectual con el conocimiento sensible. Con este nuevo paso es posible restaurar la intencionalidad y, ciertamente se podría admitir a quien la propusiera, pero Descartes no acepta la intencionalidad o, al menos, nunca hace mención de ella. Sin intencionalidad, la conexión entre el conocimiento sensible y el conocimiento intelectual se hace precaria porque implica la total heterogeneidad de lo corporal y de lo espiritual. Para Descartes no hay conexión entre lo mental y lo extenso porque la independencia entre ellos es la base de su criterio de la sustancia. Descartes afirma que el pensar no tiene nada que ver con la extensión, y viceversa. Las facultades sensibles, sin embargo, están en el medio, y Descartes a veces las sitúa en el ámbito espiritual, en el pensar, y otras en el material[7]. El *cogito, sum* pone a las ideas al margen de las facultades sensibles. Sin puntos de conexión entre lo corporal y lo espiritual, Descartes ha creado dos mundos, el de lo pensante y el de lo extenso, que funcionan en paralelo. Este punto lo he analizado en el apartado 2.5 del capítulo 6 sobre el entendimiento y la voluntad. El propio Descartes, como vimos en ese apartado, plantea el ocasionalismo como solución: puede ocurrir que, con ocasión de las sensaciones, en mi mente ocurra una idea que se corresponda con dichas sensaciones. La explicación no parece convincente, pero denota la radicalidad con la que Descartes afirma la separación del pensar y de

[7] Por ejemplo, "Por cuerpo entiendo todo lo que puede ser delimitado por alguna figura; lo que puede estar comprendido dentro de algún lugar y llenar un espacio de manera que todos los demás cuerpos estén excluidos de él; lo que puede ser sentido, ya sea por el tacto, ya por la vista o por el oído, o por el gusto, o por el olfato; (...)" (Descartes, *Meditaciones metafísicas*, 2, 172), donde lo corpóreo está conectado a los sentidos y, por tanto deben ser materiales, y "Pero entonces ¿qué soy ? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es decir, una cosa que duda, que concibe, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que también imagina, y que siente" (Descartes, *Meditaciones metafísicas*, 2, 173), donde los sentidos son una parte del pensar.

lo extenso, y los problemas que surgen en torno al conocimiento. Después de tanta vuelta se entiende un poco mejor que la intencionalidad es una explicación de un problema real, para todo aquel que acepte la distinción entre lo material y lo espiritual. Cuando se acepta el ámbito material y el espiritual como distintos, la eliminación de la intencionalidad, como hace Descartes, pone al descubierto que el problema sigue latente requiriendo algún tipo de solución. De hecho es llamativo en el texto presentado al principio, que Descartes sustituya las especies intencionales por una especie de contacto físico, como a través del tacto, entre la información sensible y el espíritu que capta dicha información. Descartes tiene que hacer uso de una explicación casi mecánica e, incluso plantea el uso de la semejanza que implica el conocimiento por medio de la representación:

> "Y puesto que las ideas que yo recibía por los sentidos eran mucho más vivas, más expresas y hasta, a su manera, más distintas que ninguna de las que podía imaginar por mí mismo al meditar, o bien, de las que podía encontrar impresas en mi memoria, parecía que no podían provenir de mi espíritu; de manera que resultaba necesario que fueran causadas en mí por otras cosas. Y al no tener de tales cosas ningún conocimiento, sino el que me daban esas mismas ideas, no podía venirme otra cosa al espíritu, sino que esas cosas eran semejantes a las ideas que causaban"[8].

No pienso que la representación sea un mejor modo de entender el pensamiento que la intencionalidad. De ser así, los cuadros y las hojas de un libro, o de un cuaderno, también entenderían porque son el soporte de una representación.

1.3 Sustitución de la física causal por la física matemática

En Descartes resulta manifiesta su preferencia por las matemáticas ya que es la ciencia que le inspiró para desarrollar su método. La evidencia alcanzada en las matemáticas le movió a intentar trasladar su modo de enfocar los problemas al resto de las ciencias. El hallazgo del *sum* y el método es el desarrollo de la filosofía de acuerdo al patrón de las matemáticas. Este modelo matemático también es exportado, por parte de Descartes, a la física:

> "Nada expongo en este lugar relacionado con las figuras ni cómo a partir de sus infinitas diversidades acontecen en los movimientos innumerables diversidades; todas estas cuestiones podrán ser bastante comprendidas por ellas mismas cuando sea el momento de hablar de ellas. Además, supongo que mis lectores conocen los elementos de la geometría o, por lo menos, poseen el espíritu necesario para comprender las demostraciones de la matemática. Confieso francamente en este lugar que no conozco otra materia de las cosas corpóreas que la

[8] R. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, 6, 209.

que es divisible, configurable y móvil en toda suerte de formas, es decir, la que los Geómetras llaman cantidad y que toman por objeto de sus demostraciones; y no considero en esta materia otra cosa que sus movimientos, sus figuras y sus divisiones; finalmente y en lo tocante a esto, nada deseo aceptar como verdadero sino lo que sea deducido de estas nociones con tanta evidencia que pueda tener el rango de una demostración matemática. Y puesto que se puede dar razón de esta forma, de todos los fenómenos de la naturaleza, tal como se podrá juzgar a partir de lo que sigue, no creo que se deban asumir otros principios en la Física, ni que exista razón para desear otros que *los que aquí son explicados*"[9].

El único método que Descartes admite para la física es el matemático (geométrico). Este método hace inútil el planteamiento aristotélico de las causas para la Física. Efectivamente, las causas aristotélicas no habían tenido mucho éxito para el cálculo de los fenómenos físicos ni para el desarrollo de la técnica, y puede ser que ello sea la causa de la poca estima de Descartes por las causas físicas. Por otro lado, Descartes ha rechazado los accidentes[10] y la sustancia aristotélica, y la ha sustituido por otra noción de sustancia que se caracteriza por atributos esenciales que son simples. Las causas aristotélicas no son simples, sino que tienden a implicarse unas con otras: la causa material depende de la causa formal y viceversa, y la causa eficiente depende de la material y de la formal. Las causas aristotélicas no se adaptan al método cartesiano que ve en la simplicidad un ideal. Hago notar que la terminología causal tampoco tiene mucha presencia en los escritos de Descartes. Hay otro enfoque que va a tener más influencia: "A partir de que Dios no está en modo alguno sujeto a cambio y *a partir de que Dios siempre actúa de la misma forma*, podemos llegar al conocimiento de ciertas reglas, a las *que denomino* leyes de la naturaleza, y que son las causas segundas de los diversos movimientos que nosotros observamos en todos los cuerpos; *esto las hace aquí muy dignas de consideración*"[11]. Las leyes son reflejo del comportamiento invariable de la naturaleza. Esta invariabilidad es consecuencia, según Descartes, de la inmutabilidad de Dios. Para mí, las leyes son invariables porque son conocidas por medio de la generalización. Esta constancia de las leyes que explican fenómenos de la naturaleza, va a hacer innecesarias las explicaciones causales.

Vemos por tanto para Descartes, que en la física solo tienen validez los planteamientos matemáticos. En esta investigación, he hecho unas cuantas reflexiones sobre

[9] Descartes, *Los Principios de la Filosofía*, 2, 64, 119-120.

[10] "(...) todo lo contrario, los accidentes son por lo común concebidos por los filósofos como sustancias, a saber, cuando los conciben como reales; porque no se les puede atribuir a los accidentes ninguna realidad (es decir, ninguna entidad más que modal), que no sea tomada en préstamo de la idea de la sustancia". Descartes, *Meditaciones metafísicas*, Anexo, Respuestas del autor a las quintas objeciones, 396.

[11] Descartes, *Los Principios de la Filosofía*, 2, 37, 97-98.

el número. He mostrado que el número, en su estatuto mental, depende de la generalización. El análisis exclusivo de la matemática en el estudio de la naturaleza, implica un enfoque de la naturaleza física desde la generalización. Desde mi postura, la generalización no es una herramienta adecuada para el conocimiento de lo físico como físico. Con esto no se quiere rechazar el enfoque matemático de la naturaleza, el cual ha tenido una gran fecundidad especialmente para el desarrollo de la técnica. Sin embargo, me parece, que la confusión de la vía general y de la racional, que vengo denunciando, empuja al estudio de la naturaleza según un solo tipo de planteamiento, ya sea el causal, ya el matemático. El éxito de la física matemática, en los últimos siglos, ha desplazado al planteamiento causal, que apenas se ha desarrollado durante esos siglos. La separación de la vía racional y de la vía general hace compatible desarrollar un enfoque matemático de la física a través, fundamentalmente, de la generalización, y un enfoque causal a través de la vía racional. De hecho, el número, base de la matemática, como algo que he indicado en este trabajo, depende de la generalización y también de las operaciones racionales. Un mejor conocimiento de la vía racional puede permitir una mejor comprensión de las ciencias numéricas, así como desarrollar un campo, el de la física de las causas, que permita un enfoque complementario de la naturaleza al de los métodos numéricos.

1.4 La dificultad de la caracterización de lo pensante

En este apartado se va a analizar un aspecto importante en Descartes como es la caracterización del pensar. Ya en el capítulo 4 estudié la definición de hombre en Santo Tomás y las dificultades que aparecen desde la generalización. Estos problemas vuelven a hacer acto de presencia en Descartes al definir el pensamiento.

En Descartes ya vimos en el capítulo 6 que juega un papel de gran importancia en su filosofía, su planteamiento de la sustancia pensante y de la sustancia corpórea. Ambas sustancias se definen, cada una, a través de sus atributos esenciales, en su caso el pensar para la sustancia pensante, y la extensión para la sustancia corpórea. Ya he advertido, que ambas sustancias son definidas por mononotas, o por determinaciones obtenidas por medio de la generalización. Desde la teoría de la generalización, los objetos generales se obtienen de los abstractos, y los abstractos necesitan de una base sensible, la especie sensible adquirida por los sentidos. Según esto, la caracterización de la sustancia pensante que propone Descartes es incorrecta por falta de base sensible. ¿Cómo caracteriza Descartes la sustancia pensante? Por mi pensar, querer, sentir, dudar. ¿Tenemos una especie sensible de dichos actos? Es más bien dudoso. Descartes, al hallar el *cogito, sum*, advierte que se trata de una idea pura, sin mezcla, ni dependencia de los sentidos. ¿Qué especie sensible tiene el *cogito, sum*? En principio, ninguna. Si, por otro lado, las ideas no tienen nada que ver con lo corporal, entonces no pueden tener ninguna especie sensible. Descartes propone otro criterio de

diferenciación: el de divisibilidad. "Para comenzar entonces este examen, advierto aquí, en primer lugar, que hay una gran diferencia entre el espíritu y el cuerpo, en cuanto que el cuerpo, por su naturaleza, es siempre divisible, mientras que el espíritu es por entero indivisible. Porque, en efecto, cuando yo considero mi espíritu, es decir, a mí mismo en cuanto que soy sólo una cosa que piensa, no puedo distinguir allí partes algunas, sino que me concibo como una cosa sola y entera"[12]. Pero aunque el criterio de divisibilidad de lo físico sí que tiene especie sensible, sin embargo, el criterio de indivisibilidad de lo espiritual no lo tiene. No es evidente que lo espiritual sea indivisible ya que, al menos, algunos filósofos medievales admiten la composición en lo espiritual (por ejemplo, ser y esencia en Santo Tomás).

En la caracterización del pensar, Descartes introduce una variedad de actos muy diversos. Por una parte, está sentir o imaginar que tienen una base material. Por otro lado, está el propio pensar o querer que no tienen nada que ver con lo sensible. Parece que Descartes está generalizando acerca del pensamiento con una base heterogénea: los sentidos tienen una base sensible, que el pensamiento, para Descartes, no tiene. Esta dificultad está presente al caracterizar el atributo esencial del pensamiento como el pensar. De lo material, Descartes puede decir que su atributo es la extensión que percibimos por los sentidos, pero decir que lo propio de la sustancia pensante es el pensar no supone una gran descripción de esta sustancia. Decir que el pensar es lo que define la sustancia pensante es un defecto que oculta más tarde con su concretización en las operaciones sensibles, intelectuales y volitivas, pero ¿qué es lo que se define como común entre imaginar y querer? Por ejemplo, en Descartes, por una parte, imaginar es una operación intelectual más, al definirse como cosa pensante, mientras que, por otro lado, la imaginación es una operación distinta a la intelección porque esta última es capaz de conocer los cuerpos reales, algo vedado a la imaginación. Este problema, por otro lado, no nos lo encontramos en la caracterización de la cosa real como extensión. La extensión como especie sensible, es capaz de ser usada para la definición o descripción de algo real, fuera de la mente.

Esta dificultad de la caracterización de lo pensante, por otro lado, ya es detectada por Malebranche quien reconoce la ignorancia acerca del propio espíritu:

> "Podemos decir que tenemos una idea clara del cuerpo, porque es suficiente consultar la idea que lo representa para reconocer las modificaciones de que es capaz. (...).
>
> Pero, ciertamente, no tenemos de nuestro espíritu una idea clara como para que consultándola podamos descubrir las modificaciones de las que es capaz. Si jamás hubiéramos sentido placer ni dolor, no podríamos saber si el alma sería o no capaz de sentirlos. (...).

[12] Descartes, *Meditaciones metafísicas*, 6, 217.

Podemos decir que tenemos una idea clara de un ser y que conocemos su naturaleza cuando podemos compararlo con otros, de los cuales tenemos también una idea clara, o por lo menos cuando podemos comparar entre sí las modificaciones de las que ese ser es capaz. (...). Pero no podemos comparar nuestro espíritu con otros espíritus para reconocer claramente cualquier relación entre ellos; no podemos comparar entre sí ni tan siquiera las maneras de nuestro espíritu, nuestras propias percepciones.

Además, no se sabe en qué consisten las disposiciones del alma que la hacen más rápida para actuar y representarse los objetos. Ni siquiera se puede concebir en qué podrían consistir tales modificaciones"[13].

Texto muy significativo[14] en el que Malebranche acepta el desconocimiento del propio espíritu, teniendo en cuenta que Malebranche es un seguidor casi directo de Descartes. Este texto confirma la inadecuación de la generalización para abordar las cuestiones intelectuales, cosa que Descartes ignora, mientras que Malebranche no solo lo detecta, sino que, incluso, lo expone con bastante claridad.

La caracterización de la cosa pensante es una importante limitación en la filosofía cartesiana. Parece que habría más coherencia en el planteamiento cartesiano si definiéramos la sustancia corpórea por la extensión, y la sustancia pensante, por negación, como toda aquella sustancia que no es material[15]. De esta forma evitaríamos la caracterización positiva de la sustancia pensante. Entonces el 'yo' aparecería como la negación de la realidad extensa. No obstante, para Descartes, este planteamiento tendría la fuerte objeción de hacer depender la sustancia pensante de la sustancia corpórea, justo y exactamente lo opuesto de lo que propone con su método.

2. Las limitaciones en Malebranche y Espinosa

2.1 La crítica de la filosofía clásica como general

En la filosofía moderna en general, y en Malebranche en particular, se encuentran críticas a la filosofía clásica y, especialmente, a Aristóteles por estar en la base de sus desarrollos. Llama la atención que Malebranche critica a Aristóteles de usar términos generales en su Física:

"Aristóteles (...). Casi todas sus obras, pero principalmente sus ocho libros de física, de los que hay tantos comentadores diferentes cuantos regentes hay de

[13] Malebranche, *Acerca de la invest. de la verdad*, Aclaración 11, 792-795.
[14] También hay una idea similar en Malebranche, *Conversaciones sobre la metaf.*, 3, 64.
[15] Ver en el texto de la cita 12, que la segunda distinción de lo corpóreo y lo espiritual se basa en la divisibilidad y en la indivisibilidad, siendo lo espiritual lo indivisible, que no deja de ser una distinción negativa.

la filosofía, no son más que una pura lógica. No enseña en ellos sino términos generales de los que poder servirse en la física. (...). En sus otras obras no hace un uso tan frecuente de términos generales, pero aquellos de los que se sirve sólo despiertan las ideas confusas de los sentidos. Es por medio de esas ideas como pretende en sus problemas y en otros lugares resolver en dos palabras una infinidad de cuestiones de las que se puede demostrar que son imposibles de resolver"[16].

Esta crítica sorprende, en cuanto que Malebranche hace uso de las ideas generales e, incluso, las dota de un estatuto sustancial. Tal vez puede ser que en esta crítica Malebranche no se refiera a la generalización verdadera de las ideas claras y distintas, sino a la generalización que es producto del amontonamiento. Hay un texto en el que critica la noción de forma sustancial:

> "Pues aunque se sepa que hay en el fuego una forma sustancial acompañada de un millón de facultades semejantes a las de calentar, dilatar, fundir el oro, la plata y todos los metales, alumbrar, quemar y cocer, si se me propone esta dificultad para resolver, a saber, si el fuego es capaz de endurecer el barro y ablandar la cera, las ideas de formas sustanciales y de las facultades de producir el calor, la rarefacción, la fluidez, etc. no me servirían de nada para descubrir si el fuego es capaz de endurecer el barro o ablandar la cera, al no haber ninguna conexión de las ideas de dureza del barro y blandura de la cera con las de forma sustancial del fuego y las de las cualidades para producir la rarefacción, la fluidez, etc. Y ocurre lo mismo respecto de todas las ideas generales, de modo que son completamente inútiles para resolver cualquier cuestión"[17].

Ciertamente, reconozco que las formas sustanciales, sobre todo tal como se pensaban en ese momento, no eran de utilidad para ciertas cuestiones científicas, pero no me parece que sean acertadas las objeciones que propone Malebranche porque utiliza la generalización para la comprensión de todo tipo de nociones, y no todas las nociones pueden ser pensadas con objetos generales. En este trabajo se viene denunciando que la vía racional se piensa según sus propias operaciones, distintas a la generalización. Desde la generalización, simplemente es imposible hacerse cargo de las operaciones racionales que están en la base de la física de Aristóteles. No quiero negar que en Aristóteles haya cierto uso de la generalización en la física y en la metafísica, e incluso, cierta logificación de algunas de sus nociones, pero tiene aportaciones importantes, que no pueden ser desechadas desde un punto de vista generalizante. Este carácter generalizante de Malebranche tiene su influencia en disciplinas como la metafísica, de la que vengo diciendo que la generalización no es una herramienta adecuada: "Porque por Metafísica entiendo no las consideraciones abstractas de algunas

[16] Malebranche, *Acerca de la invest. de la verdad*, VI, 2, 2, 572-573.
[17] Malebranche, *Acerca de la invest. de la verdad*, VI, 2, 2, 576.

propiedades imaginarias, cuya principal utilidad es proporcionar a quienes quieren discutir motivos para hacerlo indefinidamente, sino las verdades generales que pueden servir de principios a las ciencias particulares"[18]. No acepto que la materia de la metafísica sean las verdades generales ni que proporcione los principios de las ciencias particulares. Las ciencias particulares contienen ideas generales que les son propias y que no son objeto de estudio de la metafísica. Las nociones metafísicas analizadas desde la generalización son nociones carentes de sentido porque no tienen un contenido sensible en el que se pueda apoyar la generalización. En relación a lo sensible, hay un texto en el que Malebranche distingue el conocimiento sensible del puramente intelectual:

> "Pues lo recibido ordinariamente de los cartesianos –que se puede asegurar de una cosa lo que se concibe claramente que está contenido en la idea que la representa- depende de ese principio, y sólo es verdadero suponiendo que las ideas son inmutables, necesarias y divinas, pues si nuestras ideas no fueran más que nuestras percepciones, si nuestro modos fueran representativos ¿cómo sabríamos que las cosas responden a nuestras ideas, ya que Dios no piensa y, como consecuencia, no actúa según nuestras percepciones, sino según las suyas, y por eso no ha creado el mundo según nuestras percepciones, sino según sus ideas, según el modelo eterno del mundo que descubre en su esencia? Ahora bien, de esto se sigue que la nada no es visible, que todo lo que se ve de manera clara, directa e inmediata existe necesariamente"[19].

Malebranche distingue el conocimiento sensible, o como él lo llama, representativo, del conocimiento puramente intelectual. Este conocimiento intelectual, a diferencia de los cartesianos, no debe tener una base representativa porque eso nos separaría de Dios, el cual pasaría a ser incognoscible ya que en Él no hay nada sensible. Ahora quiero decir que, en la noción aristotélica de sustancia, tampoco hay una base representativa, en cuanto es lo supuesto bajo los accidentes. De hecho, la misma noción de sustancia de Malebranche o de Descartes tampoco es representativa ya que, de otro modo, no sería aplicable a Dios. Desde la generalización, tan criticable es la noción de sustancia de Aristóteles como la de Malebranche, pero en ninguno de los dos casos la crítica sería correcta por ser un tema, la sustancia, fuera del alcance de la generalización.

2.2 Dios y la libertad

Aquí se quiere poner en evidencia una cuestión acerca de la libertad en Espinosa. En Descartes hemos visto que entiende la libertad, no en el sentido clásico de elección,

[18] Malebranche, *Conversaciones sobre la metaf.*, 6, 124.
[19] Malebranche, *Acerca de la invest. de la verdad*, IV, 11, 430.

sino de la actuación acorde a la verdad interior del individuo[20]. En este tipo de planteamientos, la consideración del bien en el obrar práctico pasa a un segundo plano. Espinosa tiene una noción de la libertad que sigue a la de Descartes: "7. Se llamará libre aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y se determina por sí sola a obrar. Necesaria, en cambio, o más bien coaccionada, aquella que es determinada por otra a existir y a obrar según una razón cierta y determinada"[21]. Espinosa lleva al extremo la noción cartesiana de libertad, hasta tal punto, que se confunde la libertad con la necesidad, y no se queda solo aquí, sino que aplica esta noción a Dios: "Todas las cosas, digo, están en Dios y todas cuantas se hacen, son hechas por las solas leyes de la naturaleza infinita de Dios y se siguen de la necesidad de su esencia (como enseguida mostraré)"[22]. La libertad es obrar por la necesidad de la propia naturaleza, y Dios sigue la necesidad de su propia esencia. Espinosa entiende que la naturaleza de Dios es absolutamente inmóvil:

> "*Escolio*: [a] Otros piensan que Dios es causa libre, porque puede, según ellos creen, hacer que las cosas, que hemos dicho que se derivan de su naturaleza, esto es, que están en su potestad, no se hagan o no sean producidas por él. Pero esto es lo mismo que si dijeran que Dios puede hacer que de la naturaleza del triángulo no se siga que sus tres ángulos son iguales a dos rectos, o que de una causa dada no se siga un efecto, lo cual es absurdo [.]
>
> [b] Por otra parte, más adelante mostraré, sin acudir a esta proposición, que a la naturaleza de Dios no pertenecen ni el entendimiento ni la voluntad; (...).
>
> [c] Pero yo pienso haber mostrado ya con suficiente claridad (*ver prop. 16*) que de la suprema potencia de Dios, o sea, de su infinita naturaleza han fluido necesariamente infinitas cosas de infinitos modos, es decir, todas, o que se siguen siempre con la misma necesidad, del mismo modo que de la naturaleza del triángulo se sigue, desde la eternidad y por la eternidad, que sus tres ángulos son iguales a dos rectos. Por eso, la omnipotencia de Dios ha estado en acto desde toda la eternidad y permanecerá en la misma actualidad por toda la eternidad"[23].

La infinitud de Dios, su suma potencia, le obligan a hacer uso de todos sus recursos para producir lo más excelente de una manera eterna. En Dios, sus atributos tienen tanta eternidad como la esencia del triángulo que no varía con el tiempo. La naturaleza de Dios es, de este modo, encorsetada en la actualidad del pensamiento. Lo pensado, como tal, no es eterno sino constante cuando se piensa. Cuando pienso A, A es lo mismo que A, permanece igual mientras lo pienso. De la misma manera, un triángulo es lo mismo que un triángulo. La inteligencia supera la estrechez de la

[20] Ver el apartado 2.6 del capítulo 6 sobre el entendimiento y la voluntad.
[21] Espinosa, *Ética demostrada*, 1, Definiciones, 40.
[22] Espinosa, *Ética demostrada*, 1, 15, 52.
[23] Espinosa, *Ética demostrada*, 1, 17, 53-54.

actualidad, es decir, de su constancia, ejerciendo una nueva operación. Espinosa encarcela la infinitud de Dios en la actualidad y lo petrifica eternamente. Es significativo que Espinosa niega a Dios la voluntad y el entendimiento. En parte es comprensible porque Dios no es como un hombre, como tantas veces dice Espinosa, pero convierte a Dios en un ser completamente impersonal. Añado otro texto que expresa claramente todo lo que vengo diciendo:

> "*La voluntad no puede llamarse causa libre, sino sólo necesaria.*
>
> *Demostración*: La voluntad es, como el entendimiento, tan sólo cierto modo del pensar; y, por tanto (*por 1/28*), una volición cualquiera no puede existir ni ser determinada a obrar, si no es determinada por otra y ésta a su vez por otra y así de nuevo al infinito. Y aunque la voluntad se suponga infinita, debe igualmente ser determinada a existir y a obrar por Dios, no en cuanto que es sustancia absolutamente infinita, sino en cuanto que tiene un atributo que expresa la esencia eterna e infinita del pensamiento (*por 1/23*). Así, pues, de cualquier modo que se la conciba, como finita o como infinita, requiere una causa por la que sea determinada a existir y a obrar. Y, por consiguiente, no puede llamarse causa libre, sino tan sólo necesaria o coaccionada.
>
> *Corolario 1*: De aquí se sigue: 1.°) que Dios no obra por la libertad de la voluntad.
>
> *Corolario 2*: Se sigue: 2.°) que la voluntad y el entendimiento se relacionan con la naturaleza de Dios de la misma manera que el movimiento y el reposo, y, en general, todas las cosas naturales, que (*por 1/29*) deben ser determinadas por Dios a existir y a obrar de cierto modo. Pues la voluntad necesita, como todas las demás cosas, una causa por la que sea determinada a existir y a obrar de cierto modo"[24].

Espinosa entiende la voluntad y el entendimiento como dos modos del pensamiento. Como modos, son limitados y finitos: es la comprensión de Dios vista desde el lado de su finitud y de su particularidad. Para Espinosa, si se pudiera poner la voluntad en Dios, esta voluntad debiera ser un atributo infinito, un atributo o sustancia más dentro de sus infinitos atributos. Pero finita o infinita, esta voluntad debe obrar según su propia naturaleza y, por tanto, necesariamente. Para mí, esta necesidad de Dios, o este actuar de Dios con una libertad necesaria, está en la base de la metafísica de Espinosa que queda reflejada en su *Ética demostrada con el método geométrico*. El método de definición y demostración de esta obra se apoya en que la realidad solo puede ser como es, y esto incluye a Dios que es lo máximamente real y el fundamento de las realidades finitas.

Si Espinosa niega la libertad de elección a Dios, también se lo niega a los hombres. Esto es así porque Espinosa tiene una sola noción de libertad que aplica a lo

[24] Espinosa, *Ética demostrada*, 1, 32, 63.

finito y a lo infinito. Ya, anteriormente, hemos visto que Espinosa entiende las voluntades como determinadas a obrar por causas exteriores. En concreto, Espinosa afirma: "*En el alma no se da ninguna voluntad absoluta o libre, sino que el alma es determinada a querer esto o aquello por una causa, que también es determinada por otra, y ésta a su vez por otra, y así al infinito*"[25]. Aquí la libertad que Espinosa rechaza es la libertad de elección. Nuestra sensación de libertad es algo meramente psicológico:

> "*Escolio*: [a] En *2/17e* he explicado en qué sentido el error consiste en la privación de conocimiento; pero, para una más plena explicación de este tema, pondré el ejemplo siguiente. Los hombres se equivocan, en cuanto que piensan que son libres; y esta opinión sólo consiste en que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas por las que son determinados. Su idea de la libertad es, pues, ésta: que no conocen causa alguna de sus acciones. Porque eso que dicen, de que las acciones humanas dependen de la voluntad, son palabras de las que no tienen idea alguna"[26].

Nuestra sensación de libertad es fruto de un absoluto desconocimiento. Desconocemos que nuestra libertad está determinada porque ignoramos que existe una cadena infinita de causas que la obligan. Nuestra ilusión de libertad tiene como razón la ignorancia de esta infinitud. Nosotros, como seres finitos, nos podemos creer libres, pero en cuanto conocemos la infinitud de Dios y de sus atributos, nos damos cuenta del error de esa idea. Es ilustrativo el ejemplo que propone Espinosa para mostrar nuestra equivocación:

> "Aún más, conciba ahora, si lo desea, que la piedra, mientras prosigue su movimiento, piensa y sabe que ella se esfuerza, cuanto puede, por seguir moviéndose. Sin duda esa piedra, como tan sólo es consciente de su conato y no es de ningún modo indiferente, creerá que es totalmente libre y que la causa de perseverar en el movimiento no es sino que así lo quiere. Y ésta es esa famosa libertad humana, que todos se jactan de tener, y que tan sólo consiste en que los hombres son conscientes de su apetito e ignorantes de las causas por las que son determinados"[27].

En este mismo contexto Espinosa pone como ejemplos de falsa libertad la del niño que apetece la leche o la del borracho, pero el ejemplo de la piedra habla por sí solo: si esa piedra llegara a pensar, creería que actúa por su propio impulso porque ignora lo que la puso en movimiento. Espinosa habla de ese conato de la piedra que le lleva a ir donde la naturaleza le obliga. En el hombre, ese conato es la voluntad y el apetito. Espinosa explica la diferencia de la voluntad con el apetito:

[25] Espinosa, *Ética demostrada*, 2, 48, 114.
[26] Espinosa, *Ética demostrada*, 2, 35, 104.
[27] Espinosa, *Correspondencia*, Carta 58, 337.

"*Escolio*: Este conato, cuando se refiere sólo al alma, se llama *voluntad*; en cambio, cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, se llama *apetito*. Este no es, pues, otra cosa que la misma esencia del hombre, de cuya naturaleza se sigue necesariamente aquello que contribuye a su conservación y que el hombre está, por tanto, determinado a realizar. Por lo demás, entre apetito y deseo no hay diferencia alguna, excepto que el deseo suele atribuirse a los hombres en cuanto que son conscientes de su apetito; y por tanto puede definirse así: *el deseo es el apetito con la conciencia del mismo*. Por todo esto consta, pues, que nosotros no nos esforzamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque juzgamos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos que algo es bueno, porque nos esforzamos por ello, lo queremos, apetecemos y deseamos"[28].

La voluntad es lo que se refiere solo a la sustancia pensante mientras que los apetitos se refieren al propio cuerpo. El deseo, para Espinosa, es la elevación del apetito al plano de lo pensante: la conciencia del apetito. En el plano de los apetitos la determinación del hombre es muy clara, pero Espinosa también propone la necesidad en el plano pensante. Al final del texto Espinosa explica el problema de la ilusión de la falsa libertad: es un problema de inversión de la causalidad. La bondad no está en la raíz de nuestro obrar, sino que porque nosotros obramos de una manera determinada, eso lo convertimos en bueno. Para Espinosa, el bien es un artificio creado por el hombre: "Por bien entenderé, pues, en lo que sigue, aquello que sabemos con certeza que es un medio para acercarnos cada vez más al modelo de naturaleza humana que nos proponemos. Por mal, en cambio, aquello que sabemos con certeza que impide que reproduzcamos dicho modelo"[29]. El hombre, según Espinosa, actúa de acuerdo a modelos. Cuando las cosas exteriores concuerdan con nuestros modelos, entonces decimos que esas cosas son buenas, y las llamamos malas cuando no se ajustan a nuestros criterios. Espinosa no acepta lo bueno como lo que atrae a la voluntad. Verdaderamente esta noción de bien encaja mal con su planteamiento filosófico, donde lo extenso es radicalmente distinto de lo pensante. Espinosa resuelve la cuestión de la voluntad disolviéndola en el entendimiento: "*Corolario*: La voluntad y el entendimiento son una y la misma cosa"[30]. Espinosa identifica la voluntad y el entendimiento, aunque está dispuesto a distinguirlos como modos finitos en los que se expresa el pensamiento.

Eliminado el bien, Espinosa también excluye la causa final:

"[d] En efecto, en el *Apéndice* de la primera parte hemos mostrado que la Naturaleza no obra por un fin, porque aquel ser eterno e infinito, que llamamos Dios o Naturaleza, actúa con la misma necesidad con que existe. Pues hemos

[28] Espinosa, *Ética demostrada*, 3, 9, 133-134.
[29] Espinosa, *Ética demostrada*, 4, Prólogo, [f], 185.
[30] Espinosa, *Ética demostrada*, 2, 49, 115.

mostrado (*1/16*) que él actúa por la misma necesidad de la naturaleza por la que existe. La razón o causa por la que Dios o la Naturaleza actúa y por la que existe, es, pues, una y la misma. Por tanto, así como no existe en virtud de ningún fin, tampoco actúa en virtud de ningún fin; y al revés, no tiene ni principio ni fin en su actuar, como tampoco lo tiene en su existir. Por lo demás, la denominada causa final no es sino el apetito humano, en cuanto que es considerado como principio o causa primaria de alguna cosa"[31].

La causa final no existe en Dios, quien obra por necesidad según su propia naturaleza, ni en los apetitos que obran según otras determinaciones. La finalidad, en Espinosa, no tiene ningún sentido porque la naturaleza despliega su infinidad en su totalidad. Esta infinitud emerge en la cosa extensa o en la pensante, antes o después, de una manera o de otra, por lo que es indiferente postular una libertad que implicaría que algunas cosas puedan llegar a ser y otras no. Dios, el infinito, se desborda una y otra vez, en principio, sin ningún plan prefijado, dado que no existe la finalidad.

Espinosa tiene su propia noción de libertad que aplica a Dios:

> "Yo llamo libre aquella cosa que existe y actúa por necesidad de su sola naturaleza; coaccionada, en cambio, la que está determinada a existir y a obrar de cierta y determinada manera. Por ejemplo, Dios existe libremente, aunque necesariamente, porque existe por la sola necesidad de su naturaleza. Así también Dios se entiende a sí mismo y todas las cosas de forma absolutamente libre, porque de la sola necesidad de su naturaleza se sigue que entiende todas las cosas. Ve usted, pues, que yo no pongo la libertad en el libre decreto, sino en la libre necesidad"[32].

Esta libertad de Dios influye en la libertad del hombre:

> "[9] Por todo lo ahora dicho se puede comprender muy fácilmente cuál es la *libertad humana*, que yo defino como sigue: es una existencia firme, que nuestro entendimiento alcanza mediante la unión inmediata con Dios, a fin de poder producir en sí mismo pensamientos y fuera de sí efectos bien acordes con su naturaleza, sin que por ello, sin embargo, estén sometidos a ninguna causa externa, por la que puedan ser cambiados o transformados"[33].

Esta noción de libertad es, para mí, insuficiente y excesivamente mecanicista. Mientras que considero positiva la aportación que Descartes hace a la libertad, al incluir la propia verdad del hombre, me parece que Espinosa lleva esta aportación hasta el extremo en Dios, dando lugar a una importante transformación metafísica. El desacuerdo con Espinosa no es tanto con la definición de libertad, la cual también me parece insuficiente para el hombre, sino que se aplique a Dios con todas sus

[31] Espinosa, *Ética demostrada*, 4, Prólogo, [d], 184.
[32] Espinosa, *Correspondencia*, Carta 58, 336.
[33] Espinosa, *Tratado breve*, 2, 26, 9, 167.

consecuencias. En este sentido, estoy más de acuerdo con la propuesta del Pseudo Dionisio, para quien, después de la vía afirmativa sobre Dios, dice que es necesario establecer que en Dios hay una infinita diferencia entre lo afirmado por nosotros en Dios y lo que realmente es (Dios)[34]. Espinosa rechaza esta ignorancia nuestra sobre Dios porque, efectivamente, significa aceptar que tenemos muy poco conocimiento de Dios. Esto le lleva a realizar afirmaciones muy audaces sobre Dios como vemos en esta cuestión de la libertad. Desde mi perspectiva, puedo añadir, que tampoco me parece que Espinosa haya progresado tanto en el conocimiento de Dios. Si realmente hemos llegado a conocer a Dios, entonces la infinitud de Dios es bastante limitada. Es más, Espinosa dice que Dios tiene infinitos atributos, de los cuales, nosotros solo conocemos dos y, uno de ellos (la sustancia extensa), no se corresponde adecuadamente con Dios. Esto, a fin de cuentas, también implica reconocer que nuestro conocimiento de Dios es prácticamente nulo como afirmaba el Pseudo Dionisio.

2.3 El pensamiento de la totalidad

Espinosa fusiona la totalidad de la generalización con el pensamiento de las sustancias, como todo lo existente que incluye hasta a Dios. Hay un texto de Espinosa en el que define la sustancia y los tipos de sustancias:

> "5. Se llama sustancia toda cosa en la que está inmediatamente, como en un sujeto, o por la que existe algo que percibimos, es decir, una propiedad o cualidad o atributo, cuya idea real está en nosotros.
>
> En efecto, de la sustancia, considerada en sí misma, no tenemos otra idea, sino que es una cosa en la que existe formal o eminentemente aquello que percibimos o que está objetivamente en alguna de nuestras ideas.
>
> 6. La sustancia en la que está inmediatamente el pensamiento se llama alma (*mens*).
>
> Y hablo aquí de *mens* más bien que de *anima*, porque el término *anima* es equívoco y se toma con frecuencia por una cosa corporal.
>
> 7. La sustancia que es el sujeto inmediato de la extensión y de los accidentes que presuponen la extensión, como la figura, la situación, el movimiento local, etc., se llama cuerpo.
>
> Habrá que investigar más adelante si es una y la misma sustancia, que se llama alma y cuerpo, o si son dos distintas.
>
> 8. La sustancia que sabemos que es, por sí misma, sumamente perfecta y en la que no concebimos nada que incluya algún defecto o limitación de perfección, se llama Dios"[35].

[34] Ver el apartado 1 del capítulo 4 sobre el planteamiento dialéctico en el Pseudo Dionisio.
[35] Espinosa, B., *Principios de Filosofía de Descartes*, Alianza Editorial, Madrid 1988, 146-147. En adelante, Espinosa, *Prin. de Fil. de Desc.*

Espinosa define la sustancia como toda cosa, es decir, incluye la totalidad de la realidad. Esta totalidad es un claro indicador de la generalización, lo que ocurre es que aquí, en vez de totalizar abstractos, lo que totaliza son sustancias. Esta totalización no puede dar lugar, exactamente, a un objeto general porque no hay una descripción sensible de la sustancia. La sustancia, para Espinosa, es la propiedad del sujeto cuya idea se encuentra en nosotros. Pero, ¿cuál es la propiedad de la sustancia pensante, o la de Dios, que sea sensible? En principio, ninguna.

Espinosa da también una definición del ser:

> "*Definición del ser*. Comencemos, pues, por el ser, por el que entiendo *todo aquello que, cuando se percibe clara y distintamente, comprobamos que existe necesariamente o que, al menos, puede existir.*
>
> *La quimera, el ser ficticio y ente de razón no son seres*"[36].

No es muy frecuente que Espinosa use el término 'ser', pues habitualmente utiliza 'sustancia' para lo infinito y 'cosa' o 'cuerpo' para lo finito. Vemos en esta definición que el 'ser' se refiere más directamente a la existencia, ya sea necesaria o posible. En Espinosa también aparece la articulación de la realidad a través de la posibilidad: lo real finito es aquello que puede existir o no, o que, según su existencia, puede ser de una manera o de otra. La existencia finita es establecida desde un planteamiento reflexivo como es el de la posibilidad.

También encuentro en Espinosa una graduación del ser o de las sustancias:

"4. *Existen diversos grados de realidad o de entidad, ya que la sustancia posee más realidad que el accidente o modo, y la sustancia infinita más que la finita; y, por tanto, hay más realidad objetiva en la idea de sustancia que en la de accidente, y en la idea de sustancia infinita que la finita*"[37].

No obstante, añado, que estos textos parecen ser de la primera época de Espinosa, porque utiliza algunos términos que no son frecuentes en otros escritos, y la misma noción de sustancia la va a modificar en su *Ética demostrada geométricamente*, aproximándose más a la noción cartesiana de sustancia. Los grados del ser son, desde lo que hemos visto, una generalización que es consecuencia de la totalización, en este caso, del ser. Pero en Espinosa, la generalización apenas tiene rendimiento, mientras que da mucho más peso a la negación: "Ahora bien, como la naturaleza de Dios no consiste en cierto género de ser, sino en el ser que es absolutamente indeterminado, su naturaleza exige todo aquello que expresa perfectamente el ser *(to esse)*, ya que, en otro caso, su naturaleza sería determinada y deficiente"[38]. La negación de la totalización de la sustancia no desemboca en un objeto general, sino en la apropiación para Dios

[36] Espinosa, B., *Pensamientos metafísicos*, Alianza Editorial, Madrid 1988, 1, 1, 230.
[37] Espinosa, *Prin. de Fil. de Desc.*, 150.
[38] Espinosa, *Correspondencia*, Carta 36, 253.

de la indeterminación. La indeterminación de los objetos generales es desgajada de su intencionalidad a los casos particulares, en este caso de sustancias, y se lo endosa a la sustancia divina. Curiosamente para mí, Espinosa conecta la indeterminación con la perfección:

> "Respecto a la sexta propiedad, digo, pues, que, si suponemos que algo, que sólo es indeterminado y perfecto en su género, existe por su propia suficiencia, también tenemos que conceder la existencia del ser absolutamente indeterminado y perfecto. A este ser le llamamos Dios. Si, por ejemplo, queremos afirmar que la extensión o el pensamiento (cualquiera de los cuales puede ser perfecto en su género, es decir, en un determinado género de ser) existen por su propia suficiencia, también hay que conceder la existencia de Dios, que es absolutamente perfecto, es decir del ser absolutamente indeterminado"[39].

La indeterminación y la perfección vienen ligadas en Dios, ya que la indeterminación lo caracteriza en contra de las cosas finitas que son limitadas por su determinación; la perfección va incluida en la propia definición de Dios, como aquello más perfecto, que implica necesariamente su existencia. Dios es lo exclusivamente positivo, el ser o la realidad sin fisuras, donde no hay negación alguna. Esto lo paga Dios siendo caracterizado por la indeterminación. Para mí es inaceptable decir que Dios sea la indeterminación, porque la indeterminación también incluye su limitación. El mismo Espinosa reprochaba a los universales su incapacidad para recoger todas las determinaciones de las cosas singulares. La indeterminación de los objetos generales es la limitación de estos objetos. Solo se puede pensar 'animal' en general si se prescinde de todos los detalles no comunes de los 'animales'; la simplificación permite hacerse con todos ellos pero de forma homogénea. Desde luego, la noción de 'animal' es indeterminada, pero eso no le aporta ninguna perfección, simplemente es un rasgo suyo. En Dios la indeterminación es, simplemente, un sinsentido. ¿Qué significa que Dios es indeterminado? No lo sé. En principio que no tiene forma o determinaciones. Pero esto último es algo muy obvio para la mayor parte de los filósofos que he estudiado. En Espinosa, su valor añadido, que yo no acepto, es su conexión a la negación por la cual conocemos los atributos esenciales de la sustancia extensa y de la pensante.

2.4 La ausencia de la abstracción

En este apartado quiero mostrar que, en Espinosa, tampoco hay un espacio para la abstracción, como también vimos, en el capítulo 8, en Santo Tomás. Esta afirmación es algo más obvia en Espinosa que nunca utiliza la palabra 'abstracción', salvo para designar un pensamiento que es ajeno a la realidad. Para mí un problema añadido ha sido advertir que la operación central de Espinosa es la negación; esta dificultad ha

[39] Espinosa, *Correspondencia*, Carta 36, 252.

residido en la íntima unión de la negación y de la sustancia. En cualquier caso, la gnoseología de Espinosa se apoya fundamentalmente en la imaginación y en la negación.

En referencia al conocimiento de las cosas exteriores ya hemos visto que, para Espinosa, tienen un carácter confuso por compartir el carácter extenso con el pensante: "*Las ideas de las afecciones del cuerpo humano, en cuanto que sólo se refieren al alma humana, no son claras y distintas, sino confusas*"[40]. En las afecciones del cuerpo humano está implicado el resto de la naturaleza, y el alma no puede tener una idea separada de las cosas en ellas mismas. El conocimiento adecuado de la realidad requiere entender la conexión interna de las cosas:

> "*Escolio*: Digo expresamente que el alma no tiene un conocimiento adecuado ni de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos exteriores, sino tan sólo confuso, siempre que percibe las cosas según el orden común de la naturaleza, esto es, siempre que es determinada externamente, por el choque fortuito de las cosas, a contemplar esto o aquello, y no siempre que es determinada internamente, a saber, porque contempla muchas cosas a la vez, a entender sus concordancias, diferencias y oposiciones. Pues siempre que es dispuesta internamente de una u otra manera, contempla las cosas clara y distintamente, como mostraré más adelante"[41].

Espinosa hace una clara distinción entre las ideas confusas, que afectan al propio cuerpo y mezclan lo sensible con lo pensante, y las ideas adecuadas, que se encuentran en las puras ideas y que pueden reflejar la naturaleza interna de la sustancia extensa. Pero lo que interesa destacar son las operaciones con las que se conocen cada tipo de ideas:

> "*Corolario*: En cuanto que el alma imagina un cuerpo exterior, no tiene de él un conocimiento adecuado.
>
> *Demostración*: Cuando el alma humana contempla los cuerpos exteriores por las ideas de las afecciones de su cuerpo, decimos que imagina (*ver 2/17e*); y no puede el alma imaginar de otro modo (*por la prop. precedente*) los cuerpos exteriores como actualmente existentes. Y, por tanto (*por 2/25*), en cuanto que el alma imagina los cuerpos exteriores, no tiene de ellos un conocimiento adecuado"[42].

Espinosa propone la imaginación como operación para el conocimiento de las cosas exteriores. Estos cuerpos exteriores son lo existente. Las ideas verdaderas y adecuadas se conocen a través de la negación que anula o filtra la parte existente o sensible, transformando el conocimiento sensible en pura idea. Nuevamente tenemos una

[40] Espinosa, *Ética demostrada*, 2, 28, 101.
[41] Espinosa, *Ética demostrada*, 2, 29, 102.
[42] Espinosa, *Ética demostrada*, 2, 26, 100.

propuesta del paso directo del conocimiento sensible al intelectual universal. En Espinosa observo un descenso desde Escoto y Ockham, quienes consideran el conocimiento intuitivo de la existencia como una operación intelectual superior a la imaginación[43]. Espinosa no ve la necesidad de una operación intelectual para conocer la cosa extensa, y propone la imaginación como nexo entre el conocimiento sensible y el intelectual, pero actuando de forma autónoma frente a lo intelectual. Ciertamente, si se postula la realidad exterior como extensión, entonces la realidad puede ser conocida exclusivamente con la imaginación, sin ninguna operación intelectual, aunque quedaría la cuestión de qué pasa con la existencia de los cuerpos, es decir, lo real extenso que permanece en los cambios[44]. De lo visto, no parece que la imaginación pueda captar el carácter real de los cuerpos.

Para mí, la propuesta de Espinosa sobre la negación está un tanto desarticulada. Su planteamiento unilateral de la imaginación como operación diversa a la intelectual no permite comprender la vinculación de la negación con la imaginación de la cual depende. En este sentido, para mí la negación no es una operación mental pura que dé lugar a ideas totalmente separadas de lo sensible[45]. Por otro lado, su propuesta tampoco es clara porque tenemos, al menos, dos tipos de conocimiento diferenciados: los atributos de las sustancias y las ideas adecuadas de los cuerpos. En ambos objetos aprecio el uso de la negación, pero de una forma vaga, teniendo en cuenta que la negación tiene un papel distinto en cada uno de los objetos. En Espinosa, como ya vimos en Descartes, las sustancias se conocen a través de la generalización y, en el caso de la sustancia extensa, involucrando aparte de la generalización, la imaginación. En las ideas adecuadas solo puedo detectar el papel de la negación por las nociones comunes, de las que se habló en el capítulo 6[46].

En cualquier caso, es claro el uso exclusivo de la imaginación y la negación para explicar el conocimiento de la realidad. En Espinosa, el paso directo de la imaginación a la negación no implica una rigidización de la realidad porque su realidad solo se extiende a lo extenso y a lo pensado, los cuales quedan perfectamente acotados por el uso de la imaginación para la extensión y de la negación para el pensamiento. Para mí, la ausencia de la abstracción en Espinosa permite entender que la comprensión de la realidad extensa es muy simple, hasta tal punto que basta la imaginación para

[43] Ver los apartados 1.2 y 2.1 del capítulo 5.

[44] En Espinosa, los cuerpos no se corresponden con las sustancias, que son lo real en sí, pero, al utilizar el nombre de cuerpos, parece admitir una cierta permanencia de los mismos.

[45] En Espinosa, el conocimiento de la sustancia extensa (naturaleza) se da a través de la extensión, la cual es una determinación sensible.

[46] Ver el apartado 3.2.3 sobre el rechazo de los universales. Aunque Espinosa rechaza los universales, acepta las nociones comunes que se desarrollan en torno a una propiedad. Yo, en ese apartado, traté de mostrar que estas nociones comunes son unos objetos generales.

conocer dicha realidad. Desde mi postura, la distinción de la abstracción con la generalización y con la vía racional implica una mayor riqueza de lo físico, la cual no puede ser captada exclusivamente por la imaginación, y que requiere de una pluralidad de operaciones que parten de una operación intelectual, la abstracción, que no puede conocer en un solo acto toda la riqueza contenida en la naturaleza.

3. La distinción de lo pensado y de lo real en Locke

En Locke, se vuelve a exponer la distinción entre lo pensado y lo real, porque presenta otro planteamiento en su enfoque desde las ideas. Locke hace una clasificación de las ideas en tres clases y, dentro de la primera clase, distingue dos tipos: "(...) primero, por *ideas reales* quiero decir aquellas que tienen fundamento en la naturaleza; aquellas que observan conformidad con el ser real, con la existencia de las cosas, o con sus arquetipos. *Ideas fantásticas o quiméricas* llamo a aquellas que no tienen fundamento en la naturaleza, ni observan conformidad alguna con esa realidad de ser a la cual están tácitamente referidas como a sus arquetipos"[47]. Para mí esta clasificación ya supone encontrarse en el marco de la generalización, por lo que resulta confuso tratar en este marco el tema de la realidad, pero además, el asunto se vuelve más obscuro al adjetivar las ideas como reales. Desde luego Locke no tiene otra instancia para acceder a la realidad más que las ideas, pero, en general, los anteriores autores no han necesitado distinguir ideas reales de las no reales; simplemente en ocasiones hablan acerca de la realidad y otras veces sobre cuestiones puramente mentales. Por supuesto que todas las ideas son reales con su propia realidad objetiva, pero Locke llama ideas reales a aquellas que apuntan hacia la realidad exterior a la propia idea. Dentro de las ideas reales, las primeras son las ideas simples: "§ 2. *Las ideas simples son todas ideas reales*. Primero, nuestras ideas simples todas son reales; todas están de acuerdo con la realidad de las cosas"[48]. De esta forma, se acepta que las sensaciones captadas por los sentidos son criterio de realidad. Aquí nos encontramos, de nuevo, con el conocimiento intuitivo de Escoto y de Ockham.

Locke, además de distinguir las ideas reales de las ideas fantásticas, propone una clasificación de las esencias:

> "§ 15. *Esencias reales y nominales*. Pero como algunos, no sin razón, piensan que las esencias de las cosas nos son completamente desconocidas, no será impertinente considerar las diversas significaciones de la palabra esencia.
>
> Primero, la esencia puede tornarse por el ser de cualquier cosa, en razón del cual es lo que es. Y así la real e interna, pero generalmente en las substancias, desconocida constitución de las cosas, de que dependen sus cualidades

[47] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 30, 1, 356.
[48] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 30, 2, 356.

descubribles, puede llamarse su esencia. Esta es la propia original significación de la palabra, según es evidente por su formación, pues *essentia*, en su denotación primaria, significa propiamente *ser*. Y en este sentido todavía se usa cuando hablamos de la esencia de las cosas particulares, sin darles ningún nombre.

En segundo lugar, puesto que las enseñanzas y disputas de las escuelas se han ocupado mucho acerca de los géneros y de las especies, la palabra esencia casi ha perdido su significado primario de manera que, en vez de aplicarla a la constitución real de las cosas, se ha aplicado casi exclusivamente a la artificiosa constitución de género y especies. Es cierto que, por lo general, se supone una constitución real de las clases de cosas, y está fuera de duda que tiene que haber alguna constitución real de que dependa cualquier colección de ideas simples coexistentes. Pero, como es evidente que las cosas no se ordenan en clases o especies, bajo ciertos nombres, sino en cuanto se conforman con ciertas ideas abstractas, a las cuales hemos anexado esos nombres, la esencia de cada género o clase acaba por no ser sino la idea abstracta significada por el nombre general o clasificante; y encontraremos que eso es lo que significa la palabra esencia en su uso más familiar. Estas dos clases de esencias, supongo, no estarán mal designadas si llamo *real* a la una, y a la otra llamo esencia *nominal*"[49].

Locke clasifica la esencia en real y nominal. La esencia real responde a la constitución interna de la cosa, mientras que la esencia nominal es la clasificación de esa cosa realizada por la mente a través de una generalización. La 'esencia real', como término, tiene el sabor de la filosofía medieval salvo que, para Locke, esta esencia es desconocida y no coincide con el sentido que le atribuyen los medievales, que viene a ser, según Locke, la esencia nominal. Esto implica que, realmente, no podemos saber qué pueda ser la esencia real. Lo real empieza a entrar en el camino incierto de lo desconocido, pero, no obstante, Locke consigue definir la esencia real:

"§ 6. Es cierto que frecuentemente he mencionado unas esencias reales, que, en las substancias, son distintas de las ideas abstractas que tenemos de esas substancias, y a las cuales he llamado las *esencias nominales*. Por esa esencia real entiendo la constitución real de cualquier cosa, la cual es el fundamento de todas esas propiedades que están combinadas, y que se advierte coexisten constantemente con la esencia nominal; es decir, esa constitución particular que cada cosa tiene en ella misma, sin relación alguna a nada que le sea exterior"[50].

La definición parece del todo correcta desde una perspectiva de la filosofía clásica que acepta esos términos pacíficamente, pero, en Locke, ¿cómo puede saber que la esencia es la constitución real de algo, cuando afirma una y otra vez que no conocemos nada acerca de un fundamento de la cosa real? En este caso, tal vez debemos entender

[49] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, III, 3, 15, 406-407.
[50] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, III, 6, 6, 433.

que es solamente lo que entiende por esencia real aunque no la acepte por parecerle inadmisible. En este último caso, entonces es difícil entender por qué puede haber una coincidencia de las esencias reales y las nominales: "§ 18. *La esencia real y la nominal es la misma en las ideas simples y en los modos; difieren en las substancias*. Habiendo distinguido las esencias en nominales y reales, podemos advertir, además, que en las especies de las ideas simples y de los modos siempre son las mismas; pero que, en las substancias, siempre son muy diferentes. Así, una figura que encierra un espacio entre tres líneas es la esencia real y asimismo la esencia nominal de un triángulo, (...)"[51]. ¿Significa esto que la esencia real de la figura o de la solidez es la figura y la solidez? Puede ser, pero entonces Locke tendría que afirmar que sí conocemos el fondo de la realidad, y esto es, al menos, en las cualidades primarias, lo cual haría absurdo buscar un segundo fundamento en la sustancia, cosa, que por otra parte, hacen Malebranche y Espinosa[52].

Locke se enreda con la esencia real, cuando es muy claro que, para él, las esencias nominales son las especies medievales:

> "§ 7. *La esencia nominal determina las especies*. Lo que es preciso considerar en seguida es por cuál de esas esencias quedan determinadas las substancias en clases o especies; y es evidente que se debe a la esencia nominal, porque únicamente es eso lo significado por el nombre, que es la señal o marca de la clase. Resulta imposible, pues, que las clases de cosas que ordenamos bajo nombres generales sean determinadas por alguna otra cosa que no sea esa idea cuyo nombre ha sido designado para ser su signo; lo que no es, según hemos mostrado, sino la esencia nominal. ¿Por qué decimos: éste es un caballo y ésa es una mula; esto es un animal, eso es una yerba? ¿Cómo acontece que una cosa particular venga a ser de esta o de aquella clase, si no es porque tiene esa esencia nominal, o lo que es lo mismo, porque se conforma con esa idea abstracta a la cual va anejo ese nombre? Y deseo que cada quien reflexione sobre sus propios pensamientos, cuando oiga alguno de esos nombres de substancias, o cuando él mismo los emplee, para saber qué clase de esencias significan"[53].

Locke identifica la esencia nominal con las especies, cosa que me parece legítima, pero debiera darse cuenta de que, en ese caso, se ha quedado sin noción de esencia, porque la esencia es un concepto de la filosofía clásica con un sentido preciso acerca del conocimiento de la realidad. Se hace necesario, para Locke, repensar la noción de esencia, no el de adjetivarla como 'real' y seguir haciendo uso de ella, dejando al lector en la duda del significado de esa expresión. Esta indefinición no se reduce a las

[51] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, III, 3, 18, 408.
[52] Para Espinosa y Malebranche, la naturaleza no tiene secretos porque su fondo se desvela en la extensión.
[53] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, III, 6, 7, 434.

esencias, sino que también afecta a las sustancias: "§ 5. *Las ideas de las substancias son reales cuando están de acuerdo con la existencia de las cosas*. En tercer lugar, como nuestras ideas complejas de las substancias están todas formadas en referencia a cosas que existen fuera de nosotros, y se proponen ser representaciones de las substancias tal como realmente son, esas ideas no son reales sino en la medida en que son combinaciones de ideas simples realmente unidas y coexistentes en las cosas fuera de nosotros"[54]. ¿Cómo puede ser que las ideas de las sustancias sean reales cuando ha afirmado la imposibilidad de conocer la sustancia[55]? Aquí también interesa resaltar el criterio de coexistencia de las representaciones de las cosas y las cosas reales, pero este criterio también es inocuo porque requiere de la cosa existente, que es lo que nosotros queremos conocer. Añado otro texto en el que rechaza la posibilidad del conocimiento de la sustancia y de la esencia real que, por otra parte, me parece más acorde con su pensamiento global:

> "§ 12. *Los nombres de las substancias se refieren, primero, a esencias reales que no pueden ser conocidas*. Los nombres de las substancias tienen, según se ha mostrado, una doble referencia en su uso común.
>
> Primero. Algunas veces se supone que significan la constitución real de las cosas, y que, por lo tanto, se ajustan a dicha constitución, de la cual fluyen todas sus propiedades, y en la cual todas ellas se centran. Empero, como esa constitución real, o (como se la llama habitualmente) esa esencia, nos es completamente desconocida, todo sonido que se emplee para significarla tendrá que ser muy incierto en su aplicación, y será imposible saber qué cosas son o deben ser llamadas caballo o antimonio, cuando se emplean esas palabras como esencias reales, de las cuales carecemos por completo de una idea"[56].

El planteamiento de Locke de conocer la realidad a través, solo, de las ideas deja un margen estrecho para poder distinguir lo que es real en la naturaleza, cosa que el propio Locke trata de evadir con nociones tales como las ideas nominales, compatibles con su pensamiento, o las esencias reales que no caben en su filosofía. El siguiente texto refleja bien el problema:

> "§ 3. Es evidente que la mente no conoce de un modo inmediato las cosas, sino únicamente por la intervención de las ideas que tiene acerca de ellas. Por

[54] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 30, 5, 358.

[55] Locke llega a hablar de la referencia de las sustancias a las esencias reales que, a mí, se me hace un poco raro, aunque solo sea para decir que esa referencia es inadecuada. Cfr. Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, II, 31, 6, 362-363.

[56] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, III, 9, 12, 475-476. Son muchos los textos en los que Locke declara la imposibilidad de conocer la esencia real: Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, III, 3, 17, 407-408; III, 6, 3, 431; III, 6, 9, 435; III, 6, 18, 441; III, 6, 50, 463; IV, 6, 5, 581-582.

eso, nuestro conocimiento sólo es real en la medida en que existe una conformidad entre nuestras ideas y la realidad de las cosas. Pero ¿cuál será aquí el criterio? ¿Cómo puede conocer la mente, puesto que no percibe sino sus propias ideas, si éstas están de acuerdo con las cosas mismas? Esto, aunque no deja de ofrecer en apariencia alguna dificultad, me parece que puede contestarse en el sentido de que hay dos clases de ideas de las cuales puede asegurarse que se conforman a las cosas"[57].

El punto delicado que Locke también percibe es ¿cómo puedo saber que una idea apunta a lo real cuando yo, realmente, solo tengo ideas y no llego al otro lado (de las ideas, es decir, a lo real)? Locke propone el criterio de las ideas, que no resuelve el problema, porque una clasificación de ideas no puede salir hacia la realidad exterior; en el fondo, es un criterio teórico que Locke propone para reforzar su posición de partida, en mi opinión, más realista que idealista. Es interesante mostrar otro texto de Locke en el que trata de encontrar el método para llegar a la sustancia:

> "Mas ¿qué vamos a hacer, entonces, para el progreso de nuestro conocimiento de los seres substanciales? Será preciso tomar el camino contrario, ya que la carencia que tenemos de ideas acerca de las esencias reales de las substancias nos envía desde nuestros propios pensamientos hacia las cosas mismas, tales como existen. En este caso, pues, la experiencia tendrá que enseñarme lo que no puede enseñar la razón, y no es sino por pruebas de experiencia como yo puedo llegar a saber con certeza cuáles otras cualidades coexisten con aquellas incluidas en mi idea compleja; por ejemplo, si ese cuerpo amarillo, pesado, y fusible que llamo *oro*, es o no es maleable, experiencia que, sea cual fuere el resultado que arroje respecto al cuerpo particular examinado, no me da la seguridad de que acontezca lo mismo en todos o en cualquier otro cuerpo amarillo, pesado y fusible, salvo sólo en el que he experimentado, porque no es, en modo alguno, una consecuencia que pueda deducirse de mi idea compleja, ya que la necesidad o la incompatibilidad de la maleabilidad no guarda ninguna conexión visible con la combinación de ese color, ese peso y esa fusibilidad que se encuentren en cualquier cuerpo"[58].

Reafirmándose de nuevo Locke en la imposibilidad de conocer la sustancia ni la esencia real[59], propone el método inverso, es decir, conocer la sustancia a través de la

[57] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, IV, 4, 3, 562.
[58] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, IV, 12, 9, 647.
[59] También puedo decir que Locke, aunque niega el conocimiento de lo real, tiene muy claro que lo real es muy diferente a lo conocido por medio de las ideas. Cfr. Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, III, 6, 43, 458. En este punto, quiero dar la razón a Locke, porque según mi propuesta, la realidad física y la antropológica tienen mucho más contenido que el que se puede captar por medio de unas ideas generales. Me diferencio de Locke, en que propongo otras operaciones alternativas para conocer estas realidades.

experiencia. Locke propone la experiencia, caso por caso, para decidir sobre la conveniencia o no de inferir una causalidad, o cualquier otra propiedad de cualquier sustancia. Desde mi punto de vista, solo puedo conocer que una cosa es cuando la conozco por la experiencia. Lo que ocurre es que para mí el conocimiento experimental no es reductivo porque se amplía a través de la sustancia, instancia que Locke solo reconoce como idea. Hay otro texto en el que Locke recapitula las formas de conocer la existencia: "§ 2. *Triple conocimiento de la existencia.* (...). Digo, pues, que poseemos un conocimiento de nuestra propia existencia, por intuición; de la existencia de Dios, por demostración; y de las demás cosas, por sensación"[60]. Desde lo visto en Locke, acepto sin dificultad que conocemos nuestra propia existencia, ya que esta se reduce a nuestras ideas. Señalo, sin embargo, que aquí usa el término intuición en un sentido diferente al que suele usar como comparación evidente de ideas. Más dificultad tiene admitir el conocimiento de Dios por medio de una idea, ya que esa idea tiene que incluir la existencia; y, por último, reduce la existencia de la naturaleza a la sensación, algo bastante aceptable, siempre y cuando renuncie a cualquier otro tipo de conocimiento de la sustancia o de la causalidad. El conocimiento sensible se reduce, en Locke, a las cualidades primarias (solidez, figura,...) y a las cualidades secundarias (color, sonido,...).

En este apartado se ha querido volver a mostrar la dificultad de plantear el conocimiento de la realidad cuando se parte desde un planteamiento generalizante, porque la generalización, al irse separando de lo real a medida que progresa, es cada vez más incapaz de ofrecer un criterio de realidad[61]. Este problema, 'conocer lo real', es una dificultad que nace al rechazar la intencionalidad. La intencionalidad resuelve un problema real que es la compatibilidad de lo real físico y de lo mental. Cuando se prescinde de ella, aparece el muro entre las ideas y lo existente fuera de las ideas. Al no encontrar ningún criterio capaz de sobrepasar esta diferencia, se recurre a lo sensible como el método infalible de conocer lo real, pero pagando el precio de acceder a la realidad, exclusivamente, con las operaciones inferiores del conocimiento, con el alcance que solo estas operaciones puedan proporcionar.

[60] Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, IV, 9, 2, 620.
[61] El mismo Locke reconoce que las proposiciones generales no se refieren a la existencia. Cfr. Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*, IV, 9, 1, 619-620.

4. Las limitaciones en Kant

4.1 La distinción de lo real y lo mental, y el concepto de límite

Analizaremos la distinción de lo real y lo mental en Kant alrededor del noúmeno y del fenómeno. Son dos nociones que aparecen relacionadas y Kant las dedica un apartado en su *Crítica de la razón pura*[62].

El objetivo de Kant en su filosofía es delimitar el alcance del conocimiento humano: ¿Qué podemos conocer? Esto le lleva a encontrar unas demarcaciones claras que marcan el espacio propio del entendimiento: "No sólo hemos recorrido el territorio del entendimiento puro y examinado cuidadosamente cada parte del mismo, sino que, además, hemos comprobado su extensión y señalado la posición de cada cosa. Ese territorio es una isla que ha sido encerrada por la misma naturaleza entre límites invariables. Es el territorio de la verdad —un nombre atractivo— y está rodeado por un océano ancho y borrascoso, verdadera patria de la ilusión, (...)"[63]. Kant entiende lo conocido por el entendimiento como una isla, un territorio aislado y limitado por el agua, en este caso no un agua tranquila sino un agua que aloja, dentro de sí, la ilusión, enemiga mortal de la verdad. Kant ha logrado descubrir el límite que separa la verdad y la ilusión: "La analítica trascendental llega, pues, a este importante resultado: lo más que puede hacer *a priori* el entendimiento es anticipar la forma de una experiencia posible; nunca puede sobrepasar los límites de la sensibilidad —es en el terreno demarcado por esos límites donde se nos dan los objetos—, ya que aquello que no es fenómeno no puede ser objeto de experiencia"[64]. El límite del entendimiento es lo sensible dado en el fenómeno. El entendimiento conoce sintetizando por medio de la imaginación lo que le llega a través de los sentidos. En lo sensible, el entendimiento agota su capacidad frente a la naturaleza. ¿Qué hay más allá de lo sensible? Es difícil de precisar. Para Kant, la realidad es un concepto más del pensamiento: "La realidad sólo puede ser explicada como opuesta a la negación pensando un tiempo (como conjunto de todos los seres) que o bien está lleno de ser, o bien está vacío"[65]. La realidad viene dada por el tiempo de la imaginación y, por tanto, no es algo que esté fuera de nuestro pensamiento más allá de lo sensible. Kant, sin embargo, detecta que la mente tiene una fuerte tendencia a rebasar sus propias fronteras. "El uso trascendental de un concepto en algún principio consiste en referirlo a cosas *en general y en sí mismas*, mientras que el uso empírico de ese mismo concepto consiste

[62] Kant, (*KrV*, A235 y ss; B294 y ss) *Crítica de la Razón Pura*, 259 y ss.
[63] Kant, (*KrV*, A235; B294-295) *Crítica de la Razón Pura*, 259.
[64] Kant, (*KrV*, A246-247; B303) *Crítica de la Razón Pura*, 266.
[65] Kant, (*KrV*, A242; B300) *Crítica de la Razón Pura*, 263.

en referirlo sólo a fenómenos, es decir, a objetos de una *experiencia* posible"[66]. El uso trascendental de los conceptos es la presunta conexión de estos con las cosas en sí mismas. Este uso es claramente distinto del uso empírico de los mismos, que ha sido validado por la *Crítica*.

Kant distingue los fenómenos y los noúmenos dependiendo de la posición de los entes:

> "No obstante, cuando damos a ciertos objetos, en cuanto fenómenos, el nombre de *entes sensibles* (Fenómenos) nuestro concepto implica ya (al distinguir el modo de intuirlos de la naturaleza que en sí mismos poseen) que nosotros tomamos esas entidades (tal como son en su naturaleza, aunque no la intuyamos en sí misma) u otras cosas posibles (que no son en absoluto objetos de nuestros sentidos) y las oponemos, por así decirlo, como objetos meramente pensados por el entendimiento, a aquellos objetos, llamándolas *entes inteligibles* (números)"[67].

Cuando pensamos los fenómenos como entes sensibles, estos se levantan de forma independiente frente a los conceptos que, a su vez, se independizan dando lugar a los entes inteligibles. No obstante, este texto no me parece exacto para la definición del noúmeno ni para la del fenómeno. Kant no considera nunca el fenómeno como un ente sensible, y la equiparación en este texto es, más bien, una excepción. Por otra parte, Kant tampoco suele ligar el noúmeno a los entes inteligibles, aunque, en este caso, pueda ser una interpretación admisible[68]. Kant, más adelante, investiga más acerca del noúmeno, y dice:

> "Si entendemos por número una cosa que *no sea objeto de la intuición sensible*, este número está tomado en sentido *negativo*, ya que hace abstracción de nuestro modo de intuir la cosa. Si, por el contrario, entendemos por número *el objeto de una intuición no sensible*, entonces suponemos una clase especial de intuición, a saber, la intelectual. Pero esta clase no es la nuestra, ni podemos siquiera entender su posibilidad. Este sería el número en su sentido *positivo*.
>
> La doctrina de la sensibilidad es, a la vez, la doctrina de los números en sentido negativo, es decir, la doctrina de las cosas que el entendimiento debe pensar sin esta referencia a nuestro modo de intuir, de las cosas, por tanto, que el entendimiento debe pensar como cosas en sí, no como meros fenómenos"[69].

Ahora Kant, dejando de lado los entes inteligibles, conecta el noúmeno con la cosa, es decir, con lo sensible como principio. Kant se da cuenta de que este

[66] Kant, (*KrV*, A238-239; B297-298) *Crítica de la Razón Pura*, 261.
[67] Kant, (*KrV*, B306) *Crítica de la Razón Pura*, 268-269.
[68] Kant suele analizar los temas de forma progresiva, aunque haya imprecisiones necesarias, porque, al principio, no se tienen todos los elementos para enfocar correctamente la cuestión.
[69] Kant, (*KrV*, B307) *Crítica de la Razón Pura*, 270.

conocimiento solo es posible a través de una intuición intelectual, que él no reconoce como humana (solo admite la intuición sensible). Comparemos ahora esta intuición con la intuición de Escoto y de Ockham. Para estos, la intuición era un acto intelectual, no un conocimiento sensible, porque la intuición era un conocimiento de la existencia (lo sensible no conoce lo real). Kant hace de la existencia un concepto mental, lo que le permite desligar la existencia de la intuición, pudiendo rechazar la intuición intelectual para degradarla al nivel inferior de la intuición sensible. Bien, si para Kant, la intuición intelectual no es posible, ¿cómo podemos hablar del noúmeno como una cosa en sí, más allá de lo sensible? Kant percibe el problema (el problema es real) y lo resuelve de forma reflexiva: distinguiendo el noúmeno positivo y el noúmeno negativo. El noúmeno negativo es el reconocimiento de que no hay nada real 'ahí fuera' a lo que el noúmeno se pueda referir. El sentido positivo (sí se puede referir) es sofístico. Esto impide para Kant clasificar los objetos en fenómenos y noúmenos: "Por consiguiente, la división de los objetos en Fenómenos y númenos, al igual que la del mundo en mundo sensible y mundo inteligible, no puede ser admitida [en sentido positivo], aunque sí podemos dividir los conceptos en sensibles e intelectuales. En efecto, no podemos señalar ningún objeto a éstos últimos, ni, por tanto, considerarlos como objetivamente válidos"[70]. Cabe hablar de objetos pensados, no de objetos reales[71]. En Kant es perfectamente coherente la clasificación de los conceptos en sensibles e inteligibles, porque es una división dentro del entendimiento pero, al hablar de objetos, detecto una pretensión de tratar de escapar del entendimiento.

> "De la posibilidad de un entendimiento así no podemos hacernos la menor representación. Nuestro entendimiento obtiene de esta forma una ampliación negativa. En otras palabras, al llamar númenos a las cosas en sí mismas (no consideradas como fenómenos), el entendimiento no es limitado por la sensibilidad, sino que, por el contrario, es él el que limita ésta última. Pero inmediatamente el entendimiento se pone límites a sí mismo admitiendo que no las conoce por medio de ninguna categoría y que, consiguientemente, sólo puede pensarlas bajo el nombre de un algo desconocido"[72].

Para Kant, la referencia a la realidad (el noúmeno, el objeto, la cosa en sí), hace de pared en el entendimiento, produciendo una ampliación del propio pensamiento.

[70] Kant, (*KrV*, A255; B311) *Crítica de la Razón Pura*, 273.
[71] Aunque Kant usa el término objeto para hacer referencia a lo real, en él se consuma el traspaso del término 'objeto', al que le dedicamos un apartado (el 1.7 del capítulo 5) en Escoto, de lo real a lo pensado. Con Kant, el objeto, como algo real, deja de tener sentido. Creo que es bueno restringir el uso del término 'objeto' a su valor inteligible, y utilizar otras palabras como cosa o realidad para designar lo exterior al pensamiento. En mi planteamiento, el objeto es lo contenido en un acto intelectual y, por lo tanto, con solo carácter inteligible o intencional.
[72] Kant, (*KrV*, A256; B312) *Crítica de la Razón Pura*, 273.

Kant lo llama ampliación negativa (no va hacia fuera sino hacia adentro). El noúmeno, dice Kant, no es un concepto que surge de lo sensible para limitar al pensamiento, sino un concepto del entendimiento que establece sus propios límites, en este caso, en lo sensible.

De lo visto se puede concluir que Kant no puede ni siquiera mentar la distinción real. La distinción real, tal como la he enfocado en los filósofos anteriores, no tiene ningún significado. Esto es muy razonable en su planteamiento: Kant, al caracterizar lo real como lo ignoto, no puede tener un término de comparación que le permita realizar esta distinción. Kant, no obstante, no rechaza la realidad extramental[73], pero su total incognoscibilidad le lleva a que toda designación de la misma no pase de ser un mero concepto o, como Kant dice, una ampliación (negativa) del pensamiento. En Kant no hay más que esta alternativa: todo a lo que nos podamos referir, independientemente de cómo lo hagamos, es puramente mental. La existencia, aunque se refiera a ella en un sentido clásico, no puede dejar de ser otro concepto más ya que, en otro caso, no podríamos hablar de ello. Esto lleva a un importante descubrimiento de Kant: "Así, pues, el concepto de número no es más que un *concepto límite* destinado a poner coto a las pretensiones de la sensibilidad. No posee, por tanto, más que una aplicación negativa. Aun así, teniendo en cuenta que el número no puede establecer nada positivo fuera del dominio de la sensibilidad, no se trata de una ficción arbitraria, sino que se halla ligado a la limitación de la misma"[74]. Efectivamente, si lo real no puede ser conocido como tal, hemos de decir que el concepto de noúmeno (o cualquier otro como cosa en sí, objeto real, etc.) es un concepto límite. La realidad se encuentra bordeando el pensamiento pero, siempre, exterior al mismo. Nosotros podemos hablar de ella, pero en realidad no hacemos otra cosa que designar el borde del propio pensamiento. Kant detecta el límite del pensamiento, pero no puede abandonarlo porque ir más allá del pensamiento es, sin más, la ininteligibilidad más absoluta[75].

[73] Kant no acepta que clasifiquen su filosofía como idealista, y escribe una refutación del idealismo donde demuestra la existencia de la realidad. Cfr. Kant, (*KrV*, B274 y ss) *Crítica de la Razón Pura*, 246 y ss.

[74] Kant, (*KrV*, A255; B310-311) *Crítica de la Razón Pura*, 272.

[75] "Doy el nombre de problemático a un concepto que carece de contradicción, que se halla, como limitación de conceptos dados, en conexión con otros conocimientos, pero cuya realidad objetiva no es en modo alguno cognoscible. El concepto de *número*, es decir, el de una cosa que ha de ser pensada (sólo mediante un entendimiento puro) como cosa en sí misma, y no como objeto de los sentidos, no es en absoluto contradictorio". Kant, (*KrV*, A254; B310) *Crítica de la Razón Pura*, 272. Polo, por su parte, afirma que Kant también detectó el límite, aunque luego no fue capaz de abandonarlo: "En la *Crítica de la razón pura* Kant detecta el límite mental, pero se aferra a él". Polo, *Antropología trascendental*, Tomo II, Primera parte, A, 3, 308, nota 18.

4.2 La confusión de la generalización con el juicio

La confusión del juicio y de la generalización (de la vía generalizante y racional) es común en los filósofos que hemos estudiado hasta el momento, y Kant no es una excepción. Esta confusión es comprensible porque la estructura lingüística predicativa es semejante: 'el gato es un animal' y 'el gato es negro' presentan ambos la cópula que conecta el sujeto y el predicado. En Kant, esta confusión se refuerza por entender el juicio como una conexión de conceptos. Para Kant no tiene sentido hablar de sustancia y de accidentes, salvo que sean usados como unos conceptos más y, en este sentido, la cópula no es más que un mero conector de conceptos. Ya se ha mostrado que la cópula tiene distinto significado en una generalización que en un juicio. En el primer ejemplo, la cópula puede ser entendida como igualdad del gato como caso de animal. El gato no hace las veces de un sujeto sino que designa al gato como un caso particular de animal. En el segundo caso, la cópula recoge la inherencia de lo negro sobre gato. Gato no es un caso particular de lo negro sino la sustancia donde inhiere el accidente (color negro). En el primer caso, la animalidad no inhiere sobre gato, sino que animal es un objeto general que tiene su origen en el gato o en otros. La comprensión del juicio como conector de conceptos conlleva su homogeneización, perdiendo la distinción de la predicación general y de la predicación judicativa.

Por otra parte, ¿encontramos en Kant algo donde haya una diferencia entre el juicio de la vía racional y la generalización? Sí, pero esta diferencia es muy débil: Los juicios en Kant siempre se encuentran dentro de los juicios empíricos o *a posteriori*. La predicación, de acuerdo a la generalización, puede hacerse tanto *a priori* como *a posteriori*. Cabe una generalización empírica. En este caso significa que esa generalización no goza de necesidad; es la observación de una cierta regularidad que mañana puede dejar de darse. En el juicio no cabe una predicación *a priori*, salvo los rasgos que definen a un sujeto, pero entonces se convierte en una generalización. ¿Se puede decir, que 'el gato es negro' sin hacer referencia a ningún gato? Sí, pero entonces no estamos diciendo ni un juicio ni una generalización sino, solamente, una frase carente de sentido real. 'El gato es negro', en general, es falso porque negro no define a gato, o no se le puede dar un sentido determinado, y es, simplemente, en este último caso, una frase compuesta de palabras sin intencionalidad significativa. Por tanto, en Kant la generalización tiene lugar en el conocimiento *a priori* (aunque también puede ser *a posteriori*) y el juicio se da solo en el conocimiento *a posteriori*. En Kant, el juicio es relegado a una segunda posición, lo cual es una consecuencia de la menor valoración de lo real. Lo real, como tal es ignoto (sin peso objetivo en el conocimiento), y la aportación de la experiencia a través de lo sensible está marcada por la contingencia (es lo que es solo, necesariamente en el momento en el que se conoce). Este estatuto de lo real impide la consideración de la sustancia aristotélica como lo que permanece

debajo de los accidentes. Kant elabora un entramado conceptual (las categorías o los conceptos puros del entendimiento) que suple este carácter contingente de los accidentes, pero me parece que llega tarde. Para mí, el juicio es siempre conocimiento de la realidad, lo cual distingue la vía racional de la vía general. No es que la vía general se haga totalmente al margen de la realidad porque apunta a ella a través de los objetos abstractos desde los que se forma, pero luego, puede ser considerado al margen de la realidad. La vía racional, en cada fase (conceptual, judicativa y fundamental), es un volver a referirse a lo real sin la mediación del abstracto. Este referirse a lo real, en Kant, perjudica a la vía racional porque la realidad lastra lo conocido con la contingencia. El juicio 'el gato es negro' solo lo podemos decir si estamos viendo un gato negro (en otro caso es una frase sin significado). En Kant, por tanto, la vía general es superior a la vía racional. En Polo, sin embargo, la vía racional es jerárquicamente superior a la vía generalizante. Polo continúa en este punto la tradición aristotélica y medieval que da más prioridad a lo físico y a lo metafísico que a lo lógico. Aristóteles desarrolla un instrumento lógico, pero la física y la metafísica no son dependientes de esa lógica. No es que la física se haga en contra de la lógica, sino que el desarrollo de la física no se puede hacer desde la lógica porque tiene un método específico propio, que la lógica como ciencia formal no capta. Kant prioriza la generalización porque no puede apoyarse en la realidad, y lo real tiene que ser entendido en una estructura general que le dé soporte. La prevalencia de la generalización en Kant también se apoya en que la ciencia se basa en la necesidad y en la universalidad, dos rasgos más propios de la generalización.

4.3 El fundamento

Hay una crítica frecuente en Polo respecto a la filosofía moderna, y es que esta filosofía es simétrica[76] respecto a la filosofía clásica:

> "Suelo decir que la filosofía moderna es simétrica respecto de la filosofía griega. Se trata de una versión simétrica de la noción de fundamento. El fundamento en presencia es la realidad del cosmos en la filosofía griega; el *a priori* en presencia (que es el punto de partida de la deducción trascendental) es la *Crítica de la razón pura* de Kant, en simetría con la Física aristotélica. Cosmos con conciencia fundante; conciencia *a priori* de la que se deduce la física. La filosofía moderna es simétrica en tanto que la presencia del fundamento se atribuye al sujeto humano; sujeto o cosmos"[77].

[76] Cfr. Polo, *CTC II*, 12, 1, 226; Polo, *CTC III*, 4, 142; Polo, *CTC IV*, 7, 2, A, 691; Polo, L., *Introducción a la Filosofía*, OC A-XII, EUNSA, Pamplona 2015[4], 3, XVII, 181.
[77] Polo, *CTC II*, 12, 1, 225.

El defecto de la simetría moderna es poner el contenido de la filosofía clásica en el hombre, haciendo de este último el fundamento de la filosofía. Este aspecto de la filosofía moderna es especialmente evidente en Kant, como el mismo Polo apunta en el texto citado. La deriva del fundamento al sujeto se inicia ya con Descartes al proponer el *cogito, sum* como la piedra angular de la verdad, pero se consuma definitivamente con Kant al basar el conocimiento prescindiendo de la realidad: es el proyecto de la *Crítica de la razón pura*, encontrar una base teórica que permita el conocimiento de la realidad aunque la desconozcamos como tal. Pero si de la realidad no nos podemos fiar, ¿cómo podemos estar seguros de nuestros propios conocimientos y de nuestras ciencias? Kant busca un nuevo apoyo y lo encuentra en el pensamiento. El entendimiento, según Kant, tiene suficientes instrumentos para dar solidez a nuestro conocimiento sin necesidad de una realidad exterior. En la filosofía clásica, el fundamento es el ser como principio último. Este ser, en Kant, está totalmente ausente, y es sustituido por el concepto de existencia que se aplica a lo sensible, y por los ideales del ente realísimo que pueden ser aplicados a los entes particulares. Los conceptos de existencia y de ente realísimo ya no son el fundamento de la realidad, al modo como lo era el ser para la filosofía clásica, sino la explicación reflexiva de cómo surge en nosotros ese tipo de conocimientos. Sin embargo, el fundamento en Kant no se puede realizar por medio de unos pocos conceptos. El fundamento es la solidez de todo el sistema kantiano, que es capaz de dar razón de toda la realidad, tal como la conocemos. En la filosofía moderna el fundamento no solo se vuelve simétrico con respecto a la filosofía clásica, sino que también se vuelve constructivo y sistemático. El ser tomista no es un entramado teórico porque, de hecho, es lo primero conocido en el ente; no requiere de deducciones, ya que su conocimiento es directo, sin mediación de demostraciones. En Santo Tomás se conoce el ser independientemente de lo listo que uno sea y, desde el principio, porque su ignorancia no puede ser restaurada por medio de ninguna reflexión mental. El fundamento moderno viene a ser el resultado de tratar de superar una crisis del conocimiento que pone en duda, no algún conocimiento, sino su totalidad. El método moderno, para salir de la crisis, se ve en la obligación de explicarlo absolutamente todo[78]. Con esta metodología hubo un gran perdedor, el ser, por tratarse de una realidad anterior a cualquier tipo de reflexión. Sin el ser que sostenía el edificio de la filosofía clásica, la filosofía moderna tuvo que buscarse una nueva base en la que apoyarse. En Descartes, esta nueva base se encontró en el *sum* como garante de la verdad, y en Dios, como valedor de la realidad exterior a la mente. Kant dio otro paso más en esta dirección al negar validez a la realidad en sí.

[78] "Pero se debe prestar atención a una segunda cuestión, más filosófica y más *arquitectónica*, a saber, comprender bien *la idea del todo* y, a partir de ella, en una facultad racional pura, tener en cuenta todas aquellas partes en su relación recíproca mediante su deducción del concepto de aquel todo". Kant, I., (*KpV*, Ak. V, 10; P 18) *Crítica de la Razón Práctica*, 10.

La realidad ya no era soporte, como lo era para Descartes aunque apoyándose en Dios, y el pensamiento tenía, entonces, que suplir lo que la realidad no proporcionaba. Kant ha sido el primer filósofo que ha explicado la realidad desde el pensamiento, sin necesidad del ser, ni de ningún otro elemento real como la sustancia (real). Todo lo fundamental, como los principios reales, encuentra hueco en su concepción del pensamiento. Este carácter fundante puede pasar inadvertido porque, realmente, es el propio pensamiento como tal el que se convierte en fundamento (tanto porque ahí encontramos todos los contenidos como porque, además, da razón de la necesidad de lo conocido). El fundamento reside en la solidez de todo el edificio. Si una parte del sistema se cae (no es verdadera), el fundamento deja de fundar porque ya no da razón de toda la realidad. Este es el peso que ha puesto Kant sobre la filosofía: la explicación de toda la realidad. En la filosofía medieval, nadie pretendía que su filosofía explicara absolutamente todo. Había una percepción muy clara de las propias limitaciones y de las ajenas. Por eso, muchas de las deducciones que se hacían eran hipotéticas (si esto es verdad, entonces se puede deducir lo siguiente...). En la filosofía moderna hay un optimismo (también existe una corriente opuesta, pesimista, que es el empirismo), para mí un tanto ingenuo, que cree poder descifrar la realidad en su totalidad. Este desciframiento era, para algunos, un proyecto realizable en no muchos años. La historia ha desmentido esta creencia y, varios siglos después, parece que estamos muy lejos de agotar el conocimiento de la realidad, aunque es un hecho que el número de recursos y de personas en la investigación de cualquier campo ha aumentado considerablemente. A día de hoy parece imposible que el pensamiento pueda fundar el conocimiento de toda la realidad (que permita un conocimiento *a priori*).

"El fundamento no se conoce en la línea de la prosecución negativa, la cual no guarda implícitos. Es claro que el implícito de la conciencia kantiana es la espontaneidad del sujeto. Ahora bien, esta interpretación simétrica del fundamento es incorrecta. El sujeto no es el fundamento"[79]. Situar el fundamento en el sujeto es una equivocación porque no supone una verdadera ampliación del conocimiento. La filosofía moderna se obsesiona con el fundamento, con superar la duda, y no aporta apenas nuevos conocimientos distintos de los ya obtenidos por la filosofía clásica. En Kant vemos que la filosofía anterior tiene su sitio específico dentro de su sistema. Kant reordena con su metodología el conocimiento adquirido hasta entonces. Pero entonces, ¿de qué sirve el proyecto moderno? ¿¿Solo para estar más seguros de lo que sabemos? No solamente. La filosofía moderna abre la consideración de la antropología. Por ejemplo, en Kant hay bastantes referencias a la psicología o a la psique[80]. Ahora el yo o el sujeto empieza a ser objeto de estudio directo de la filosofía. En la filosofía clásica las

[79] Polo, *CTC III*, 7, 223, nota 4.
[80] Alguna referencia ha aparecido en este trabajo.

cuestiones antropológicas tenían su lugar fundamentalmente en la ética y en la política. Sin embargo, aunque la nueva actitud es correcta, tiene un defecto en la base. Como dice Polo, 'el sujeto no es el fundamento'. El estudio del hombre no es correctamente enfocado por hacer cargar al hombre el peso del fundamento (de la realidad). De esta manera se entiende el hombre como el contenedor de la realidad y al propio hombre no se le estudia directamente como tal. La antropología, si es una ciencia propia, tiene que tener una metodología distinta a la de la metafísica y la física y, por tanto, debe dar lugar a unos contenidos diferentes, los que son propios del hombre y no del mundo externo. Este es uno de los retos de la antropología, dar con una metodología que permita descubrir lo propio del hombre que es irreductible al mundo.

5. Las limitaciones en Fichte

Una limitación importante que he encontrado en Fichte se refiere al fundamento. Desde Kant encontrar el fundamento de la realidad ha eclipsado en importancia a la propia metafísica. La crisis del saber ha obligado a buscar los fundamentos de todo saber. La *Doctrina de la ciencia* viene a ser otro intento de ofrecer un terreno suficientemente sólido a nuestros conocimientos.

Al comenzar nuestro análisis de los primeros principios, nos llamó la atención la consideración de los primeros principios lógicos. Se traen nuevamente los textos a consideración: "1. Todos conceden el principio: "*A es A*" (o sea, A=A, porque esto es lo que significa la cópula lógica); y se admite sin vacilación alguna; se le reconoce como proposición completamente cierta e indudable"[81]. Este texto ya ha sido suficientemente analizado. Ahora solo nos fijamos en que es un principio general que se basa, principalmente, en la igualdad de la generalización. Por otra parte, luego Fichte interpretaba este mismo principio como un principio de existencia: "Más bien, se *afirma* que: *si A* es, *entonces* A es"[82]. A esto ya se denunció que era una interpretación del principio general como si fuera un principio de causalidad. Y un poco más adelante añade: "c) X se relaciona con este A, que en la proposición anterior ocupa el lugar lógico del sujeto, lo mismo que con el A que está en el lugar lógico del predicado; en efecto, los dos términos están conciliados por X"[83]. De este último texto interesa resaltar el aspecto del sujeto y del predicado, que son más adecuados en el juicio de la vía racional que en la predicación generalizante en la que no se debe hablar del sujeto ni del predicado; en 'perro es animal' ni 'perro' es sujeto de 'animal', ni 'animal' es predicado de 'perro'. Las tres afirmaciones que se acaban de presentar se refieren todas ellas al principio general 'A=A'. Es por ello que advierto en Fichte una clara confusión

[81] Fichte, *Doctrina de la Ciencia (1794)*, 1, 1, 43.
[82] Fichte, *Doctrina de la Ciencia (1794)*, 1, 1, 43.
[83] Fichte, *Doctrina de la Ciencia (1794)*, 1, 1, 44.

de la vía racional y de la vía generalizante. Pero en Fichte ya no se puede hablar solo de confusión, sino también de una gran concentración: la vía generalizante y la vía racional, se funden en un único principio.

Ciertamente, el principio 'A=A' es lógico, y diferente del principio fundamental (la posición absoluta del 'yo' y su identificación con el ser) pero, este principio, ha sido derivado del principio lógico al que se le han transferido sus propiedades. De hecho, el principio fundamental ha podido ser deducido por la interpretación causal del principio lógico (para mí inadmisible). Ahora no nos puede extrañar que desde este superprincipio Fichte haya logrado sacar toda la realidad. Ante esto, yo distingo los principios lógicos y los principios reales como distintos. Estos principios no se pueden mezclar por su diferente estatuto, mental, para los principios lógicos y, físico, para los principios reales y, en el caso de que se quiera mezclarlos, los principios reales sufren el inconveniente de perder su condición real para ser transformados en unos principios reflexivos. La mente, su poder de reflexión, puede engullir en su esfera a la realidad, sea la que sea, pero no debe olvidar que, en algunos casos, es a costa de perder lo esencial de lo engullido, en nuestro caso, lo real de los principios (reales). En Fichte me parece ver un claro exponente de un ensayo de la consideración reflexiva de los principios reales. El resultado, en el caso de Fichte, ha sido una fusión de lo racional y de lo general en un único principio, el primer principio, que tiene la función de ser el fundamento de todo el sistema. Fichte, en su investigación, estaba lastrado por una comprensión del conocimiento que interpretaba la realidad como un estado del propio 'yo', y esto le llevó a concentrar toda la realidad en el 'yo'. En Fichte, el fundamento de Kant (toda la realidad) es explícitamente puesto en el 'yo', lo que permite detectar, de una forma más clara que en otros filósofos, la simetría de la filosofía moderna respecto a la clásica, que se ha denunciado en Kant.

6. Las limitaciones en Hegel

Las principales discrepancias con Hegel se han descrito en el tema 7, al desarrollar algunos temas suyos considerados desde mi visión de la negación. Aquí vamos a ver dos temas de menor importancia, pero que tienen que ver con los puntos que se han tratado en esta última parte del trabajo.

6.1 La distinción real y la identidad de ser y pensamiento

El tema de la identidad se trató en el capítulo 7, en el apartado 3.3 sobre la negación. En ese apartado vimos la identidad en conexión con la diferencia. La identidad también aparece en Hegel en la esfera del concepto.

> "Ser y esencia no tienen ya en el concepto, por consiguiente, la determinación en la cual son ellos como ser y esencia, ni están ya solamente en una unidad

tal que cada uno parezca en el otro. Por consiguiente, el concepto no se diferencia en estas determinaciones. Él es la verdad de la relación sustancial, en la cual ser y esencia alcanzan, el uno por medio del otro, su plenificada subsistencia de suyo y determinación. Como verdad de la sustancialidad se dio a ver la identidad sustancial, la cual se da, precisamente en el mismo sentido, como el ser puesto, y solamente como tal"[84].

A lo largo de los capítulos 8 y 9 se han ido exponiendo diversos planteamientos con respecto a la distinción real de ser y esencia. Esta distinción me ha parecido problemática porque he percibido que la esencia se ha definido de acuerdo a la generalización, y la generalización no permite realizar una distinción respecto de la realidad. Esta cuestión se agudizó en Descartes para quien, según hemos visto, la distinción de la realidad y del pensamiento se realiza desde la generalización, por lo que el criterio de distinción es mental. En Hegel vemos que también se hace una distinción de lo real y de lo mental. Para Hegel, la realidad externa es la esfera del ser, y el pensamiento es la esfera de la esencia. Hegel distingue ambas esferas a las que dedica un análisis separado en la *Ciencia de la lógica*, pero la distinción entre dichas esferas queda distorsionada por su planteamiento dialéctico que iguala las nociones opuestas. ¿Espero encontrar en Hegel una distinción de realidad y de pensamiento? Realmente no. Ya solo el establecimiento de toda la realidad (exterior y pensada) en el elemento del espíritu, la conciencia, no invita a la distinción de ambos planos. En Hegel no encuentro un criterio de distinción entre realidad y pensamiento porque, en ese caso, esa distinción sería más bien metódica. Distinguir el ser de la esencia es una cuestión del análisis que Hegel realiza para conocer con exactitud los elementos constituyentes de su filosofía. Para Hegel, la distinción de ser y esencia es una cuestión de conocer el método filosófico que te permite acceder a la ciencia. El ser y la esencia son dos esferas de la lógica. Conocer esta lógica es un requisito para acceder a la posición absoluta del espíritu. Si uno posee estos conocimientos, no hace falta ningún criterio de distinción entre la realidad y el pensamiento porque, en este caso, ya se conoce cada esfera de manera separada. En Hegel, la cuestión de la distinción ser-esencia llega a su punto más extremo, en el cual esta distinción se acaba transformando en identidad. Esto no nos puede sorprender porque es un resultado posible en una filosofía dialéctica. Hegel, efectivamente, como vimos en el capítulo 7, distingue el ser y el pensamiento (esencia) dentro de la primera negación[85], pero en la segunda negación, como acabamos de ver, la diferencia entre el ser y la esencia es superada, dando lugar a una identidad sustancial en el concepto. Hegel afirma: "Lo que es racional es real, y lo que es real es racional"[86]. Es decir, la distinción real de ser y esencia ha acabado

[84] Hegel, (*WdL II*, 29) *Ciencia de la lógica II*, 145.
[85] Ver el apartado 3.3 sobre la negación.
[86] Hegel, G., *Principios de la Filosofía del Derecho*, Edhasa, Barcelona 1999², 59.

transformándose en una identidad de lo real y del pensamiento. Es más, para Hegel, esta identidad de realidad y pensamiento en el concepto es el verdadero pensamiento. La distinción de ambos lados es una necesidad del análisis que debe distinguir las determinaciones correctamente para no incurrir en confusiones de niveles, pero el paso siguiente, su unificación en el concepto, es necesario para lograr el conocimiento del espíritu absoluto. Para mí, este resultado de Hegel, la identidad de ser y esencia, es fruto de un uso excesivo de la negación que ha ido escorando la filosofía hacia el lado del pensamiento, perdiendo la capacidad para distinguir la realidad del pensamiento. La generalización o negación es una operación mental que se aleja sucesivamente de lo real, a la cual conecta a través de los abstractos. El uso predominante y prácticamente exclusivo de la negación sitúa toda la realidad en la esfera del conocimiento. En Hegel hemos visto que todo su planteamiento dialéctico se desarrolla en el interior del elemento del espíritu o de la conciencia. Para mí, dentro de la conciencia no cabe hacer una distinción real, siendo solo posible hacer distinciones pensadas (diferencias pensadas). Es por ello que Hegel no tiene dificultad para superar la diferencia del ser y de la esencia y que, incluso, se transforme en una identidad del ser y de la esencia. Por mi parte, no estoy de acuerdo en este punto y denuncio el uso de la negación para el conocimiento de la realidad, y en concreto para el caso de Hegel, rechazo que la negación pueda ser usada como una herramienta metafísica para el conocimiento del ser.

6.2 La lógica

El segundo aspecto que se va a analizar respecto de Hegel es la lógica. La lógica toma en Hegel un papel de gran importancia. "La lógica subjetiva es la lógica del concepto: de la esencia que ha asumido la referencia a un ser, o sea su apariencia, y que, dentro de su determinación, no es ya exterior, sino lo subjetivo libre y subsistente de suyo o, más, bien el sujeto mismo"[87]. Para Hegel, los temas que de forma clásica se habían analizado dentro de la metafísica, se corresponden en su sistema como temas de la lógica. En Hegel, la lógica asciende hacia arriba respecto de la lógica en Aristóteles. Para Aristóteles, la lógica es de gran importancia porque en ella se estudia el modo de funcionamiento del pensamiento. Luego, sin embargo, al exponer su metafísica o su física no se percibe el uso de la lógica, al menos en su forma silogística explícita. En cualquier caso o, al menos esto es lo que nos ha llegado, Aristóteles escribe la lógica como una ciencia independiente de todas las otras ciencias, de las cuales no parece que tenga ninguna dependencia. Se puede decir que para Aristóteles la lógica, la metafísica y la física son tres ciencias que se sostienen cada una de ellas de forma independiente respecto de las otras. Esto da a la lógica una autonomía que la

[87] Hegel, (*WdL I*, 32) *Ciencia de la lógica I*, 211.

coloca en un nivel similar al de la metafísica. Nos podríamos preguntar qué ciencia es más importante, la lógica o la metafísica. Por una parte, la metafísica en la filosofía aristotélica y clásica es la joya de la corona, es la ciencia que estudia lo primero, las realidades fundamentales. Desde este punto de vista, la metafísica es indudablemente lo primero. Pero, por otra parte, la lógica es la ciencia que estudia el pensamiento, y los mecanismos de esta herramienta permiten conocer la verdad. ¿Cuál es el instrumento con el que conocemos la metafísica? El pensamiento. Por lo tanto, desde un cierto punto de vista, la lógica es superior a la metafísica. Esta ambigüedad entre la lógica y la metafísica en Aristóteles, es aprovechada por Hegel desde una posición bien diferente. Recuerdo que Hegel entiende la filosofía como una reconstrucción del pensamiento y de la realidad, después de que Kant declarase incognoscible la realidad exterior. Esta reconstrucción incluye todo lo que podemos conocer. Hegel es más radical que Kant y, no solo rechaza la cognoscibilidad de la realidad exterior, sino también su existencia. Hegel no acepta que exista algo opaco al pensamiento. Para Hegel, el pensamiento es infinito, y la existencia de la cosa en sí kantiana sería una limitación de su poder. Dentro de esta reconstrucción de la realidad, Hegel da razón de los elementos de la metafísica en su aparecer dentro del propio pensamiento. Este modo de proceder ya estaba presente en Kant y en Fichte. Hegel, a diferencia de Kant, es más radical, y en contra de Fichte, utiliza la lógica como herramienta para desarrollar los aspectos básicos de la ciencia. De alguna manera, Hegel aprovecha la ambigüedad de la lógica de Aristóteles respecto de la metafísica para fundir ambas ciencias en una. Si la lógica es el arte de pensar y la metafísica se da en el pensamiento, esta última tiene que darse con arreglo a la lógica. Es lógico que la metafísica sea como es, no puede ser de otra manera. La necesidad de la metafísica es la que aporta el pensamiento, en el que se vierte el espíritu en su proceso de autoconocimiento. Esta fusión de la lógica y de la metafísica es un error que se ha venido denunciando en diversas partes de esta obra. Desde la teoría de la generalización, la lógica no se encuentra al mismo nivel que la metafísica. Para mí la lógica es dependiente de la generalización[88]. Aristóteles no puede situar correctamente la lógica por el déficit de su teoría del conocimiento, que le lleva a proponer una sola operación (del conocimiento) que equipara fundamentalmente a la generalización[89]. Eso le lleva a establecer la lógica al margen de cualquier otra ciencia. Para mí, la consideración de la lógica dentro de la

[88] Aunque cabe pensar la lógica desde otras instancias distintas a la generalización, siempre tiene lugar desde una operación cognoscitiva.

[89] Aristóteles descubre la operación del juicio pero no la distingue suficientemente de la generalización, y tiende a entender ambas operaciones como intercambiables. En Aristóteles el problema de su gnoseología es que no caracteriza suficientemente las operaciones intelectuales.

generalización permite conocer el papel secundario de la lógica[90] subordinado a la teoría del conocimiento. Desde este punto de vista, no se puede dar a la negación el carácter principial que Hegel le otorga. La lógica, como dependiente de la teoría del conocimiento y, más en concreto, de la generalización, no puede ser utilizada para analizar las cuestiones metafísicas. El ser es ajeno al pensamiento, y su estudio no admite conexiones objetivas de tipo lógico. La consideración más ajustada de la lógica permite evitar un uso descontrolado de la misma. En Hegel, la lógica tiene ese papel principial por usar la negación como conector del ser y del pensamiento. Yo rechazo ese uso de la negación y descalifico la lógica como ciencia transversal al ser, a la esencia y al concepto. La lógica no es solo ajena al ser, sino también a la esencia, y la investigación de estas dos ciencias debe ser realizada con herramientas diferentes a las que la lógica proporciona.

7. Algunas limitaciones generales en la filosofía moderna

Ahora me centraré en las cuestiones que me han parecido de mayor interés respecto del tratamiento que ha tenido la negación y la generalización en los filósofos modernos.

7.1 La inversión de la negación

De la negación, ya se ha hablado bastante en esta trabajo, y ahora solo quiero exponer uno de los aspectos que, desde mi posición, me parece que ha tenido una mayor limitación en su uso.

A la hora de exponer mi propuesta de la generalización y de la negación, puedo decir que en mi investigación no he tenido la más mínima dificultad para identificar la generalización en todos los autores que la han utilizado, sobre todo, en aquellos que lo han detectado con más nitidez, como puede ser el caso de Ockham y de Locke. Sin embargo, a la hora de reconocer la negación no he tenido siempre la misma facilidad. Esta asimetría se puede explicar porque la generalización es la operación vista desde el exterior, y es relativamente fácil descubrir los objetos generales como son animal, viviente, etc., o desde ciertas temáticas como pueden ser la de los géneros y las especies. La negación, sin embargo, es la operación vista desde dentro: la semejanza y las determinaciones. No obstante, esto no me parece suficiente para poder explicar la dificultad que he tenido para detectar la negación en los filósofos modernos. Evidentemente, estos filósofos usan muchas veces el nombre de la negación, lo cual permite ver que están usando esta operación pero, sin embargo, hay algo extraño,

[90] La lógica, en mi caso, debe ser reconducida a lo que actualmente se conoce como la lógica formal.

que hace difícil identificarla con la negación tal como la hemos presentado. Pienso que son dos los factores que más influyen en esta dificultad.

El primer factor es que en la modernidad es muy frecuente conectar la negación directamente a la sustancia. Este aspecto es muy claro en Descartes, quien toma como criterio de certeza descubrir las notas que definen la realidad de una manera exacta. Descartes define la sustancia como aquello que es en sí. ¿Cuándo la sustancia es en sí? Cuando las determinaciones que caracterizan a la sustancia no dependen de otras determinaciones. Este criterio se cumple si al analizar las determinaciones de la sustancia, estas no dan lugar a una determinación distinta. La nota que caracteriza la sustancia real es la extensión porque, al final del análisis, el resultado es nuevamente extensión. Todas las realidades físicas están compuestas, en última medida, de la extensión. Lo mismo pasa con la sustancia pensante. Este análisis que realiza Descartes es, para mí, realizado según la negación, y el fruto de este análisis es la determinación separada. La extensión y el pensamiento son las mononotas de las que se ha hablado anteriormente en este trabajo. La unión de las determinaciones de la negación con la sustancia me ha dejado un poco descolocado, tanto para la identificación de la negación como de la sustancia. Aquí se propone una dependencia de la negación respecto de los abstractos, no respecto de la sustancia. Desde lo que ya hemos visto, para generalizar es necesario tener al menos dos abstractos, pero en Descartes la sustancia es conocida en sus mononotas desde su singularidad y, por tanto, no es conocida de acuerdo a un proceso de generalización.

Espinosa hace algo similar a Descartes cuando dice que 'la determinación es negación'. Para Espinosa lo positivo, indeterminado, es Dios, mientras que la negación ilumina un aspecto finito en la indeterminación de Dios. En Fichte, la determinación es conocida por el 'yo' como una negación del no-yo y, para Hegel, la determinación se obtiene como una negación del ser y es lo que define la esencia. En todos estos casos vemos que la determinación de la negación tiene una conexión con la metafísica. Además, Fichte y Hegel entienden la negación dentro de una génesis donde las determinaciones se van produciendo progresivamente. Esta postura tiende a sacar la negación fuera del ámbito de la teoría del conocimiento, y la aproxima a nociones más metafísicas, introduciendo en la negación unos rasgos que son totalmente extraños desde mi posición.

En el planteamiento hegeliano[91], se ve un segundo factor que complica reconocer la negación, y que voy a denominar como la inversión de esta operación. Esta inversión se realiza como una combinación de la unión de la sustancia y de la negación, y del carácter genético de su filosofía. Para Hegel, el puro ser es la total indeterminación. Esta indeterminación está en la base de que el ser puede ser absolutamente todo,

[91] Algo similar se podría decir de Fichte.

incluso hasta la nada. El planteamiento dialéctico de Hegel consiste en ir editando las notas que van definiendo la realidad. Esto transforma la negación en una operación opuesta a la que aquí proponemos[92]: la negación es una operación simplificante que parte de abstractos que son objetos más complejos. Para Hegel, negar es editar una nueva determinación desde un objeto previo que es más indeterminado que el objeto resultante. Por eso Hegel parte de la nada, la pura indeterminación, y termina su filosofía en el espíritu absoluto que contiene toda la realidad y todo lo que pueda ser pensado. Para mí esto es sumamente extraño. Para simplificar la cuestión, la propongo en los siguientes términos: pensemos en el objeto general viviente. Yo afirmo que viviente se obtiene desde los objetos generales de animal y de vegetal. Según Hegel este proceso tiene el sentido contrario: el animal y el vegetal son conocidos desde el objeto general viviente[93]. Lo que tiene más determinación es conocido desde lo que es más simple. Al final, la alternativa se reduce a ¿conocemos viviente desde animal y vegetal? O ¿conocemos animal y vegetal desde viviente? Este segundo planteamiento me parece imposible. Desde un punto de vista más próximo: ¿puedo conocer perro desde animal? En este último caso, hay una mayor dificultad que procede de que perro puede ser un abstracto. ¿Se puede pasar de un objeto general a un abstracto? No es posible porque un abstracto es un objeto conocido desde la sustancia real, y una sustancia puede dar lugar a una infinidad de objetos abstractos. No tiene sentido añadir una determinación a un objeto general para obtener un abstracto. A lo más, obtenemos otro objeto general más específico; es todo el juego entre los géneros y las especies que vimos en la filosofía medieval. Desde nuestra concepción de la negación, es imposible conocer un objeto general desde otro más general. Si la negación no puede funcionar en el orden que Hegel propone entonces el sistema hegeliano solo es posible porque ya se conocen, previamente, las nociones antes de aplicar el método y, por tanto, el método dialéctico es inútil, en lo que al conocer se refiere. Podemos decir que animal y vegetal proceden de viviente porque realmente ya sabemos lo que es animal, vegetal y viviente, antes de aplicar la negación a viviente. En nuestro caso no es posible conocer viviente si no lo hemos generalizado antes desde animal y vegetal, o de otros objetos abstractos o generales. Para mí, hay un progreso en la negación,

[92] Hegel llega a decir: "El espíritu es lo negativo, aquello que constituye la cualidad tanto de la razón dialéctica como del entendimiento: niega lo simple, y pone así la diferencia determinada del entendimiento; (...)". Hegel, (*WdL I*, 7) *Ciencia de la lógica I*, 185-186. Aquí la negación, casi, llega a hacer las veces de la abstracción (lo más exacto sería decir que se trata de una diferencia específica como vimos en los filósofos medievales). En este texto es muy patente la inversión: primero se niega lo simple, es decir, la semejanza, para después añadir la diferencia.

[93] Hegel no propone este ejemplo, pero en su *Ciencia de la lógica*, la mecánica y la química son previas a la vida. La vida se genera negativamente desde la no vida. En mi caso, digo que la generalización va en la dirección contraria. La cosa que incluye tanto la vida como lo inorgánico es un objeto más general que procede de lo orgánico y de lo inorgánico.

aunque se simplifique, porque se destaca una parte de las notas que son semejantes a otros objetos. Esta semejanza no se conoce hasta que se realiza la comparación. En Hegel, la inversión de la negación, junto a su uso dentro de la dialéctica, define la negación en unos términos muy lejanos a los que nosotros proponemos.

7.2 La representación como la base del conocimiento

Otro aspecto que tiene gran importancia en la filosofía moderna es la representación. Desde Descartes hay una obsesión por tener certeza de que estamos en la verdad. El conocer deja de ser una actividad simple que puede realizar cualquiera y se convierte en una operación que solo puede ser correctamente ejercida por unos especialistas que, en este caso, son los filósofos que siguen un método. El método de Descartes ha dado lugar a las mononotas que permiten definir la realidad, y ¿qué son las mononotas? Representaciones que nos dan conocimiento de algo. Desde la certeza, la representación es el elemento del conocimiento que da más seguridad. Si yo veo que este gato es blanco entonces es seguro que el gato es blanco. Otra cosa son las nociones que no tienen relación directa con lo sensible como, por ejemplo, el ser. La representación es, para mí, lo sensible considerado desde el conocimiento. Desde mi punto de vista, todos los objetos de los sentidos externos son representaciones y también lo son todos los objetos de la imaginación aunque su percepción no sea tan simple. Si vemos con los ojos dos puntos, la imaginación puede conocer la recta que pasa entre esos dos puntos. Esa recta no es visible externamente con la vista pero, a poco que se tenga desarrollada la imaginación, es fácil darnos cuenta que esa representación imaginativa es algo (imaginativamente) físico. Es inmediato que podemos trasladar esa recta imaginada a un papel. El conocimiento sensible, exterior e interior, es representativo. Yo he equiparado la representación con la imagen sensible. Los sentidos externos y la imaginación funcionan a través de imágenes. La imagen nos da seguridad porque es lo que se puede tocar (representar). Respecto de la generalización la imagen o representación es necesaria porque la intencionalidad de la comparación apunta a las representaciones. No cabe generalizar sin imágenes, y esto lo he repetido, sobre todo, cuando se ha tratado de generalizar realidades espirituales o mentales como son el propio pensamiento o el querer. Este es uno de los motivos por los que la generalización ofrece tanta seguridad. Su conexión con las imágenes nos permite, siempre, saber de qué estamos hablando.

En Kant vimos que el uso de la representación es amplísimo. Llegamos a decir que el papel de la representación tenía tal preponderancia que, para mí, su propuesta era una gran imaginación trascendental que englobaba su entendimiento. En su momento vimos que su intuición sensible es una representación y que los conceptos del entendimiento también son representaciones. Entiendo que la representación, por lo que se ha dicho en el párrafo anterior, es una garantía de veracidad pero,

curiosamente, algunos filósofos como Descartes han dudado de la representación, aunque al final han acabado aceptándola, ya sea de forma teórica o práctica, porque es el único modo de conocer la realidad externa. Kant resolvió el problema de la duda metódica de Descartes rechazando directamente el conocimiento de la realidad. Si no hay realidad exterior que conocer, las imágenes sensibles son representaciones que yo formo a través de la imaginación, las cuales entiendo a través de los conceptos de mi entendimiento. En Kant, la duda no tiene espacio porque todo se resuelve dentro del propio pensamiento: no hay ningún motivo para dudar de que mi concepto enlace con la representación de mi propia imaginación. Para mí, la cuestión de la representación tiene un problema agudo porque es, en sí mismo, un modo de entender el conocimiento. Por supuesto que acepto las representaciones de los sentidos externos y de la imaginación, que he llamado, habitualmente, imágenes, y en este sentido, se han tenido varias discusiones en torno a la imaginación en Kant. El punto más conflictivo es que se llegue a afirmar que pensar es tener una representación, algo que me parece que hace Kant. Este asunto se complica todavía más en cuanto es la manera más fácil de entender el pensamiento: que se posee una representación. Si se entiende pensar como representar, la intencionalidad desaparece en la imagen. Para mí este es un punto capital porque la distinción de la abstracción (diferencia) y de la generalización (semejanza) está principalmente en la intencionalidad, más que en las imágenes, y porque la intencionalidad es, precisamente, el modo como es el pensar. En la abstracción, la intencionalidad es el remitir a la imagen como diferencia, y la negación es el remitir a la imagen como comparación. Además, la imagen del abstracto es distinta a la de la negación tal como hemos visto. Estoy de acuerdo con Fichte en que la representación es insuficiente por excesivamente pobre (falta de realidad). La intencionalidad es el objeto de un acto de conocer, acto que puede ser conocido por medio de un hábito. Aunque la intencionalidad no sea la persona, tiene la realidad que permite remontarse hacia la propia persona. Si en el conocimiento solo aceptamos la representación, no podemos proponer más que un conocimiento del 'yo' ligado a las representaciones, y esa noción del 'yo' está vacía porque no tiene más contenido que la representación a la que está unida.

7.3 La negación y la antropología

El tercer tema de más interés es la conexión de la negación con la antropología. En el capítulo 8 vimos, en el último apartado (6), la relación de la generalización con la metafísica, la cual, para mí, no es positiva. En la modernidad también observo una conexión de la negación con la metafísica, pero, a la vez, hay una mayor relación con la antropología. Esto es debido a la nueva orientación de la filosofía, en la que entra con fuerza la temática sobre el propio 'yo'.

La antropología comienza con Descartes al proponer el *cogito-sum*. La duda cartesiana tiene como primer rendimiento positivo el hallazgo del *sum*. Aquí se suele poner el comienzo de la filosofía moderna porque, entre otras cosas, el 'yo' empieza a ser un tema directamente estudiado por la filosofía. Con esto no debemos entender que el 'yo' no aparezca hasta la modernidad. Es indudable que Sócrates, y con él Platón, tienen un alto interés por el hombre, pero en estos autores, y en general en la filosofía clásica, las cuestiones del hombre son enfocadas desde la ética o la política, o versan sobre el entendimiento y la voluntad. En estos filósofos el 'yo' es algo supuesto, sin el que sería imposible hacer filosofía pero, que a su vez, no forma parte de un estudio directo de la filosofía. Descartes cambia esta trayectoria al poner en el inicio de su filosofía, y además como su fundamento, el hallazgo del 'yo soy'. Este hallazgo no está directamente relacionado con la generalización, salvo que puede ser juzgado como una tesis empírica, algo que no he analizado en esta investigación ya que el *cogito-sum* admite un análisis de más envergadura que está fuera del objeto de este trabajo. En Descartes el 'yo soy' es independiente de la generalización, pero el desarrollo posterior de la filosofía cartesiana pivota sobre la negación y, más concretamente, la cuestión de la sustancia extensa y de la sustancia pensante, las cuales son planteadas por medio de las mononotas como ya dije en su momento. Uno de los resultados importantes en Descartes es que la sustancia está caracterizada por medio de la negación. Por otra parte, tampoco encuentro un mayor desarrollo filosófico alrededor del 'yo'. El 'yo' queda definido como *sum*, y el hombre como sustancia es una cosa pensante.

Después de Descartes, Malebranche y Espinosa desarrollan una filosofía de la sustancia tal como la había definido Descartes. Espinosa mantiene la división de la sustancia en extensa y pensante, pero no mantiene el *sum* de Descartes; Espinosa cambia el *sum* por Dios. El concepto de Dios era el segundo paso en la filosofía de Descartes, a través del cual superaba la duda metódica y volvía a recuperar el mundo, esta vez en un estado de certeza. En Espinosa el *sum* deja paso directamente a Dios, quien se convierte en la bisagra entre la sustancia extensa y la pensante. Para Espinosa, todas las cosas son expresiones finitas del Dios infinito, y el *sum* del hombre desaparece en el abismo de Dios. De hecho, para Espinosa, la libertad del hombre se reduce a la ignorancia sobre la causa de sus propios actos, y esto no puede ser de otra manera porque Dios también obra de manera necesaria de acuerdo a su naturaleza. Por tanto, se puede concluir que, en Espinosa, el 'yo' desaparece. A estas alturas de la filosofía vemos que el *sum* de Descartes no ha sido tan determinante, ni para él mismo ni para Espinosa, en lo que se refiere a la antropología.

Por otro lado van los filósofos ingleses que entienden que el método crítico de la filosofía debe comenzar por el propio conocimiento. Difícilmente podemos decir cómo es una cosa, si no sabemos cómo la conocemos. Esta actitud les lleva a

desarrollar una teoría del conocimiento que, desgraciadamente, no alcanza a conocer la sustancia (ni en sentido aristotélico ni moderno). Estos filósofos suelen ser considerados empiristas por no haber sido capaces de encontrar un fondo que sustente la realidad física. Para estos autores, la cuestión del *sum* es irrelevante en cuanto que se refiere, de alguna manera, a la sustancia y, por tanto, parece que la antropología tampoco tiene mayor trascendencia. Sin embargo, hay un autor, Locke, que introduce la noción de 'sí mismo', que es para mí un antecedente del 'yo'. Junto al 'yo', Locke introduce la noción de identidad porque rechaza la sustancia real. Si no somos capaces de conocer las sustancias reales, el tema está en saber cómo podemos identificar las cosas que conocemos. La identidad de las cosas, para Locke, reside en sus propiedades, y la propiedad que define al 'sí mismo' o al 'yo' es la conciencia. Podemos decir que, en Locke, la aparición del 'yo' tiene lugar al querer descubrir los rasgos que lo identifican. Aparte de Locke, hay otro filósofo que tiene mucha influencia, aunque no sea por su interés en la antropología. Este autor es Hume quien introduce una de las dudas que más ha cambiado la filosofía. Hume, al igual que Locke, también comienza su filosofía por el conocimiento y observa que la física de su tiempo, y la filosofía en general, aceptan la validez del principio de causalidad. Hume no acepta que se pueda generalizar un hecho acaecido en la naturaleza. Que veamos que un cuerpo desde lo alto cae, no significa que eso tenga por que repetirse en el futuro. ¿En base a qué podemos tomar esa conclusión? Desde luego, la naturaleza no ofrece en sí misma ninguna razón; luego, todos los motivos deben estar en nuestro propio pensamiento. Creo que es de indudable valor la duda de Hume, especialmente, para superar el racionalismo moderno que se cree capaz de descifrar completamente el mundo.

La duda de Hume sacude a Kant, quien se replantea la filosofía en sus mismos cimientos. Kant critica a Hume que la duda que él propone, aunque sea correcta, todavía tiene un mayor alcance. Para Kant, Hume se quedó corto porque propuso la duda en la causalidad y no la generalizó a toda la realidad. Kant desarrolla su filosofía desde el principio de que la naturaleza es incognoscible como tal. La naturaleza existe y nos suministra los datos sensibles, pero del modo que ello sea no tenemos la menor idea. Este principio le empuja a Kant a tratar de explicar todo lo que nosotros sabemos acerca de la realidad por solo nuestro propio pensamiento. Es lo que a veces es denominado la revolución copernicana de la filosofía. Kant construye su filosofía partiendo del conocimiento sensible y planteando una imaginación que da el salto de lo sensible bruto a lo sensible organizado. Este paso es de gran importancia porque supera la heterogeneidad de la sustancia extensa y de la sustancia pensante[94] en la que se había estancado la filosofía moderna. La imaginación kantiana pone el fenómeno sensible

[94] Este problema ha estado presente en toda la filosofía y es, incluso hoy, una cuestión que genera más discusión que acuerdo. Aquí se sitúa, también, parte de la dificultad de la intencionalidad, noción bastante ignorada en la actualidad.

en el mismo plano (de las representaciones) en el que se encuentran los conceptos del entendimiento. Los conceptos son las herramientas de que dispone el pensamiento para entender la realidad. Ahora bien, lo central no es qué sea la realidad, sino cómo entendemos la realidad (independientemente de lo que la realidad sea). Bien, pues como Kant va de lo exterior sensible a lo interior pensado, Kant propone, más arriba de los conceptos, los principios de los que dependen estos conceptos. Aquí Kant habla de la conciencia, de la espontaneidad y de otras cosas pero, en última instancia, lo que fundamenta el pensamiento es el 'yo', o con terminología kantiana, el 'yo pienso'. En Kant, el 'yo' aparece como fundamento del conocimiento. No podemos decir que el 'yo' kantiano contenga muchas notas que lo describan porque aparece como una noción terminal dependiente de lo conocido; pero el 'yo' kantiano tiene más fuerza que el 'yo' de Locke porque, en este último, es solo un tema más dentro de su filosofía, mientras que en Kant el 'yo' es el ápice del proceso cognoscitivo. Por tanto, en Kant, el 'yo' adquiere un papel más relevante que empieza a destacar dentro de los temas filosóficos. Dentro del giro copernicano de Kant también resalto la sustitución de la noción del ser por la del fundamento. No quiero decir que Kant omita el ser, pero en él se convierte en una noción pensada sin correspondencia con la realidad. Además, como la realidad no es conocida tampoco sirve de base para decidir sobre la verdad de algo. Esto lleva a interrogarse por el fundamento en el cual descansa la verdad. Este fundamento es el propio pensamiento o la coherencia de este pensamiento. El papel clave del ser en la filosofía clásica deja paso al fundamento en la filosofía kantiana que toma el relevo de ser lo primero. Kant dice más cosas sobre el 'yo', o más propiamente sobre el sujeto en su planteamiento de la razón, aunque a costa de perder cierta coherencia con respecto a su propuesta gnoseológica.

Fichte retoma el 'yo' kantiano y lo relanza como primer principio de la filosofía. En Fichte, el 'yo' ocupa un puesto central. Esto tiene lugar porque, una vez que Kant salva la heterogeneidad de lo sensible y lo pensado por la imaginación, las deducciones se pueden recorrer en ambas direcciones, es decir, desde lo sensible al 'yo' (como hace Kant), o desde el 'yo' a lo sensible (como hace Fichte). Este comienzo en el 'yo' convierte a Fichte en el primer filósofo que trata de explicar toda la realidad desde principios puramente intelectuales. Esta explicación es la famosa *Doctrina de la ciencia*. En Fichte, lo primero no es lo sensible sino un principio intelectual. Pero, aunque para Fichte el 'yo' es el primer principio o, más bien, porque lo es, este 'yo' es tan vacío de contenido como el 'yo' kantiano. Fichte resuelve este vacío a través de un proceso dialéctico entre el 'yo' y el no-yo que hace las veces del mundo, aunque se da dentro del pensamiento[95]. Para Fichte el 'yo' va engordando con determinaciones a medida que va chocando con el no-yo por medio de la negación. En Fichte es muy

[95] Fichte diría que el no-yo surge dentro de la posición relativa del 'yo', en oposición al 'yo'.

claro el problema de simetría que denuncié en este mismo capítulo al hablar del fundamento en Kant, y también es indudable la primordialidad del 'yo', aunque al final el 'yo' no sea más que una noción en la que se ha ido poniendo las determinaciones que hemos ido encontrando en el mundo.

Hegel acepta la síntesis kantiana que transmuta lo sensible en inteligible y también admite la inversión del planteamiento kantiano propuesta por Fichte que permite el desarrollo de una filosofía completamente especulativa. En Hegel, especulativo es sinónimo de conocimiento puramente intelectual. Hegel discrepa de Fichte en la interpretación del primer principio, que Hegel lo designa con el nombre de comienzo. Para Hegel, lo más absoluto no es el 'yo', sino el espíritu que se va generando a partir del elemento básico que tiene su primera aparición en la conciencia. En la conciencia de Hegel, el espíritu va progresando dialécticamente entre la oposición de la realidad (exterior) y el pensamiento, a través de los cuales se van editando las determinaciones. El paso dialéctico es realizado por una primera negación que edita las determinaciones y una segunda negación que unifica lo pensado con lo real. El espíritu le da a Hegel una mayor flexibilidad que el 'yo' de Fichte para ir sacando todos los temas de una manera más ordenada, sin tener que recurrir en todo momento al 'yo'. Además, el espíritu le permite pensar a Hegel absolutamente todo. En el espíritu está el ser y la nada, y todas las determinaciones de la realidad, ya sean mentales o fuera de la mente. En Hegel se hace realidad la propuesta de una filosofía idealista absoluta, en la que no existe ninguna otra cosa fuera del sistema. En la filosofía hegeliana, el 'yo' aparece de varias maneras, de forma empírica y universal, pero más que el 'yo', la figura clave es el sujeto o el espíritu absoluto. Lo definitivo en la filosofía de Hegel es que, después de todo el proceso dialéctico, el resultado es el espíritu que se sabe a sí mismo. Este espíritu es el sujeto cuya actividad final es la contemplación. Vemos que, similar a Fichte, el sujeto hegeliano es un gran conjunto de determinaciones que incluyen muchas de las nociones de la filosofía clásica, ahora encuadradas dentro de la lógica.

En rasgos generales, la negación es el instrumento que usa la modernidad para pensar la antropología, aunque Kant utilice mayormente la generalización. Esta negación es planteada por varios autores (Descartes, Espinosa) como soldada a la sustancia a la que caracterizan. A partir de Kant, la negación se convierte en el paso de la realidad al pensamiento. Si denuncié en el anterior capítulo el uso de la generalización en la metafísica, ahora digo que en la filosofía moderna hay un uso incorrecto de la negación en la antropología, pues que yo conozca un gato no me convierte en gato, y pensar animal tampoco me transforma en animal. Tal vez sea por esto que la filosofía clásica no investigó la antropología de una forma directa. El uso de la negación no permite abordar correctamente los temas antropológicos ya que entonces la antropología se llena de determinaciones físicas. La antropología debe ser abordada desde los hábitos porque estos permiten, efectivamente, despegar el objeto intencional de las

imágenes sensibles. Lo sensible procede siempre de lo exterior, y la imaginación también se encuentra en este lado; aunque la intencionalidad sea mental, esta siempre apunta a lo exterior sensible. El hábito, la iluminación del acto que contiene el objeto intencional, permite soltar el acto del objeto intencional y poner la atención en las cuestiones personales, es decir, en los temas antropológicos.

Conclusiones

Después de este largo periplo por la historia de la filosofía, se pueden extraer 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 de los capítulos 2 al 7, y una parte de las conclusiones de los capítulos 8 y 9, es decir, el espacio más importante de esta investigación. De toda esta amplia porción del trabajo, 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 de Platón, pero esta es usada de una forma más sistemática. De Aristóteles resalto 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 en Aristóteles, desde mi punto de vista, 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[1]. En Plotino tenemos el primer intento de explicar el mundo de una forma total y sistemática (Plotino

[1] Aunque en Aristóteles es frecuente distinguir tres tipos de operaciones intelectuales, estas no están suficientemente definidas.

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)[2]. El uso de la generalización en Santo Tomás es bastante notable aunque inconsciente en algunas de sus reflexiones. Creo que uno de los temas relevantes 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 a 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. Pienso que la intuición hay que reconducirla a la abstracción tal como la entiendo, la cual 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. La abstracción es una operación intelectual que versa sobre lo sensible, pero dejando de lado

[2] Santo Tomás también propone la abstracción que he llamado formal. Esta abstracción es la que conoce los objetos matemáticos. Este tipo de abstracción tampoco coincide con la que he presentado en esta obra, la cual (mi postura) se caracteriza por aprehender lo puramente formal de la realidad externa, formalidad que no es de carácter matemático, ni accidental.

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 a 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 es reluctante 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[3]. En los segundos, la generalización vuelve a resurgir hasta llegar, casi, al punto en el que la 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. Esto me ha llamado la atención 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 señalo 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,

[3] Los filósofos que aceptan la sustancia pensante y la sustancia extensa tienen dificultad respecto a la generalización para conectar los abstractos con los objetos generales. Para estos autores, los abstractos estarían en el plano de lo físico (conocimiento sensible), mientras que los objetos generales están en el plano mental, es decir, dos planos que solo se conectan en Dios. Ya vimos en el capítulo 6, apartado 3.2.3, que Espinosa tiene un cierto rechazo de la generalización, mientras que Malebranche resuelve el conocimiento general por medio de una donación divina (apartado 3.1.2).

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. Desde luego, estos autores hablan explícitamente de la negación y, en este sentido no hay problema para identificarla, pero después 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 hay hasta 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 dependencia muy íntima con la imaginación[4], 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, la modernidad 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 el 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

[4] Los objetos generales se remiten a imágenes elaboradas en la imaginación mediante el análisis.

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[5], de los diferentes enfoques que he encontrado 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) a la filosofía moderna donde detecta serios problemas filosóficos[6], pero también hace un ajuste frente a la filosofía clásica: "El ajuste de la ontología griega requiere una teoría del conocimiento"[7], frase que se encuentra en un apartado en el que está discutiendo acerca del nominalismo, es decir, ajustando el conocimiento respecto del nominalismo[8]. 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"[9] y otro sobre la abstracción: "2. Ajuste de la abstracción"[10].

El interés de esta investigación 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 acostumbrado 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

[5] También ha sido importante las distinciones con respecto a la vía racional (concepto, juicio y fundamento), aunque en estas operaciones apenas hemos entrado.

[6] Por ejemplo, con respecto a la negación. "En suma, la operación de negar es ejercida más por los filósofos modernos que por los clásicos. Sólo la discusión de los modernos nos permite precisar el significado de tal tipo de operación intelectual e insistir en ella. Si prescindiéramos de la rectificación de los pensadores modernos, siempre cabría alegar que la negación pueda entenderse en sentidos distintos del que aquí se propone". Polo, *CTC III*, 2, 1, 110.

[7] Polo, *CTC II*, 6, 3, 122.

[8] En el tomo III del *CTC* hay un apartado titulado "El ajuste del nominalismo". Cfr. Polo, *CTC III*, 7, 5, 247 y ss.

[9] Polo, *CTC III*, 1, 3, 94 y ss.

[10] Polo, *CTC III*, 8, 2, 270 y ss.

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 hay 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 este trabajo 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 los conceptos pueden 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 hace 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 se ha 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[11]. 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 se dijo 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

[11] Con esto tampoco quiero decir que la generalización monopolice mi investigación. Pienso que hay otros muchos temas filosóficos de (más) interés que conviene que tengan una amplia difusión. Sin embargo, lo que interesa transmitir no son erudiciones ni academicismos, sino ideas que conecten con lo vital de los oyentes. Esta última cuestión es de las más delicadas.

la operación de negar"[12]. 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"[13]. Polo también incide en la negación al proponer la no saturación del intelecto cuando piensa los abstractos: "Como repetidamente se ha dicho, negar significa declarar que el conocimiento directo no agota la capacidad de pensar"[14]. 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 aún se puede decir que lo es todavía más, cuando se ha caracterizado la intencionalidad del abstracto como la diferencia y la intencionalidad de la generalización como la semejanza; de aquí digo que la semejanza de la generalización es la negación de la 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[15]. Con esto, ¿quiero decir que generalización y negación son términos absolutamente intercambiables? No totalmente: por los ejemplos que he expuesto, 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 estos no deberían hacernos pensar que las convierten 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 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 utilicen mayormente solo uno de ellos. Por ejemplo, en Hegel es mucho más corriente encontrar 'negación'

[12] Polo, *CTC III*, 7, 222.
[13] Polo, *CTC III*, 7, 227.
[14] Polo, *CTC III*, 8, 2, 271.
[15] No obstante, en el capítulo 2, vimos una dependencia de la negación trivial respecto del hábito abstractivo.

en vez de 'generalización'. No creo que en estos autores tenga algún sentido plantearse la equivalencia de los términos[16]. Pienso que es con Polo, al proponer las operaciones del conocimiento de una forma más precisa cuando se comienza a plantear esta pregunta. En los filósofos que hemos 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 detener la atención nuevamente en lo 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[17], 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 hay de decir que es indudable que Polo lleva a cabo la distinción de la abstracción y de la generalización muy claramente. Pero si nos fijamos en la intencionalidad, podemos ver que en Polo no es tan neta la diferencia de la intencionalidad de la generalización y de la abstracción. 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*"[18]. Es decir, la intencionalidad no es 'parecerse a' algo, sino solamente 'parecerse'. Esta descripción de la intencionalidad no es muy lejana a la que 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

[16] De hecho, hemos visto algunos autores, como Espinosa, que rechazan los objetos generales mientras afirman la negación.

[17] Realmente, la semejanza y la diferencia no son las descripciones más detalladas de la intencionalidad. La intencionalidad de la abstracción puede ser descrita como el 'remitir puro como real' y el de la negación como el 'remitir en comparación'. Según Polo, "La intencionalidad cognoscitiva es la remisión según la cual se conoce". Polo, *CTC I*, 4, 2, 120.

[18] Polo, *CTC I*, 4, 3, 124.

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"[19]. 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 difícil entender qué significa que la intencionalidad es medida por la realidad, aunque se vea mejor la correspondencia entre intencionalidad y realidad y, 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"[20]. 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"[21]. 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"[22]. 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)"[23]. 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*"[24]. Aquí nos volvemos a encontrar con una expresión similar a la de remitir del que hablamos en

[19] Polo, *CTC I*, 4, 5, 135.
[20] Polo, *CTC I*, 5, 1, 137.
[21] Polo, *CTC I*, 5, 1, 137.
[22] Polo, *CTC I*, 5, 1, 139.
[23] Polo, *CTC I*, 5, 1, 143.
[24] Polo, *CTC I*, 5, 1, 143.

la anterior nota 17[25]. Considero que la descripción de la intencionalidad como remitir o como 'tender a' son las mejores 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 homogénea[26]. 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[27]. 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"[28]. 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) que es más bien propia de la generalización, supongo que porque no ha advertido suficientemente el carácter de diferencia en la intencionalidad de la abstracción.

[25] En los tomos I y II del *CTC* hay más exposiciones acerca de la intencionalidad, pero creo que aportan menos a la hora de entender nuestro problema.

[26] Polo propone su doctrina de la intencionalidad en el tomo I del *CTC*, antes de distinguir ningún tipo de operaciones. Después, en ese mismo tomo, Polo propone una intencionalidad diversa para cada operación sensible, como se puede ver en Murillo, J. I., Una aproximación al *Curso de Teoría del Conocimiento* de Leonardo Polo", *ACTA PHILOSOPHICA*, 9 (2000) 319-338, especialmente la pág. 325. Pero en el nivel de las operaciones intelectuales (al que me refiero en este apartado), Polo ya no distingue más tipos de intencionalidad.

[27] Cfr. Polo, *CTC II*, 4, 4, 87 y ss.

[28] Polo, *CTC II*, 4, 4, 90.

Añado que en el tomo II del *CTC* donde Polo presenta la abstracción, en ningún momento caracteriza su intencionalidad y se centra, principalmente, en exponerlo como la articulación de la presencia. Por tanto, en esos dos tomos no tenemos ninguna alusión de la intencionalidad de la abstracción como diferencia.

El asunto, sin embargo, toma otro cariz en el tomo IV del *CTC* donde Polo introduce la noción de diferencia implícita, ligada directamente a la abstracción, a la cual le dedica el primer apartado de la primera lección[29]. "El abstracto consta de notas y, por tanto, equivale a una diferencia. Diré que la *guarda*"[30]. 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 lo 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"[31]. 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; en Polo, el problema de la diferencia implícita no está tanto en la abstracción, sino en la operación que la continúa en el orden de la realidad, la que hemos llamado el concepto. La noción de la diferencia implícita es 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*)"[32]. El concepto es la operación donde se explicita la diferencia implícita guardada en el abstracto. Con lo visto, se ve que Polo admite la diferencia como algo propio de la abstracción, aunque su propuesta no sea del todo satisfactoria[33], en cuanto que la expone en el tomo IV del *CTC*, cuando la abstracción fue desarrollada en el tomo II.

Por tanto, comprobamos que mi propuesta de la intencionalidad de la abstracción como diferencia ya está presente en Polo. Yo estaba despistado en esta cuestión

[29] Polo, *CTC IV*, 1, 1, 97 y ss.
[30] Polo, *CTC IV*, 1, 1, 97.
[31] Polo, *CTC IV*, 1, 1, 98.
[32] Polo, *CTC IV*, 1, 1, 100.
[33] De hecho, Polo, en todo este apartado sobre la diferencia implícita no llega a afirmar de forma expresa que la intencionalidad de la abstracción sea la diferencia. Sin embargo, tiene algunos textos en los que está muy próximo como, por ejemplo: "Si a la diferencia de notas en tanto que guardada implícita en el abstracto la llamo diferencia implícita, a la diferencia explícita la llamaré diferencia *interna* o *intrínseca*; esa diferencia es real, no intencional: una causa formal". Polo, *CTC IV*, 1, 1, 100, Nota 4; o, incluso más en este otro: "Por consiguiente, más que pretender *grabar* la diferencia en el objeto, conviene enfocar la cuestión al revés: la diferencia no es *lo mismo* que el objeto, sino el objeto *lo mismo* –intencionalmente– que la diferencia: por eso la guarda implícita ("lo mismo" describe el objeto abstracto)". Polo, *CTC IV*, 1, 1, 100-101.

por no haber visto ninguna referencia de la diferencia en la exposición de la abstracción. Esto invita a pensar que Polo vio la cuestión de la diferencia en la abstracción al abordar la explicitación conceptual, en una etapa más tardía, y que este descubrimiento no fue trasladado a la fase abstractiva, y quedó más bien ligado solo al concepto. Esta falta de atención sobre la abstracción le impidió hacer un estudio más detallado de la intencionalidad[34]. La insuficiencia de Polo se vierte luego en que no distingue la intencionalidad de las distintas operaciones intelectuales 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"[35]. Es muy correcto decir que el abstracto se distingue del objeto general porque el 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 la que las distingue[36]. Además, si la intencionalidad de la abstracción es diferente a la de la negación, los ejemplos del retrato y de la semejanza pierden valor porque solo se refieren a un tipo de objetos, en este caso, a los de la generalización, y es más fácil entender la insuficiencia de estos ejemplos porque tratan de dar una comprensión unilateral de una realidad plural[37]. De ahí esos rodeos en Polo, en los que no acaba de delimitar netamente su presentación[38]. Personalmente, creo que la intencionalidad

[34] No he visto ningún texto en Polo donde hable de la intencionalidad de la generalización como semejanza, o la caracterice de otra manera.

[35] Polo, *CTC III*, 1, 3, 95.

[36] No obstante, pienso que es conveniente tener los dos rasgos (determinación directa y diferencia, y determinación segunda y semejanza) porque la intencionalidad de la generalización es compleja según los dos niveles de la pugna y de la compensación.

[37] Polo dedica otro apartado del tomo II del *CTC* a la intencionalidad en Polo, *CTC II*, 7, 1 y ss, 135 y ss, pero no estudia la intencionalidad en sí, sino cuestiones filosóficas que tienen relación con la intencionalidad. Señalo que, aunque Polo vio la pluralidad en la intencionalidad de las operaciones sensibles en el tomo I, sin embargo, eso no le lleva a modificar su propuesta de la intencionalidad en este otro apartado posterior.

[38] Si nos fijamos en los textos que he aportado de Polo, él define la intencionalidad como remitir en uno de los primeros (textos), descripción que es, para mí, la más ajustada. Por otro lado, no quiero decir que el modo más adecuado de enseñar la intencionalidad sea directamente con esta expresión. Porque la intencionalidad es un tema último y principial en el conocimiento, es muy aconsejable la aproximación indirecta y paulatina. En este sentido, educativamente, la aproximación de Polo a la intencionalidad me parece muy buena, tanto más en

gana en claridad cuando se distinguen sus diferentes tipos, entre otras cosas, porque ya no te planteas entenderlo de una manera homogénea[39].

He dicho respecto a la intencionalidad 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"[40]. ¿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[41].

Con lo anteriormente dicho no se quiere 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, o de la comprensión de los universales como objetos generales. 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 de la abstracción y de la generalización porque pienso que ha sido el nervio sobre el que ha pivotado toda esta investigación.

cuanto que recoge muchos elementos presentes en filósofos anteriores a los que hace falta mencionar. Me parece bastante claro que, a cualquier persona que no entienda la intencionalidad, la expresión más directa y ajustada que yo propongo, no le diga nada y que, por mucho que se le repitiera esa expresión, no mejoraría en nada su comprensión, no obteniendo otro resultado más que, tal vez, le naciese un rechazo contra esta noción.

[39] Respecto a la posición de Polo sobre la intencionalidad, tengo la hipótesis de que esta insuficiencia proviene de tomar la intencionalidad de la filosofía aristotélico-tomista, donde la intencionalidad es presentada mayormente como semejanza (ya hemos visto que el pensamiento en Santo Tomás es próximo a la generalización).

[40] Polo, *CTC II*, 12, 3, 237.

[41] La postura de Polo en esta cuestión se puede encontrar con cierta amplitud en el apartado 'La conversión de los abstractos a la fantasía' (Polo, *CTC II*, 12, 3, 235-241) y en el primer apartado de la siguiente lección 'Planteamiento de la cuestión de la prosecución operativa de la inteligencia' (Polo, *CTC II*, 13, 1, 243-248).

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 conlleva 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 los 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.

6. Posibles investigaciones futuras

Este trabajo abre un abanico de posibilidades para investigaciones futuras. Para empezar, y si se considera que los resultados presentados tienen interés, es conveniente discutir estos con todas las aportaciones actuales a estas temáticas. En esta obra no he podido tener en cuenta tantas investigaciones sobre los temas tratados porque hubiera sido inviable por cuestiones de tiempo, y la presentación de la generalización habría quedado escondida bajo interminables discusiones. Creo que, ahora que la generalización ha sido más claramente presentada, nuestro trabajo puede ser utilizado (o puede ser objeto de análisis) en los actuales foros de investigación. Además, no podemos olvidar que los resultados presentados en esta obra arrojan nuevas formas de entender la filosofía, incluso con respecto al propio Polo. Esto aumenta el interés por descubrir cuál sea el alcance de este trabajo.

Refiriéndonos a puntos más concretos en los que sería interesante profundizar, pienso que es de gran interés investigar más de cerca mi propuesta de la comprensión del conocimiento de Aristóteles y de Santo Tomás respecto a la generalización. Conviene estar muy seguro en temas que tienen tanta trascendencia por el número de sus implicaciones. Otra cuestión de cierto interés sería acerca de la individuación de Escoto donde presentó cinco modelos de individuación, y este desechó una propuesta que a nosotros nos pareció la más correcta. El nuevo enfoque sobre la negación da mayor protagonismo a planteamientos que fueron rechazados en su día. Aquí lo interesante no es solo poner en valor antiguas propuestas, sino alcanzar una mejor comprensión de la filosofía medieval y su conexión con la filosofía moderna.

Otra línea de investigación puede ser la ciencia, en la que la generalización tiene un papel muy relevante. Yo me he centrado en las matemáticas y en la física, pero creo que la generalización está presente en todas las ciencias: derecho, historia, filología, etc. No obstante, aquí he tenido una limitación porque, para las ciencias, también es necesario el uso de operaciones superiores. Por ejemplo, para la física, la vía racional puede tener un papel importante, y lo dicho de la vía racional es demasiado escaso. Se puede decir lo mismo para las ciencias humanas salvo que, en este caso, lo que hace falta es un mayor conocimiento en antropología. También respecto a la ciencia, es de interés un mejor conocimiento de la imaginación. En Kant hemos visto el paso importante que ha sido el descubrimiento de los actos específicos propios de la imaginación. Me parece clave el peso de las operaciones sensibles en el desarrollo de las ciencias experimentales.

Bibliografía y abreviaturas

Presento la bibliografía utilizada para esta investigación y las abreviaturas de las obras que han sido más utilizadas. He estructurado la bibliografía en 5 bloques: las obras de Polo, las obras de la filosofía griega, de la filosofía medieval, de la filosofía moderna y, por último, de autores varios. Dada la variedad de los autores y obras, las citas de los textos incluyen por orden, en la mayor parte de los casos, la división de más general a más específica, a veces incluyendo las líneas, y terminando en su caso por la paginación.

A) Obras de Leonardo Polo

Curso de Teoría del Conocimiento I, Obras Completas (OC) Serie A (A-)IV, EUNSA, Pamplona 2015, 4ª edición..... Polo, *CTC I.*

Curso de Teoría del Conocimiento II, OC A-V, EUNSA, Pamplona 2016, 5ª edición..... Polo, *CTC II.*

Curso de Teoría del Conocimiento III, OC A-VI, EUNSA, Pamplona 2016, 5ª edición..... Polo, *CTC III.*

Curso de Teoría del Conocimiento IV, OC A-VII, EUNSA, Pamplona 2019, 2ª edición conjunta..... Polo, *CTC IV.*

Evidencia y realidad en Descartes, OC A-I, EUNSA, Pamplona 2015, 4ª edición.

Hegel y el posthegelianismo, OC A-VIII, EUNSA, Pamplona 2018, 3ª edición.

Nominalismo, idealismo y realismo, OC A-XIV, EUNSA, Pamplona 2016, 3ª edición.

Estudios de Filosofía Moderna y Contemporánea, OC A-XXIV, EUNSA, Pamplona 2015, 2ª edición..... Polo, *Estud. de F. Mod. y Contemp.*

Introducción a la Filosofía, OC A-XII, EUNSA, Pamplona 2015, 4ª edición.

El conocimiento del universo físico, OC A-XX, EUNSA, Pamplona 2015, 2ª edición.

Antropología trascendental, OC A-XV, EUNSA, Pamplona 2016, 1ª edición conjunta.

B) Obras de la filosofía griega

AA.VV., *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, Gredos, Madrid 1996. Traducción de A. Melero Bellido.

AA.VV., *Los estoicos antiguos*, Gredos, Madrid 1996. Traducción de Ángel Cappelletti.

Aristóteles, *Categorías*, Gredos, Madrid 1982. Traducción de Miguel Candel Sanmartín..... Aristóteles, *Categorías*.

- *Tópicos*, Gredos, Madrid 1982. Traducción de Miguel Candel Sanmartín..... Aristóteles, *Tópicos*.

- *Sobre las refutaciones sofísticas*, Gredos, Madrid 1982. Traducción de Miguel Candel Sanmartín.

- *Sobre la interpretación*, Gredos, Madrid 1988. Traducción de Miguel Candel Sanmartín..... Aristóteles, *La interpretación*.

- *Analíticos primeros*, Gredos, Madrid 1988. Traducción de Miguel Candel Sanmartín..... Aristóteles, *Analíticos primeros*.

- *Analíticos segundos*, Gredos, Madrid 1988. Traducción de Miguel Candel Sanmartín..... Aristóteles, *Analíticos segundos*.

- *Física*, Gredos, Madrid 1995. Traducción de Guillermo R. de Echandía..... ..... Aristóteles, *Física*.

- *Acerca del cielo*, Gredos, Madrid 1996. Traducción de Miguel Candel.

- *Meteorológicos*, Gredos, Madrid 1996. Traducción de Miguel Candel.

- *Acerca de la generación y de la corrupción*, Gredos, Madrid 1987. Traducción de Ernesto La Croce..... Aristóteles, *La generación y la corrupción*.

- *Acerca del alma*, Gredos, Madrid 1978. Traducción de Tomás Calvo Martínez..... Aristóteles, *Del alma*.

- *Metafísica*, Gredos, Madrid 1994. Traducción de Tomás Calvo Martínez..... ..... Aristóteles, *Metafísica*.

- *Tratados breves de Historia Natural*, Gredos, Madrid 1987. Traducción de Alberto Bernabé Pajares..... Aristóteles, *Historia Natural*.

- *Ética Nicomáquea*, Gredos, Madrid 1985. Traducción de José Luis Calvo Martínez..... Aristóteles, *Ética Nicomáquea*.

Epicuro, *Obras completas*, Ediciones Cátedra, Madrid 1995. Traducción de José Vara.

Kirk, G.S., Raven, J.E., y Schofield, M., *Los filósofos presocráticos I*, Gredos, Madrid 1983, 2ª edición. Traducción de Jesús García Fernández..... Kirk et al, *Los filósofos presocráticos I.*

- *Los filósofos presocráticos II*, Gredos, Madrid 1983, 2ª edición. Traducción de Jesús García Fernández..... Kirk et al, *Los filósofos presocráticos II.*

- *Los filósofos presocráticos III*, Gredos, Madrid 1983, 2ª edición. Traducción de Jesús García Fernández..... Kirk et al, *Los filósofos presocráticos III.*

Platón, *Diálogos Vol. I, Apología*, Gredos, Madrid 1985. Traducción de J. Calonge Ruiz.

- *Diálogos Vol. I, Critón*, Gredos, Madrid 1985. Traducción de J. Calonge Ruiz.

- *Diálogos Vol. I, Eutifrón*, Gredos, Madrid 1985. Traducción de J. Calonge Ruiz..... Platón, *Eutifrón.*

- *Diálogos Vol. I, Ion*, Gredos, Madrid 1985. Traducción de E. Lledó Íñigo.

- *Diálogos Vol. I, Lisis*, Gredos, Madrid 1985. Traducción de E. Lledó Íñigo.

- *Diálogos Vol. I, Cármides*, Gredos, Madrid 1985. Traducción de E. Lledó Íñigo.

- *Diálogos Vol. I, Hipias Menor*, Gredos, Madrid 1985. Traducción de J. Calonge Ruiz.

- *Diálogos Vol. I, Hipias Mayor*, Gredos, Madrid 1985. Traducción de J. Calonge Ruiz.

- *Diálogos Vol. I, Laques*, Gredos, Madrid 1985. Traducción de Carlos García Gual.

- *Diálogos Vol. I, Protágoras*, Gredos, Madrid 1985. Traducción de Carlos García Gual..... Platón, *Protágoras.*

- *Diálogos Vol. II, Gorgias*, Gredos, Madrid 1983. Traducción de J. Calonge Ruiz.

- *Diálogos Vol. II, Menón*, Gredos, Madrid 1987. Traducción de F. J. Olivieri.

- *Diálogos Vol. II, Menéxeno*, Gredos, Madrid 1987. Traducción de E. Acosta.

- *Diálogos Vol. II, Éutidemo*, Gredos, Madrid 1987. Traducción de F. J. Olivieri..... Platón, *Éutidemo.*

- *Diálogos Vol. II, Crátilo*, Gredos, Madrid 1987. Traducción de J. L. Calvo.

- *Diálogos Vol. III, Fedón*, Gredos, Madrid 1988. Traducción de Carlos García Gual..... Platón, *Fedón.*

- *Diálogos Vol. III, Banquete*, Gredos, Madrid 1988. Traducción de M. Martínez Hernández.

- *Diálogos Vol. III, Fedro*, Gredos, Madrid 1988. Traducción de E. Lledó Íñigo..... Platón, *Fedro.*

- *Diálogos Vol. IV, República*, Gredos, Madrid 1988. Traducción de Conrado Eggers Lan..... Platón, *República*.

- *Diálogos Vol. V, Parménides*, Gredos, Madrid 1988. Traducción de Mª Isabel Santa Cruz..... Platón, *Parménides*.

- *Diálogos Vol. V, Teeteto*, Gredos, Madrid 1988. Traducción de A. Vallejo Campos..... Platón, *Teeteto*.

- *Diálogos Vol. V, Sofista*, Gredos, Madrid 1988. Traducción de N. L. Cordero..... Platón, *Sofista*.

- *Diálogos Vol. V, Político*, Gredos, Madrid 1988. Traducción de Mª Isabel Santa Cruz..... Platón, *Político*.

- *Diálogos Vol. VI, Filebo*, Gredos, Madrid 1992. Traducción de Mª Ángeles Durán.

- *Diálogos Vol. VI, Timeo*, Gredos, Madrid 1992. Traducción de Francisco Lisi.

- *Diálogos Vol. VI, Critias*, Gredos, Madrid 1992. Traducción de Francisco Lisi.

- *Diálogos Vol. VII, Cartas*, Gredos, Madrid 1992. Traducción de Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó.

- *Diálogos Vol. VIII, Leyes (Libros I-VI)*, Gredos, Madrid 1999. Traducción de Francisco Lisi.

Plotino, *Enéadas I, II*, Gredos, Madrid 1982. Traducción de Jesús Igal..... ..... Plotino, *Enéada*.

- *Enéadas III, IV*, Gredos, Madrid 1985. Traducción de Jesús Igal.

- *Enéadas V, VI*, Gredos, Madrid 1998. Traducción de Jesús Igal.

Proclo, *Elementos de teología, Sobre la providencia, El destino y el mal*, Editorial Trotta, Madrid 2017. Traducción de José Manuel García Valverde.

- "Liber de Causis", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 8, pp. 133-152, 2001. Traducción de Alexander Fidora y Jordi Pardo Pastor.

Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*, Gredos, Madrid 1993. Traducción de Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego.

C) Obras de la filosofía medieval

Boecio, Severino, *De las divisiones*, Ediciones Encuentro, Madrid 2008. Traducción de Juan José García Norro y Rogelio Rovira.

- *La consolación de la filosofía*, Ediciones perdidas, Almería 2005. Traducción de Pablo Masa.

- *Comentario segundo a la Isagoge de Porfirio I.10-11*, Porrúa ediciones, Buenos Aires 2007. Traducción de Diego A. Seguí..... Boecio, *Comentario segundo a la Isagoge*.

Escoto, Duns, *Cuestiones cuodlibetales*, BAC, Madrid 1968. Traducción de Félix Alluntis..... Escoto, *Cuest. Cuod.*

- *Dios uno y trino*, BAC, Madrid 1960. Traducción de Bernardo Aperribay y otros..... Escoto, *Dios uno y trino.*

- *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis, IX*, Cuadernos de anuario filosófico, Pamplona 2007. Traducción de Cruz González Ayesta..... Escoto, *Naturaleza y voluntad.*

- *On time and existence*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2014. Traducción de Edward Buckner y Jack Zupcko.

- *Questions on the metaphysics of Aristotle I*, Franciscan Institute Publications, New York 1997. Traducción de Girard J. Etzkorn y Allan B. Wolter..... ..... Escoto, *Q. on Met I.*

- *Questions on the metaphysics of Aristotle II*, Franciscan Institute Publications, New York 1998. Traducción de Girard J. Etzkorn y Allan B. Wolter.... ..... Escoto, *Q. on Met II.*

- *On being and cognition: Ordinatio 1.3*, Fordham University Press. New York 2016. Traducción de John van den Bercken..... Escoto, *Ordinatio 1.3.*

- *Early Oxford lecture on individuation*, The Franciscan Institute, New York 2005. Traducción de Allan B. Wolter..... Escoto, *Oxf. l. on indiv.*

- *On the Will and Morality*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1997. Traducción de Allan B. Wolter.

- *Opera omnia VII: Ordinatio II, D. 1-3*, Typis Vaticanis, Roma 1973..... ..... Escoto, *O. Om. VII.*

- *Opera omnia VIII: Ordinatio II, D. 4-44*, Typis Vaticanis, Roma 2001..... ..... Escoto, *O. Om. VIII.*

M. Eckhart, *El fruto de la nada y otros escritos*, Ediciones Siruela, 6ª edición, Madrid 2008. Traducción de Amador Vega Esquerra.

- *El libro del divino consuelo*, José J. de Olañeta, Editor, Palma de Mallorca 2002. Traducción de Francesc Gutiérrez.

- *Obras escogidas*, Visión Libros S.A., Barcelona 1980. Traducción de Violeta García Morales y Hermann S. Stein.

Ockham, G., *Intuition et abstraction*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 2005. Traducción de David Piché..... Ockham, *Intuition et abstraction.*

- *Sobre la suposición*, Universidad Panamericana, México D.F. 1992. Traducción de Antonietta Vatta.

- *Suma de Lógica (1 Tratado)*, Grupo editorial Norma, Santafé de Bogotá 1994. Traducción de Alfonso Flórez Flórez..... Ockham, *Suma de Lógica I.*

- *Suma de Lógica. 2º Tratado*, Edición Personal, 2011. Traducción de Cipriano Sevillano.

- *Suma de Lógica. 3º Tratado (vol. 1)*, Edición Personal, 2012. Traducción de Cipriano Sevillano.

- *Suma de Lógica. 3º Tratado (vol. 2)*, Edición Personal, 2012. Traducción de Cipriano Sevillano.

- *Comentario sobre el libro de los predicables de Porfirio precedido del Proemio del Comentario sobre los libros del Arte Lógico*, Edición Personal, 2013. Traducción de Cipriano Sevillano.

- *Somme de Logique. 2ème partie*, Editions T.E.R., Mauvezin 1996. Traducción de Joel Biard..... Ockham, *Somme de Logique II.*

- *Somme de Logique. 3ème Traite (1ère vol.)*, Editions T.E.R., Mauvezin 2003. Traducción de Joel Biard, Christophe Grellard y Kim Sang Ong-Van-Cung..... Ockham, *Somme de Logique III-1.*

- *Somme de Logique. 3ème Traite (2ème vol.)*, Editions T.E.R., Mauvezin 2008. Traducción de Joel Biard, Christophe Grellard y Kim Sang Ong-Van-Cung..... Ockham, *Somme de Logique III-2.*

- *Expositionis in Libros Artis Logicae Prooemium et Expositio in Librum Porphyrii De Praedicabilibus*, Franciscan Institute Publications, New York 1965..... ..... Ockham, *Exp. in L. Porphyrii.*

- *Tratado sobre los principios de teología*, Edición Aguilar, Buenos Aires 1972, 3ª edición. Traducción de Luis Farre.

- *Ockham on Aristotle's Physics*, *Brevis Summa Libri Physicorum*, Franciscan Institute Publications, New York 1989. Traducción de Julian Davis..... Ockham, *On Aris. Physics.*

- *Exposición de los ocho libros sobre la Física (Prólogo), Los Sucesivos*, Ediciones Orbis, Barcelona 1986. Traducción de Francisco José Fortuny.

- *Pequeña suma de filosofía natural*, EUNSA, Pamplona 2002. Traducción de Olga L. Larre..... Ockham, *Pequeña suma de f. n.*

- *Philosophical writings*, Thomas Nelson and sons Ltd., London 1967. Traducción de Philotheus Boehner..... Ockham, *Philosophical writings.*

- *Opera theologica I*, Editionis Instituti Franciscani, New York 1967..... Ockham, *O. Th. I.*

- *Opera theologica II*, Editionis Instituti Franciscani, New York 1970.... Ockham, *O. Th. II.*

Porfirio, *Isagoge*, Anthropologia Editorial, Barcelona 2003. Traducción de Juan José García Norro y Rogelio Rovira..... Porfirio, *Isagoge.*

Pseudo Dioniosio Areopagita, *Los nombres de Dios*, OC, BAC, Madrid 2007. Traducción de Hipólito Cid Blanco..... Dionisio, *Los nombres de Dios.*

- *La Jerarquía Celeste*, OC, BAC, Madrid 2007. Traducción de Teodoro H. Martín.

- *La Teología mística*, OC, BAC, Madrid 2007. Traducción de Hipólito Cid Blanco..... Dionisio, *La Teología mística*.

San Agustín, *La ciudad de Dios*, BAC, Madrid 1958. Traducción de José Díaz de Beyral.

San Anselmo, *De veritate*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2019. Traducción de Eduardo Otero Pereira.

- *Proslogion*, Editorial Tecnos, Madrid 1998. Traducción de Judit Ribas y Jordi Corominas..... San Anselmo, *Proslogion*.

Santo Tomás de Aquino, *El ente y la esencia*, EUNSA, Pamplona 2011, 3ª edición. Traducción de Eudaldo Forment..... Sto. Tomás, *El ente y la esencia*.

- *Los principios de la naturaleza*, EUNSA, Pamplona 2005. Traducción de Bienvenido Turiel..... Sto. Tomás, *Los principios de la naturaleza*.

- *De veritate, cuestión I: Acerca de la verdad*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile 1996, 2ª edición. Traducción de Humberto Giannini y Óscar Velásquez..... ..... Sto. Tomás, *De veritate I*.

- *De veritate, cuestión X: Acerca de la mente*, Cuadernos de anuario filosófico, Pamplona 2001. Traducción de Ángel Luis González..... Sto. Tomás, *De veritate X*.

- *De veritate, cuestión XV: Acerca de la razón superior e inferior*, Cuadernos de anuario filosófico, Pamplona 1999. Traducción de Ana Marta González.

- *De veritate, cuestiones XVI y XVII: Sobre la sindéresis y la conciencia*, Cuadernos de anuario filosófico, Pamplona 1999. Traducción de Ana Marta González.

- *Suma contra los gentiles I: Libros 1º y 2º*, BAC, Madrid 1967, 2ª edición. Traducción de Fr. Jesús M. Pla Castellano, O. P..... Sto. Tomás, *C. G. I.*

- *Suma contra los gentiles II: Libros 3º y 4º*, BAC, Madrid 1968, 2ª edición. Traducción de Fr. Jesús M. Pla Castellano, O. P.... Sto. Tomás, *C. G. II.*

- *Cuestiones disputadas sobre el alma*, EUNSA, Pamplona 1999. Traducción de Ezequiel Téllez..... Sto. Tomás, *Sobre el alma*.

- *Comentario a la Física de Aristóteles*, EUNSA, Pamplona 2011, 2ª edición. Traducción de Celina A. Lértora..... Sto. Tomás, *Com. a la Fís. de Aris.*

- *Comentario al libro IV de la Metafísica de Aristóteles*, Cuadernos de anuario filosófico, Pamplona 1999. Traducción de Jorge Morán.

- *Comentario al libro V de la Metafísica de Aristóteles*, Cuadernos de anuario filosófico, Pamplona 2000. Traducción de Jorge Morán.

- *Comentario al libro VI de la Metafísica de Aristóteles*, Cuadernos de anuario filosófico, Pamplona 1999. Traducción de Jorge Morán.

- *Comentario al libro VII de la Metafísica de Aristóteles*, Cuadernos de anuario filosófico, Pamplona 1999. Traducción de Jorge Morán.

- *Comentario al libro VIII de la Metafísica de Aristóteles*, Cuadernos de anuario filosófico, Pamplona 1999. Traducción de Jorge Morán.

- *Comentario al libro X de la Metafísica de Aristóteles*, Cuadernos de anuario filosófico, Pamplona 1998. Traducción de Héctor Velázquez Fernández.

- *Comentario al libro XI de la Metafísica de Aristóteles*, Cuadernos de anuario filosófico, Pamplona 2002. Traducción de Jorge Morán.

- *Suma teológica I*, BAC, Madrid 2001, 4ª edición. Traducción de José Martorel Capó..... Sto. Tomás, *S. Th. I.*

- *Suma teológica I-II*, BAC, Madrid 1993, 2ª edición. Traducción de A. Martínez Casado, D. González, V. Rodríguez, L. López de las Heras y J.M. Rodríguez Arias..... ..... Sto. Tomás, *S. Th. I-II.*

- *Exposición del De Trinitate de Boecio*, EUNSA, Pamplona 1987. Traducción de José A. Fernández y A. García Marqués..... Sto. Tomás, *De Trinitate.*

- *Comentario a la generación y corrupción de Aristóteles*, Cuadernos de anuario filosófico, Pamplona 1996. Traducción de Héctor Velázquez Fernández.

- *Sobre el principio de individuación*, Cuadernos de anuario filosófico, Pamplona 1999. Traducción de Paulo Faitanin.

- *Sobre la naturaleza de la materia y sus dimensiones indeterminadas*, Cuadernos de anuario filosófico, Pamplona 2000. Traducción de Paulo Faitanin.

- *De hebdomadibus, Concepciones (Comentario a Boecio)*, Universidad de Navarra, Pamplona 2013. Traducción de Jorge Medina Delgadillo.

D) Obras de la filosofía moderna

Bacon, Francis, *Novum Organum scientiarum*, Editorial Losada, Buenos Aires 2003. Traducción de Clemente Fernando Almori..... Bacon, *Novum Organum.*

Berkeley, George, *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, Alianza Editorial, Madrid 1992. Traducción de Carlos Mellizo.

Descartes, René, *Discurso del método*, Gredos, Madrid 2011. Traducción de Manuel García Morente..... Descartes, *Discurso del método.*

- *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Gredos, Madrid 2011. Traducción de Jorge Aurelio Díaz.. Descartes, *Meditaciones metafísicas.*

- *Meditaciones metafísicas*, Austral, Madrid 2007, 42ª edición. Traducción de Manuel García Morente.

- *Reglas para la dirección de la mente*, Gredos, Madrid 2011. Traducción de Luis Villoro..... Descartes, *Reglas.*

- *Las pasiones del alma*, Gredos, Madrid 2011. Traducción de Francisco Fernández Buey.

- *Investigación de la verdad por la luz natural*, Gredos, Madrid 2011. Traducción de Ernesto López y Mercedes Graña.

- *Los Principios de la Filosofía*, Alianza Editorial, Barcelona 2002. Traducción de Guillermo Quintás..... Descartes, *Los Principios de la Filosofía*.

Espinosa, Baruch, *Tratado teológico-político*, Alianza Editorial, Madrid 1986. Traducción de Atilano Domínguez.

- *Ética demostrada según el orden geométrico*, Editorial Trotta, Madrid 2000. Traducción de Atilano Domínguez..... Espinosa, *Ética demostrada*.

- *Ética demostrada según el orden geométrico*, Editora Nacional, Madrid 1984, 4ª edición. Traducción de Vidal Peña.

- T*ratado de la reforma del entendimiento*, Alianza Editorial, Madrid 1988. Traducción de Atilano Domínguez..... Espinosa, *Tratado de la ref. del entend.*

- *Tratado breve (de Dios, del hombre y de su felicidad)*, Alianza Editorial, Madrid 1990. Traducción de Atilano Domínguez... Espinosa, *Tratado breve*.

- *Principios de Filosofía de Descartes*, Alianza Editorial, Madrid 1988. Traducción de Atilano Domínguez..... Espinosa, *Prin. de Fil. de Desc*.

- *Pensamientos metafísicos*, Alianza Editorial, Madrid 1988. Traducción de Atilano Domínguez.

- *Correspondencia*, Alianza Editorial, Madrid 1988. Traducción de Atilano Domínguez..... Espinosa, *Correspondencia*.

Fichte, Johann G., *Fundamento de toda doctrina de la Ciencia (1794)*, Edición propia, Pamplona 2005. Traducción de Juan Cruz Cruz..... Fichte, *Doctrina de la Ciencia (1794)*.

- *Exposición de la doctrina de la Ciencia (1804)*, Edición propia, Pamplona 2005. Traducción de Juan Cruz Cruz..... Fichte, *Doctrina de la Ciencia (1804)*.

- *El destino del hombre*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2011. Traducción de Juan Ramón Gallo Reyzábal..... Fichte, *El destino del hombre*.

Hegel, G. W. Friedrich, *Fenomenología del Espíritu*, Manuel Jiménez Redondo y PRE-TEXTOS, Valencia 2009, 2ª edición. Traducción de Manuel Jiménez Redondo.

- *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 1971. Traducción de Wenceslao Roces..... Hegel, *Fenomenología del Espíritu*.

- *Ciencia de la lógica (Vol. I)*, Abada Editores, Madrid 2011. Traducción de Félix Duque..... Hegel, *Ciencia de la lógica I*.

- *Ciencia de la lógica (Vol. II)*, Abada Editores, Madrid 2015. Traducción de Félix Duque..... Hegel, *Ciencia de la lógica II*.

- *Ciencia de la lógica (Tomo I)*, Ediciones Solar, Buenos Aires 1982, 5ª edición. Traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo.

- *Ciencia de la lógica (Tomo II)*, Ediciones Solar, Buenos Aires 1982, 5ª edición. Traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo.

- *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en compendio*, Alianza Editorial, 1ª edición, Madrid 2005. Traducción de Ramón Valls Plana.

- *Introducción a la historia de la filosofía*, Aguilar, Buenos Aires 1977, 9ª edición. Traducción de Eloy Terrón.

- *Introducción a la historia de la filosofía*, Aguilar, Buenos Aires 1977, 9ª edición. Traducción de Eloy Terrón.

- *Principios de la Filosofía del Derecho*, Edhasa, Barcelona 1999, 2ª edición. Traducción de Juan Luis Vermal.

- *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, Fondo de cultura económica, México D.F. 1955. Traducción de Wenceslao Roces.

- *Lecciones sobre la historia de la filosofía II*, Fondo de cultura económica, México D.F. 1955. Traducción de Wenceslao Roces.

- *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, Fondo de cultura económica, México D.F. 1955. Traducción de Wenceslao Roces.

Hume, David, *Investigación sobre el conocimiento humano*, Ediciones Altaya, Barcelona 1994. Traducción de Jaime de Salas Ortueta..... Hume, *Invest. sobre el conoc. humano*.

Jacobi, F. H., *Cartas a Mendelssohn y otros textos*, Círculo de lectores, Barcelona 1996. Traducción de José Luis Villacañas.

Kant, Immanuel, *Sueños de un visionario explicados por los sueños de la Metafísica*, Alianza Editorial, Madrid 1987. Traducción de Pedro Chacón e Isidoro Reguera..... Kant, *Sueños de un visionario*.

- *Prolegómenos a toda metafísica del futuro*. Editorial Losada, Buenos Aires 2005. Traducción de Julián Besteiro y A. Sánchez Rivero..... Kant, *Prol. a toda metaf. del futuro*.

- *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, Editorial Losada, Buenos Aires 2005. Traducción de A. Sánchez Rivero.

- *Disertaciones latinas de Kant*. Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, Caracas 1974. Traducción de Juan David García Bacca..... Kant, *Disertaciones latinas*.

- *Crítica de la Razón Pura*, Taurus, Madrid 2005. Traducción de Pedro Ribas..... ..... Kant, *Crítica de la Razón Pura*.

- *Crítica de la Razón Práctica*, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 2011. Traducción de Dulce María Granja Castro..... Kant, *Crítica de la Razón Práctica*.

- *Crítica de la facultad de juzgar*, Monte Ávila Editores Latinoamericana, Caracas 2006, 2ª edición. Traducción de Pablo Oyarzún.

- *Principios metafísicos de la Ciencia de la Naturaleza*, Tecnos, Madrid 1991. Traducción de José Aleu Benítez.

Leibniz, G. W., *Discurso de Metafísica*, Alianza Editorial, Madrid 1982. Traducción de Julián Marías.

- *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Editora Nacional, Madrid 1983, 2ª edición. Traducción de J. Echeverría Ezponda.

- *Ensayos de Teodicea (sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal)*, Editorial Sígueme, Salamanca 2013. Traducción de Miguel García-Baró y Mercedes Huarte.

- *Monadología*, Pentalfa ediciones, Oviedo 1981. Traducción de Julián Velarde.

Locke, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Fondo de cultura económica, México D.F. 2005, 2ª edición. Traducción de Edmundo O'Gorman..... Locke, *Ensayo sobre el ent. humano*.

Malebranche, Nicolás, *Acerca de la investigación de la verdad*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2009. Traducción de Javier Martín Barinaga-Rementería..... ..... Malebranche, *Acerca de la invest. de la verdad*.

- *Conversaciones sobre la metafísica y la religión*, Ediciones Encuentro, Madrid 2006. Traducción de Pilar Andrade e Ignacio Quintanilla..... Malebranche, *Conversaciones sobre la metaf.*

Newton, Isaac, *Óptica o tratado de las reflexiones refracciones inflexiones y colores de la luz*, Alfaguara, Madrid 1977. Traducción de Carlos Solís.

- *Principios matemáticos de la Filosofía natural*, Tecnos, Madrid 2011, 3ª edición. Traducción de Antonio Escohotado.

Pascal, Blaise, *Pensamientos*, Valdemar, Madrid 2001. Traducción de Mauro Armiño.

Schelling, Friedrich W. J., *Sistema del idealismo trascendental*, Anthropos editorial, Barcelona 2005, 2ª edición. Traducción de Jacinto Rivera Rosales y Virginia López Domínguez.

D) Obras de otros autores

Aubenque, P., *Sócrates y la aporía ontológica*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, Azafea, Revista Filosófica 6, (Publicado en Revista Philosophie Antique nº 3, 2003), traducción de Reynner Franco, 2004.

Boulnois, Olivier, *Lire le principe d'individuation de Duns Scot*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2014.

Collado, Santiago, *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*, EUNSA, Pamplona 2000..... Collado, *Noción de hábito*.

Falgueras Salinas, Ignacio, *La «res cogitans» en Espinosa*, EUNSA, Pamplona 1976.

Gilson, E., *El tomismo*, Ediciones Desclée, Buenos Aires 1951. Traducción de Alberto Oteiza Quirno.

Heidegger, M., *Parménides*, Ediciones Akal, Madrid 2005. Traducción de Carlos Másmela.

- *Duns Scotus' theory of the categories and of meaning*, De Paul University, Chicago 1978. Traducción de Harold Robbins.

- *Kant y el problema de la metafísica*, Fondo de cultura económica, México D.F. 2012, 1ª edición electrónica. Traducción de Gred Ibscher Roth.

- *Hegel*, Prometeo Libros, Buenos Aires 2007. Traducción de Dina V. Picotti C.

Jaeger, Werner, *Aristóteles*, Fondo de cultura económica, México D.F. 1946. Traducción de José Gaos.

Miralbell, I., *Guillermo de Ockham y su crítica lógico-pragmática al pensamiento realista*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona 1998.

Mondolfo, R., *Sócrates*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires 1941.

Murillo, José Ignacio, *Operación, hábito y reflexión*, EUNSA, Pamplona 1998.... ..... Murillo, *Operación, hábito y reflexión*.

- "Una aproximación al *Curso de Teoría del Conocimiento* de Leonardo Polo", *ACTA PHILOSOPHICA*, 9 (2000) 319-338.

Núñez Pliego, J. M., *Abstracción y separación, Estudio sobre la metafísica de Tomás de Aquino*, Cuadernos de anuario filosófico, Pamplona 2008.

Sellés, Juan Fernando, *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 2007.

- "Los hábitos intelectuales según Polo", *Anuario Filosófico*, 29 (1996) 1061-1075.

Tweedale, Martin M., *Scotus vs Ockham – A medieval dispute over universals. Volume I: Texts (Scotus; Ockham)*, The Edwin Mellen Press Ltd., New York 1999..... Tweedale, *A medieval dispute*.

- *Scotus vs Ockham – A medieval dispute over universals. Volume II: Commentary*, The Edwin Mellen Press Ltd., New York 1999.

Vanney, Claudia E., *Principios reales y conocimiento matemático*, EUNSA, Pamplona 2008..... Vanney, *Principios reales*.

Zubiri, X., *Sócrates y la sabiduría griega*, Ediciones Escorial, Madrid 1940.