

Miralbell, Ignacio

*La teoría aristotélica de la abstracción y su
olvido moderno*

Sapientia Vol. LXIII, Fasc. 223, 2008

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Miralbell, Ignacio. “La teoría aristotélica de la abstracción y su olvido moderno”[en línea]. Sapientia. 63.223 (2008).
Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/teoria-aristotelica-abstraccion-olvido-moderno.pdf>
[Fecha de consulta:.....]

(Se recomienda indicar fecha de consulta al final de la cita. Ej: [Fecha de consulta: 19 de agosto de 2010]).

IGNACIO MIRALBELL

*Universidad Católica de la Santísima Concepción
Chile*

La teoría aristotélica de la abstracción y su olvido moderno

Pretendo en esta exposición llevar a cabo un análisis de la teoría aristotélica de la abstracción y su evolución en la historia de la filosofía, centrándome en los hitos más relevantes: la crítica tardo medieval a esa teoría, su olvido moderno hasta Hegel y su diverso modo de tratamiento por parte de algunos autores contemporáneos.

Por razones de espacio, me centraré aquí solamente en el aspecto objetivo del acto de abstracción, sin hacer mayor referencia al aspecto subjetivo de la teoría que implica la distinción entre el entendimiento activo (*nous poietikós*) y el entendimiento pasivo (*nous pathétikos*), ni tampoco al tema de los tres grados de abstracción, pues ambas cuestiones van más allá del tema focal que aquí se quiere abordar y requerirían un análisis aparte

1. La abstracción en Aristóteles

Una de las características peculiares de la teoría del conocimiento aristotélica es el hecho de que en ella se distingue el conocimiento intelectual y el sensitivo de una forma muy clara, pero sin incurrir por ello en una separación (*horismós*) —como sí ocurría en cambio en el platonismo—. Frente al dualismo platónico, Aristóteles defiende que hay una continuidad natural y gradual entre el conocimiento sensitivo —en sus diversos niveles— y el conocimiento intelectual —también en sus diversos niveles y modalidades—. Y frente al materialismo de Demócrito que reducía todo conocimiento a una forma más o menos compleja de impresión sensitiva, Aristóteles reivindica la peculiaridad diferencial del *nous* y sus objetos (*noemas*). De manera que en Aristóteles encontramos una distinción entre sensibilidad e inteligencia pero sin separarlas, o dicho de otro modo, hallamos una unificación o articulación entre ellas, pero sin confundirlas u homogeneizarlas.

Los pasajes más relevantes del *Corpus aristotelicum* que se refieren esta cuestión son, al menos, los siguientes: *Analíticos posteriores*, 2; el primer libro de la

*Metafísica*¹; los capítulos III a VIII del libro III del *De anima*; y el capítulo VI de la *Ética a Nicómaco*. En todos ellos Aristóteles habla de los procesos cognitivos por los que el alma humana “pasa” del conocimiento sensitivo —sensaciones, imágenes, recuerdos, experiencias— al conocimiento intelectual de las esencias de las cosas. No pretendemos hacer aquí un análisis exhaustivo y detallado de estos textos, pero sí los tendremos en cuenta y citaremos algunos fragmentos más significativos para sacar de ellos las ideas principales.

Según Aristóteles, a partir de varias sensaciones o percepciones semejantes —es decir, reiteradas—, deviene el recuerdo; de varios recuerdos semejantes —es decir, en los que hay algo que persiste y se reitera—, surge la experiencia (o estimación experta); y de múltiples experiencias en las que persiste algo idéntico, análogo en todos los casos, universal y universalizable, nace la definición o el principio general o la regla universal propios del conocimiento científico (saber abstracto e intelectual regido por principios y causas universales y necesarias)².

Si ahora nos preguntamos por el modo de llegar a conocer los universales del saber racional —de la ciencia y de la filosofía— nos encontramos con que Aristóteles oscila entre dos modos distintos aunque muy relacionados entre sí: la inducción (*epagōgē*) y la abstracción o separación de la materia (*aphaíresis*). Hay un pasaje en que Aristóteles los pone en relación y señala que:

... es imposible tener la visión de los universales sin inducción (ya que lo que llamamos abstracciones —*ta phairéseos*— sólo puede ser conocido por inducción —*epagōgē*—, como perteneciendo a una clase determinada, porque no pueden existir separadas en la realidad, ya que cada cosa es ésta en particular) y es imposible inducir si no se tiene percepción sensible³.

De este texto podemos concluir la dependencia que tiene la abstracción respecto de la inducción, según Aristóteles. Ésta parece ser una forma de conocimiento previa que fundamenta y da lugar a aquélla. Esto concuerda con el hecho de que Aristóteles considera la inducción (*epagōgē*) como una forma de conocimiento inferior y más ligada a la sensibilidad, ya que se da no sólo en el hombre sino también en otras especies de animales, lo cual implica que está más en el orden de la experiencia que en el de la inteligencia. En cambio, la abstracción —para Aristóteles— es una operación cognoscitiva inequívocamente intelectual y, por lo tanto, exclusiva de la especie animal dotada de *lógos* —el hombre—, ya que sólo puede separar las formas de la materia una facultad que ella misma esté separada de la materia. Ésta es el *nous* —como ya decía Anaxágoras— y, en Aristóteles específicamente, el entendimiento activo (*nous poietikós*).

¹ Estos dos primeros textos son muy parecidos o paralelos, pero el más preciso y completo de los dos es el de *Analíticos Posteriores*, por lo cual nos basaremos sobre todo en él.

² Cf. ARISTÓTELES, *Analíticos posteriores*, 2, 19: “De la sensibilidad (*aisthesis*) surge la memoria (*mnēmē*), como sostenemos; de la memoria muchas veces repetida, se da la experiencia (*empeiria*), pues de los recuerdos numéricamente múltiples, resulta una sola experiencia. De la experiencia, o del todo universal (*Katholū*) que permanece en el alma —como uno que corresponde a muchos, que puede ser en todos uno y lo mismo—, se tiene el punto de partida del arte y de la ciencia: de aquél si es en el plano de la producción, de ésta si es en el ámbito del ser”.

³ *Ibidem*, 1, 18, 81b 3-5.

Y es un hecho que los animales tienen imágenes inducidas de carácter pseudo-universal o —como señala la psicología actual— de carácter prototípico, de manera que la oveja —por ejemplo— adopta la misma respuesta ante cualquier ejemplar del prototipo “lobo”. Esto concuerda con la afirmación de Aristóteles de que los animales también realizan procesos inductivos, también tienen experiencia y estimativa experta, pero no diría Aristóteles —como tantas veces se afirma hoy— que son inteligentes, porque la inteligencia requiere abstracción (*apháiresis*) y ésta es —según él— exclusiva del hombre.

El término “inducción” (*epagogé*), en Aristóteles —como tantos otros y especialmente cuando habla de temas gnoseológicos— también es un término analógico y admite varios sentidos. Hay diversos grados o niveles de *epagogé*, según los diversos ascensos de nivel de objetivación, que básicamente son los siguientes:

- 1) de las sensaciones o percepciones reiteradas a la representación mental,
- 2) de las representaciones reiteradas al recuerdo,
- 3) de los recuerdos reiterados a la estimación experta,
- 4) y de las estimaciones expertas reiteradas al arte y a la ciencia, es decir, al conocimiento intelectual dotado de verdad y certeza.

Pero sólo en el cuarto y último caso, el que abre al conocimiento intelectual, hay un acceso al universal en pleno sentido: la esencia, el concepto de lo esencial, la simple aprehensión. Sólo en este último caso hay *apháiresis*. De manera que podemos decir que si bien en cierto sentido la *apháiresis* es algo distinto de la *epagogé*, en otro sentido es un caso de ésta: el caso más elevado, el que desemboca en la idea propiamente dicha, el que da lugar a la formación de conceptos inteligibles en cuanto —elementos— o términos primarios del conocimiento intelectual, lógico, discursivo.

Otros autores —de hecho la mayoría— interpretan la relación de la abstracción (*apháiresis*) y la inducción (*epagogé*) como dos procesos gnoseológicos semejantes a nivel del concepto el primero y de la proposición o juicio el segundo. La abstracción sería la obtención de un concepto universal a partir de experiencias particulares y la inducción sería el proceso de obtención de una ley o principio universal a partir de proposiciones particulares. Ésta es de hecho la manera más común de entender su relación⁴; pero, como hemos visto, los textos de Aristóteles parecen sugerir más bien la primera.

En el capítulo VI del libro III del *De anima*, Aristóteles explica qué entiende por estos términos o conceptos abstractos que son los elementos o unidades básicas de intelección (*noemas*), ya que constituyen el punto de partida para las combinaciones y divisiones judicativas, las cuales a su vez son los componentes de todo proceso de razonamiento deductivo. Para poder juzgar que A es B primero hay que aprehender qué es A y qué es B. Es la llamada “simple aprehensión” de las esencias indivisibles (*lógos semantikós*), que a diferencia del juicio (*lógos apophantikós*) no es ni verdadera ni falsa ni tampoco es una predicación de algo a un sujeto sino que consiste simplemente en la captación de la esencia o el “qué-es” de algo (*tó ti en éinai*).

⁴Cf. J. FERRATER MORA, *Diccionario de filosofía*, Tomo II, Madrid: Alianza Editorial, 1979. Voz: *inducción*, p. 1672.

Ahora bien, En el análisis etimológico, vemos que la palabra *apháiresis* es una abreviación de *apo-pháiresis* de manera que viene a significar “tomar, sacar o extraer algo a partir de algo” y lo mismo ocurre con la traducción latina *abstractare* (traer algo desde algo o a partir de algo), es la formación de la idea puramente inteligible a partir de la experiencia sensible, es la obtención del *noema* a partir de la *empeiria*. Esto sugiere que la abstracción es un proceso selectivo en que se obtiene algo, dejando de lado otros elementos, un destilar, un filtrar. ¿Pero qué es lo que se obtiene, destila o filtra? ¿Y de qué, es decir, dejando qué? Teniendo en cuenta que el término *apháiresis* es pensado analógicamente por el estagirita, sugiero que este traer-de, obtener, filtrar puede interpretarse en tres sentidos complementarios:

1. De un sentido físico de la abstracción, que consiste en que se toma la forma a partir del compuesto hilemórfico, es decir, prescindiendo de la materia. En el texto del *De anima* que acabamos de citar, aparece una frase de gran interés. Aristóteles caracteriza la idea abstracta como “separada de la materia”. La teoría de la abstracción es un trasunto gnoseológico del hilemorfismo. Lo que al abstraer se abandona, se oculta, se elimina es la materia para quedarse con la forma pura o separada. La inteligencia lo que hace es tomar, extraer u obtener la forma (*morphê*) de la materia a la que siempre está ontológicamente unida en el compuesto hilemórfico (el *sinolon*);
2. De un sentido gnoseológico de la abstracción, en el que ésta consiste en tomar o extraer lo inteligible de los contornos o aspectos sensibles de la imagen, prescindiendo de éstos últimos. Sería como despojar de todo el ropaje imaginativo —ilustrativo— a la idea, para alcanzar su contenido inteligible mismo, en su diferenciación respecto de todo lo sensible (el *eidos*);
3. De un sentido metafísico de la abstracción, en cuanto que ella consiste también en filtrar o extraer lo esencial de la realidad, es decir, destilándolo o despojándolo de todo aquello que no es esencial; y ello tanto en el sentido de buscar lo sustancial (la *ousía*) dejando los accidentes, como en el sentido de la búsqueda de lo que es *per se*, a diferencia de lo que es *per accidens*, fortuito o coincidental.

La abstracción aristotélica toma o extrae lo esencial despojándolo de lo accidental, obtiene lo inteligible prescindiendo de lo sensible, trae a la atención la forma, al margen de la materia. Un ejemplo sería la idea de “triángulo” como “figura geométrica de tres lados” pero podría servir cualquier definición con la que un diccionario define un término y su concepto en sus rasgos esenciales. Toda la teoría de la definición aristotélica se basa en esta concepción de la abstracción.

2. Abstracción y “conversión a la imagen”

Para Aristóteles *todo* nuestro conocimiento intelectual comienza en la abstracción; la abstracción es la condición de posibilidad de todo acto intelectual humano y de todo acto de habla articulada. Cualquier unidad del *lógos semantikos*, cualquier significado del lenguaje humano es algo inteligible y, por tanto,

ha de haber sido abstraído. Es la idea de que el intelecto humano es como una hoja en blanco (*tanquam tabulam rasam*), en la que no hay nada escrito *a priori*, nada que no provenga de la experiencia sensible. En ella sólo se escribe aquello que de una u otra manera proviene de la experiencia sensible (*nihil est in intellectu* —decía Santo Tomás— *quod prius non fuerit in sensu*). Pero que todos sus contenidos provengan de la experiencia no significa aquí que se reduzcan a ella, pues el propio acto abstractivo de intelección es un “trascender” la aprehensión sensible, un “separarse” de ella, un “ir más allá” a partir de ella.

Pues bien, para Aristóteles ésta articulación entre impresión sensitiva y aprehensión intelectual viene dada por el juego de sensaciones, imágenes e ideas abstractas. Sensaciones, imágenes y conceptos no deben nunca confundirse, pero tampoco pueden separarse en el alma humana. Se distinguen pero no se separan.

De ahí, —dice Aristóteles— que careciendo de sensación no sería posible ni aprender ni comprender. De ahí también que cuando se contempla intelectualmente se contempla a la vez y necesariamente alguna imagen⁵.

Ahora bien, la abstracción no es sólo el proceso de ida desde la sensibilidad a la intelección sino que incluye también el momento de la vuelta. Es decir, el momento del retorno de la intelección a lo concreto percibido, el momento de la referencia concreta, de la ejemplificación. La *nóesis* abstractiva no nos transporta a otro mundo —esto sería volver a la dialéctica platónica, tan criticada por Aristóteles en este punto— sino que nos hace inteligible y, por lo tanto, habitable *éste* mundo. La abstracción no se “queda” en el abstracto sino que “ve a través” (*ex-per-ire*) de la codificación abstracta la misma experiencia por ella entendida. Este ver-a-través podría ser denominado —como hacen muchos interpretes del estagirita— intuición, es decir, alguna clase de captación o aprehensión eidética o intuición de esencias, porque el abstraer es un acto cognitivo y, por lo tanto, implica un momento de ver, de captar, de objetivar, de *Betrachtung* en sentido hegeliano. La prueba de ello es que en el texto anteriormente citado de *Analíticos posteriores*⁶, Aristóteles emplea la expresión “tener visión de los universales”.

Si por *intuir* entendemos simplemente lo que sugiere el vocablo latino, es decir, alguna manera o modo de “ver”, de “captar”, entonces es perfectamente atribuible al acto abstractivo y a todo acto intelectual en Aristóteles. El mismo vocablo genérico griego *nóein* tiene una sugerencia óptica. Y la abstracción para Aristóteles es, como hemos señalado anteriormente, la primera forma de *nóesis*. Por tanto, la conversión a la imagen o incluso al *perceptum* como momento intrínseco de la abstracción es lo que en la gnoseología aristotélica ejerce la función que tendrá la intuición en la filosofía moderna. De manera que la abstracción, en tanto que refiere la idea universal a las ejemplificaciones experienciales concretas y es un acto cognitivo de suyo, tiene un aspecto “intuitivo” intrínseco, es un presenciar, un objetivar, un ver. De modo que la abstracción aristotélica, teniendo en cuenta que es un acto intencional y que inclu-

⁵ ARISTÓTELES, *De anima*, 432a 5.

⁶ ARISTÓTELES, *Analíticos posteriores*, 1, 18, 81b 3-5.

ye el momento de la conversión a la imagen o a lo percibido, podría denominarse abstracción intuitiva o intuición abstractiva. Son dos aspectos de un mismo acto. Y así fue interpretado por el aristotelismo más riguroso, como los dos momentos que determinan precisamente las dos funciones intelectivas: el intelecto agente (*nous poietikós*) forma la idea, genera el concepto a partir de las sensaciones, imágenes, recuerdos y experiencias comparadas y el intelecto pasivo (*nous patéticos*) “ve” estas ideas en las sensaciones, imágenes, recuerdos y experiencias, es decir, la refiere a ellas, las ve como ejemplificaciones de ella. Es un proceso de ida y vuelta.

En el capítulo III del *De anima*, cuando habla de que la facultad intelectiva “es respecto de sí misma lo que la línea curva es respecto de sí misma una vez enderezada”; pasaje bastante enigmático pero que tradicionalmente se ha interpretado como una alusión a la vuelta o conversión reflexiva de la idea a lo sensible. Es lo que los comentaristas medievales denominaron *conversio ad phantasmas*, que constituye un momento intrínseco y esencial a la abstracción misma.

En el libro III del *De anima*, sostiene Aristóteles que “el alma discursiva utiliza imágenes... El alma jamás entiende sin el concurso de una imagen”⁷. Esta afirmación aristotélica quizás podría ser discutida, pero lo que nos interesa aquí es que demuestra hasta qué punto para Aristóteles la abstracción no es un ir a la idea y quedarse en ella sino que implica la referencia intencional a las sensaciones y/o imágenes, recuerdos y experiencias de las que se obtiene y en las que se cumple y concreta.

Comentando esta tesis de Aristóteles, Tomás de Aquino acepta esta conclusión aristotélica de que “en el presente estado de vida, en el que el alma se halla unida al cuerpo, es imposible que nuestro intelecto entienda algo en acto sin recurrir a las imágenes”. Y completa la tesis con el siguiente aporte:

Los seres incorpóreos, de los que no existen imágenes, los conocemos por comparación con los cuerpos sensibles, de los que tenemos imágenes. Así comprendemos la verdad misma reflexionando sobre la cosa cuya verdad investigamos; a Dios le conocemos, como dice Dionisio, en cuanto causa y por vía de eminencia y negación; y también a las demás sustancias incorpóreas sólo podemos conocerlas, en el estado de vida presente, por remoción o por una cierta comparación con los seres corporales. Por consiguiente, para conocer algo de estos seres necesitamos, aunque de ellos no existan imágenes, recurrir a las imágenes de realidades corporales⁸.

3. Descrédito de la abstracción y alternativa intuicionista en la baja Edad Media

Sin embargo, esta teoría aristotélica no fue algo pacíficamente aceptado por todos los maestros y pioneros de la recepción de Aristóteles en el Occidente latino; sino que, en los siglos XIII y XIV, va a ser uno de los temas centrales del conflicto entre el nuevo aristotelismo progresista y el tradicionalismo agus-

⁷ ARISTÓTELES, *De anima*, 429b 15-20.

⁸ *Ibidem*, 431a 15-20.

⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, Primera parte, cuestión 84.

tiniano. La crítica al conocimiento por abstracción fue uno de los elementos clave de la crítica “teologista” de la razón filosófica y, por lo tanto, del conflicto entre teología voluntarista y filosofía intelectualista que tuvo lugar en esa época. Duns Escoto y Guillermo de Ockham serán los encargados de llevar a su radicalidad este conflicto mediante una crítica a la razón humana, que deviene en estos autores crítica a la inteligencia abstractiva. Esta crítica está asociada a una propuesta positiva que ellos hacen, desde su óptica de agustinismo renovado: la propuesta de una forma de conocimiento intelectual alternativa a la abstracción que es más perfecto y directo que ésta, el conocimiento intuitivo. Surge así, pues, en el agustinismo tardo-medieval la distinción entre intuición y abstracción como dos modos de conocimiento distintos y contrapuestos, que conducirá a las disyuntivas gnoseológicas típicas de la modernidad entre empirismo y racionalismo, realismo e idealismo, ideas claras e ideas confusas (Descartes), verdades de hecho y verdades de razón (Leibniz), impresiones e ideas (Hume), intuiciones y conceptos (Kant), inmediatez y mediación (Hegel), que van a perder de vista progresivamente la unidad fundamental del conocer humano y de su acto primordial como es el acto de intuición abstractiva o de abstracción intuitiva.

La distinción entre intuición y abstracción fue un lugar común en los ambientes de tradición agustiniana de finales del siglo XIII y comienzos del XIV. Quizás el autor que la asume más plenamente es Enrique de Gante, de quien la tomó Duns Escoto. También Ockham adoptará este tópico de algunos filósofos de su tiempo y, sobre todo, de Escoto, pero lo enfocará de un modo distinto que el Doctor sutil.

La teoría aristotélica de la abstracción resultaba inaceptable para el agustinismo bajo-medieval, por la misma razón por la que había sido inaceptable para el platonismo y el neoplatonismo. Chocaba directamente con una de las teorías fundamentales de todo el platonismo: la teoría de la reminiscencia como origen de nuestras ideas, que en San Agustín se traduce en la teoría de la iluminación divina, como fuente y condición de posibilidad de toda nuestra visión de las reglas o ideas eternas. La importancia de esto en el agustinismo era notable, porque además de ser la clave de su gnoseología, era uno de los puntos de encuentro más estrechos entre su filosofía y la teología de la Luz, según la cual el Verbo Encarnado es la Luz del mundo, la Luz que ilumina a todo hombre, lo cual para San Agustín quiere decir que es condición de posibilidad de toda intelección humana.

Duns Escoto dice con frecuencia que considerar que todo nuestro conocimiento intelectual proviene de la experiencia sensible por abstracción equivale a “envilecer” (*vilescere*) al entendimiento, haciéndolo depender de las facultades inferiores (de las percepciones, de las imágenes, de las facultades meramente sensoriales). Añade que si tal dependencia de la experiencia se da de hecho, esto se debe a la situación del hombre viador y pecador en su presente estado de vida (*pro statu isto*), pero que no es natural al hombre. De ahí que Escoto haga una interpretación idealizante de la abstracción y, sobre todo, que traiga a colación un modo distinto de conocer, que es mucho más perfecto: la intuición¹⁰.

¹⁰ Cf. JOHN F. BOLER, “Scotus and intuition: some remarks”, *The Monist*, 49, 1965, pp. 551-570.

La existencia de un cierto conocimiento por abstracción resultaba innegable, no se podía rechazar. Pero sí cabía insistir en los límites de la abstracción en cuanto que es un conocimiento intelectual “atado” (*alligatum*) y esclavizado por la sensibilidad, e indicar que cabe otro modo de conocimiento más libre, más directo, más “espiritual”: la intuición. La intuición es, por tanto, la versión tardo-medieval de la teoría agustiniana de la visión directa de las reglas eternas y de la iluminación interior de Dios presentada como complemento indispensable de la teoría aristotélica de la abstracción. Esta nueva dualidad entre abstracción e intuición no sólo conducirá, como decía, a una desvalorización crítica de la abstracción, sino también a un olvido de su versión aristotélica; porque en realidad aquí la abstracción no se va a concebir igual que en el aristotelismo. Más bien es otra teoría de la abstracción precisamente por estar centrada en su contraposición a la intuición, en vez de incluir a ésta como era el caso en la abstracción aristotélica.

Según Duns Escoto, la distinción entre estos dos modos de conocimiento consiste en lo siguiente. El conocimiento intuitivo sería aquel que alcanza al objeto en sí mismo de forma directa e inmediata. La intuición, por tanto, es siempre intuición de un objeto existente que además está presente ante el sujeto, es decir, que está suficientemente contiguo o próximo como para causar en él dicha noticia de sí mismo. Frente a esto el conocimiento abstractivo sería un conocimiento de algo al margen de que exista o no exista y al margen de que esté presente o no lo esté al sujeto. Dicho de otra manera, se trata ahora de un conocimiento mediato no del objeto en sí mismo sino de una “especie” (*species*) o forma representacional (*ratio formalis*) que la mente genera en sí misma de ese objeto y cuya existencia es puramente psíquica o intramental. El conocimiento intuitivo sería pues un conocimiento presentativo e inmediato, el conocimiento abstractivo más bien un conocimiento representativo y mediado por una especie inmanente a la mente, intramental. De modo que podríamos decir que en Escoto se inaugura una visión inmanentista de la abstracción porque todo el proceso abstractivo para él consiste esencialmente en el proceso de génesis psíquica e intramental de una forma, de una especie o representación del objeto, que actúa como mediación interpuesta entre el acto y el objeto mismo¹¹.

De manera que en Escoto el término *a quo* de la abstracción ya no es la materia, ni las propiedades sensibles ni lo accidental, sino que es separarse o distanciarse respecto de los objetos singulares contingentes en su existencia y en su presencia real.

La abstracción es un modo de conocimiento en que el entendimiento gana libertad, porque no depende de la existencia y presencia causal del objeto. De esta concepción de la abstracción proviene la idea del pensamiento especulativo. Escoto “especula” en un sentido muy peculiar. Juega constantemente con las posibilidades de representación mental de las cosas, con las diferentes “formas” de representarse los objetos y sus propiedades, prescindiendo del dato de su actualidad o existencia. Especular es sustituir al objeto mismo con especies,

¹¹ Para abundar en la importancia de este proceso genético de la especie en la mente para la gnoseología escotista, ver mi libro: IGNACIO MIRALBELL, *El dinamismo voluntarista de Duns Escoto. Una reinterpretación del aristotelismo*, Pamplona: Eunsa, 1994, p. 240 y ss.

ideas, *rationes* mentales de carácter re-presentacional; y, a partir de esta independencia respecto de la existencia real del objeto o ente, dejar al entendimiento en el libre juego de las posibles formas de consideración, de las posibles razones de cognoscibilidad o modos de representación que son fruto y efecto de la actividad espontánea del entendimiento. La “especulación” escotista es como una especie de hermenéutica pero no del lenguaje en la comunicación intersubjetiva sino del intelecto en la captación cognoscitiva.

Ciertamente, la introducción del conocimiento intuitivo como alternativa a la abstracción es una novedad para el aristotelismo. Podríamos hablar casi de una revolución científica o filosófica en este punto. De todos modos, no es históricamente correcto suponer que el aristotelismo se hubiese “olvidado” de que somos capaces de conocer lo real de modo directo e inmediato en su realidad singular y en su existencia misma. Y no lo es precisamente por lo que decíamos anteriormente de que la abstracción aristotélica se convierte a la imagen y a la percepción misma, es decir, no se queda en la idea abstracta, en la especie intramental, en la representación, sino que esa especie inteligible abstraída es referida intencionalmente a las realidades perceptibles, observables sensiblemente de las que se ha obtenido y esto es un momento intrínseco y esencial a la abstracción misma. La abstracción aristotélica, aunque sea mediata —pues conoce *a través* de la idea abstracta—, es, sin embargo, una forma de visión, de visión intelectual (*nóesis*), como decíamos. Es una forma de presencia, no de representación. Se ve la cosa *a través de* o *en* la idea. Además lo que se ve en y a través de la ideas es la cosa, la *res*, el *ens*, no el *objectum*, el objeto. Este cambio terminológico del ente al objeto, que marca un verdadero hito en la historia de la filosofía —como es sabido—, ocurre no en Descartes, ni en Kant, sino que ya está totalmente presente en Duns Escoto.

Escoto fue a su vez el maestro de otro de los grandes pensadores del momento: Guillermo de Ockham. Ockham, por lo que se refiere al tema que nos ocupa, llevó a sus últimas consecuencias escépticas la distinción entre abstracción e intuición. Cuando Ockham define estos dos modos cognoscitivos fundamentales, aclara explícitamente que no toma la abstracción en el sentido de algo unitario abstraído de muchos singulares, es decir, en el sentido clásico aristotélico, como el paso de la representación imaginativa a la idea universal e inteligida. Ockham entiende el conocimiento abstractivo en otro sentido, a saber: “como aquel en que el entendimiento abstrae de la existencia y la no existencia y de las otras condiciones que acaecen contingentemente a la cosa, o se predicán de ella”¹².

En cambio, el conocimiento intuitivo es aquel según el cual conocemos si la cosa es o no es (*utrum res sit vel non sit*), de modo evidente, y conocemos de modo evidente que se dan verdaderamente todas las condiciones de su existencia contingente.

En definitiva, se trata básicamente de la concepción escotista de la abstracción pero a su vez Ockham aclara que tiene también sus diferencias con el planteamiento de Duns Escoto. En concreto, según Ockham, la distinción

¹² GUILLERMO DE OCKHAM, *Comentarii in I Librum Sententiarum*, Edición del Instituto Franciscano de San Buenaventura, Nueva York, 1974, p. 30.

escotista entre conocimiento que requiere necesariamente la existencia real y la presencia del objeto (intuición) y el conocimiento que no lo requiere (abstracción) no es válida. No lo es porque podría darse, por acción de la omnipotencia divina, un conocimiento intuitivo de un objeto no-existente.

Y por esta razón Ockham define el conocimiento intuitivo como aquel que *da evidencia* de la existencia de su objeto, que capta al objeto como presente en sí mismo, como contigua e inmediatamente presente, pero eso no quiere decir, como había supuesto Duns Escoto, que requiera *la existencia misma* del objeto; pues puede darse esa evidencia, esa captación de la presencia inmediata, pero, por así decir, frustrada por la omnipotencia divina y, por tanto, ante la pura inexistencia del objeto¹³. Y ello es necesario a partir de los dos principios fundamentales de la teología ockhamista: el principio de la omnipotencia divina según el cual Dios puede hacer todo lo que no sea contradictorio en sí mismo y su corolario necesario: que todo lo que Dios causa normalmente mediante causas segundas, puede causarlo directamente saltándose el proceso causal natural. Y, por lo tanto, puede causar la evidencia de la existencia de algo como inmediato en forma directa y saltándose la mediación de la existencia misma del objeto como causa segunda.

De manera que según Ockham todo lo conocido intuitivamente puede ser sometido a una duda en lo que toca a su existencia o no existencia; y, como esa duda da como resultado el conocimiento abstractivo, no hay una frontera de ámbitos objetivos entre los dos modos de conocimiento. Escribe Ockham:

no hay ninguna cosa —al menos entre las imperfectas— ni hay razón alguna, bajo la cual una cosa que es conocida intuitivamente no pueda el intelecto, una vez conocida, dudar de si existe o no existe y, por consiguiente, que no pueda ser conocida abstractivamente¹⁴.

El uso “metódico” que hace Ockham aquí de la duda, para pasar del conocimiento intuitivo al conocimiento abstractivo, es un antecedente neto del método cartesiano. Teniendo en cuenta, por otro lado, la gran repercusión que tuvo esta tesis ockhamista a través del nominalismo, hay que concluir que el decaimiento escéptico en que se vio sumida la filosofía escolástica tiene aquí uno de sus puntos originarios. Y fue precisamente a este escepticismo a lo que Descartes se enfrentó, buscando una certeza radical que no pudiese ser contestada y para hallarla elaboró su nuevo método. Pero, ¿qué es la hipótesis cartesiana de la posibilidad de un genio maligno, que puede hacer engañoso el testimonio de los sentidos y en general de todo el conocimiento, incluso de las más claras y distintas ideas matemáticas, sino una versión menos teológica de aquella hipótesis ockhamista? En ambos casos es la hipótesis de un ser superior, que puede “decepcionar” completamente la intencionalidad natural del propio conocimiento, en lo que tiene precisamente de hacer presente la realidad misma.

¹³ Aunque, en condiciones naturales, se requiere la existencia del mismo, pues esa “decepción” producida por la omnipotencia divina sería milagrosa.

¹⁴ GUILLERMO DE OCKHAM, *Comentarii in I Librum Sententiarum*, cit., Prólogo, q.1, p. 38 “Hoc patet, quia nulla res est, saltem in istis inferioribus, nec aliqua ratio sibi propria sub qua potest res intuitiva cognosci quin illa cognita ab intellectu possit intellectus dubitare utrum sit vel non sit, et per consequens, quin possit cognosci abstractive”. *Ibidem*, p. 38.

Por otra parte, Ockham sostiene también la siguiente tesis al respecto:

Es también evidente que nuestro entendimiento, en el presente estado, no sólo conoce lo sensible, sino que también en particular e intuitivamente conoce algunos inteligibles que de ningún modo caen bajo el sentido... entre los que se encuentran las intelecciones, los actos de la voluntad, el gozo, la tristeza y otros actos similares que puede el hombre experimentar que están en él y que sin embargo ni son sensibles ni caen bajo el sentido¹⁵.

Ockham insiste en que aquí también hay evidencia existencial y advierte que este modo de conocimiento es muy privilegiado por su intrínseca certeza:

Las verdades contingentes acerca de estos puros inteligibles son las más ciertamente y más evidentemente conocidas por nosotros entre todas las verdades contingentes, lo cual es manifiesto por la experiencia y por la autoridad de San Agustín¹⁶.

Y también más adelante:

...es manifiesto que estas verdades contingentes de tales inteligibles se conocen evidentísimamente, de tal modo que alguien que tiene conocimiento de ellas —como el que se tiene de la propia fe— no puede ponerlas en duda¹⁷.

Pero ¿qué hace a este tipo de intuiciones intelectuales reflexivas gozar de tal privilegio? Al parecer, Ockham está deslumbrado, como San Agustín, por ellas. Se trata de un tipo de evidencias cuya contradicción se muestra absurda de modo inmediato en ellas mismas, pues, en efecto, no parece posible que Dios hiciera pensar a alguien la evidencia de la proposición “pienso” sin que hubiera acto alguno de pensar. Parece que la ausencia de fundamento causal, en este tipo de proposiciones, requeriría la ausencia misma del objeto que las hace evidentes y con ello dejarían de darse tales evidencias. También De Muralt ha interpretado así estos pasajes de Ockham, señalando que

Parece ser que su elemento metafísico fundamental —el argumento *de potentia Dei absoluta*— no encuentra de ninguna manera el modo de aplicarse aquí; que la omnipotencia divina no puede —sin contradicción ni engaño— producir inmediatamente tal conocimiento intuitivo del acto subjetivo de inteligir que causa la evidencia de la proposición ‘yo pienso’ y, por tanto, en este único caso el acto de inteligir es especificado y causado necesariamente por su objeto. El conocimiento intuitivo que es necesariamente conocimiento de algo existente es el del acto subjetivo del alma. Ockham acaba de descubrir y de fundar, sin haberlo buscado deliberadamente, el privilegio de este *cogito* que tanto frecuenta la filosofía moderna¹⁸.

¹⁵ Ibidem, pp. 39-40.

¹⁶ Ibidem, p. 43 y ss.

¹⁷ Ibidem, pp. 43-44.

¹⁸ A. DE MURALT, “Le connaissance intuitive du neant et l’évidence du *je pense*”: *Studia Philosophica*, Tomo 36, p. 130.

Y teniendo en cuenta —como decía— que la teoría del conocimiento ockhamista debió ser conocida por Descartes directamente o a través de algún representante del nominalismo —tan extendido por aquellos tiempos—, no es aventurado suponer una influencia real en él. Se trata de una misma línea argumentativa que se repite en San Agustín, en Ockham y en Descartes aunque las formulaciones, los contextos teóricos y las interpretaciones sean en cada caso distintos. Para San Agustín, es un argumento posible para refutar a los académicos. Para Ockham, se trata de un tipo de evidencia privilegiada por ser la única excepción al principio de la posibilidad —por la *potentia Dei absoluta*— de tener una intuición de algo no existente. Para Descartes, será mucho más. Para él, la duda universal y el establecimiento del principio *cogito, ergo sum* constituye el primer y único fundamento de todo un nuevo sistema deductivo y de un nuevo método, lo cual es una novedad respecto de los autores anteriores.

4. La hegemonía de la intuición en el racionalismo

Es importante señalar cómo Descartes pone toda la fuerza de este primer principio del *cogito* en el hecho de que no se trata de un conocimiento abstracto, ni inductivo ni deductivo, sino una evidencia de carácter estrictamente intuitiva en el sentido ockhamista de la exigencia de evidencia indubitable. Por eso insiste en que no se trata de un argumento del tipo:

1. Pienso
2. Todo el que piensa, existe
3. Luego existo

Descartes rechaza esta mediación de la proposición general “todo el que piensa existe” para el paso del “pienso” al “soy”; “porque yo atiendo solamente a lo que experimento en mí mismo, a saber, yo pienso, yo soy, y no presto atención a aquella noción general, “todo el que piensa, es”¹⁹. Este paso, para él, es directo, inmediato, evidente en sí mismo —en tanto que primer principio de todo pensar— e intuitivo. En la evidencia del *cogito-sum*, resulta indubitable la pertenencia del *cogito* al *sum* y del *sum* al *cogito* de una forma actual (*hic et nunc*). Por eso, Descartes comenta: “yo soy, yo existo, es necesariamente verdad cada vez que lo pronuncio o que lo concibo mentalmente”²⁰.

Se trata, pues, de un paso más en la “vía interiorista” del agustinismo y en la vía ockhamista de hallar en la reflexión subjetiva la única forma de intuición absolutamente indubitable. Pero el problema es que el rechazo de todo conocimiento abstractivo ha situado a este “yo” cartesiano en una especie de aislamiento cogitativo en el que ya no hay una apertura intencional de las *cogitationes* a la experiencia del mundo “exterior”. Precisamente porque se ha despreciado la vía abstractiva tampoco cabe ya una remitencia intencional de las ideas o *cogitationes* a la experiencia sensible. Se consuma así la escisión entre razón y sensibilidad, entre interioridad subjetiva y exterioridad.

Todo el sistema y el método cartesiano, pues, está construido intuitivamente y más en concreto, mediante la intuición intelectual. Si intuitivo es el punto de partida, intuitivos son también todos los pasos posteriores. Y es que la pro-

¹⁹ R. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*, Madrid: Espasa Calpe, 1970, p. 147.

²⁰ *Ibidem*, p. 368.

pia deducción es para Descartes una forma de intuición. Descartes la compara al vistazo con que recorremos los eslabones de una cadena: nos resulta evidente la existencia del eslabón que no vemos por su necesaria conexión con el eslabón que sí vemos. Pues algo semejante pasa con el orden de la deducción. La inferencia deductiva es, para Descartes, una intuición que se prolonga a lo largo de la cadena de razonamientos permitiéndonos ver con claridad y distinción los elementos simples (eslabones de la cadena) y la unión entre ellos.

De manera que con Descartes llega a su máxima expresión la sospecha de la abstracción y el afán de intuición clara y distinta, segura y cierta, que habían comenzado a perfilarse en la alta escolástica de Escoto y Ockham. Y esta actitud gnoseológica se prolongará y reiterará de muy diversos modos en la filosofía moderna en tanto que esencialmente dependiente de Descartes a pesar de su multiplicidad de formas y sistemas.

Para Espinoza, por ejemplo, el grado supremo de conocimiento es la *intellectio* entendida como intuición de las cosas *sub specie aeternitatis*, es decir, bajo su aspecto inmutable y necesario de atributo y modo de la sustancia infinita. Sólo la *intellectio intuitiva* puede ser adecuada, mientras que las ideas que provienen de los sentidos, a las que Espinoza denomina genéricamente *imaginatioes* —las únicas que podrían considerarse aquí abstraídas—, son inadecuadas, falsas o al menos ocasión que induce a la falsedad y a las ilusiones infundadas; porque con ellas el hombre sólo puede conocer las cosas de manera parcial, particular, contingente y circunstancial²¹.

5. John Locke y su teoría empirista de la abstracción

Por lo que respecta a la tradición empirista, tiene especial interés John Locke, que desarrolla una teoría de las ideas abstractas bastante emparentada con la de Ockham, pero que no deja de tener importantes peculiaridades. Por esta razón, nos detendremos algo más en este autor.

Según Locke, la mente del individuo humano, o bien recibe pasivamente las ideas por vía de sensación o de reflexión (ideas adventicias de Descartes), o bien construye activamente ideas por la vía de la modificación o composición de las ideas pasivamente recibidas (es decir, algo así como las ideas facticias de Descartes). Pero justo lo que no tiene cabida en la mente de Locke son las ideas innatas o no abstraídas.

De manera que, al no aceptar las ideas innatas, Locke vuelve a Aristóteles en la tesis de la tabla rasa. Podríamos decir, pues, que en Locke se da una cierta vuelta al abstraccionismo aristotélico y que la teoría del entendimiento de Locke es quizás la teoría moderna del conocimiento que más sintoniza con, la más cercana a la aristotélica.

Sin embargo, esa vuelta al abstraccionismo aristotélico es sólo parcial, pues Locke entiende la abstracción de una manera bastante diferente. Ciertamente Locke rechaza la intuición intelectual de las ideas innatas, pero más bien en favor de la intuición sensible que de la abstracción. El problema se pone de manifiesto cuando nos preguntamos cómo se llega a la idea a partir de la percepción, porque esta pregunta queda sin responder en Locke. La estrategia del

²¹ Cf. B. ESPINOZA, *La reforma del entendimiento*, Buenos Aires: Editorial Aguilar, 1954.

empirismo consiste en eludir el problema de la abstracción no admitiendo la heterogeneidad entre representaciones sensibles e ideas inteligibles y de esta manera desaparece, o no se plantea, el problema del paso de unas a otras. Locke llama a todo “ideas”.

La percepción —señala Locke— es la primera facultad de la mente que se ejerce sobre nuestras ideas, de forma que es la primera y más simple de las ideas que recibimos por medio de la reflexión; algunos la llaman con el nombre general de “pensar”²².

De manera que Locke no tiene inconveniente en llamar ideas a las percepciones y en llamar “pensar” al acto de percibir. En el fondo es la misma estrategia cartesiana de la homogeneización, pero esta vez no en orden a la intuición intelectual sino en orden a la intuición sensitiva.

Ahora bien, también es cierto que Locke sigue hablando de “abstracción” y lo hace ahora en un nuevo sentido que no es exactamente el de Aristóteles, sino que está más emparentado con el de Ockham debido a la influencia de toda la tradición británica. Para Locke, la idea abstracta es un nombre abstracto de una clase general de objetos que no es un objeto cognoscitivo distinto sino la mera agregación o unificación de éstos:

Ya que las palabras se emplean como signos externos de nuestras ideas, que son internas, y ya que las ideas se adquieren de las cosas particulares, si cada idea particular que adquirimos tuviera un nombre distinto, los nombres serían infinitos. Para evitar esto, la mente hace que las ideas particulares recibidas de objetos particulares lleguen a ser generales, lo que se consigue separándolas de toda otra existencia y de las concomitantes. Esto se conoce con el nombre de abstracción, mediante la cual las ideas que se adquieren de seres particulares se hacen representantes generales de todos los de la misma clase²³.

Otro importante pasaje en que Locke alude a la cuestión de la abstracción es el capítulo XI de su *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Locke, una vez que ha expuesto toda su teoría acerca de las ideas simples que nuestra mente recibe pasivamente, comienza su explicación de cómo la mente, a partir de este material de las ideas simples recibido pasivamente, elabora activamente otras ideas derivadas, mediatas, de forma creativa mediante una serie de actos propios. Éstos son tres:

1. La combinación o asociación de ideas simples formando una idea compleja.
2. La comparación o contrastación de dos ideas —simples o complejas— considerándolas a la vez o juntas estableciendo algún tipo de relación.
3. La separación de una idea respecto de otras que le son contiguas o concomitantes en su existencia real, formando así ideas generales a partir de rasgos comunes considerados aisladamente, sin tener en cuenta las notas diferenciadoras de los individuos.

²² J. LOCKE, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Madrid: Editora Nacional, 1980, p. 69.

²³ *Ibíd.*, p. 79.

A este tercer acto del entendimiento, Locke lo llama “abstracción”. Y pone el célebre ejemplo de la idea abstracta “triángulo” que no es ni isósceles, ni equilátero, ni escaleno, aunque todo triángulo individual y concreto necesariamente tiene que ser de una de estas tres especies. Y precisamente a partir de tal ejemplo, admite Locke que la idea abstracta tiene algo de parcial, fragmentaria, mutilada e imperfecta. La abstracción aparece así de nuevo como un signo de la imperfección, de la limitación de la mente humana. Lo señala el propio Locke en otro pasaje de su ensayo.

Y es que (la idea abstracta de triángulo) no debe ser un triángulo ni oblicuo, ni rectángulo, ni equilátero, ni isósceles, ni escaleno, sino que debe ser todo eso y a la vez nada de eso en particular. De hecho se trata de algo imperfecto, que no puede existir; una idea en que se reúnen algunas partes de diversas ideas diferentes e incongruentes. (...) hay motivos para sospechar que semejantes ideas son señales de nuestra imperfección²⁴.

Cabe analizar ahora la distancia que aquí nos separa de la teoría aristotélica de la abstracción. Si para Aristóteles la separación abstractiva lo es respecto de los rasgos o notas sensibles del objeto, quedándose con lo esencial a diferencia de lo accidental, para Locke se trata simplemente de separar una nota de otras que siempre la acompañan, considerándola aisladamente. La abstracción de Locke simplemente separa una nota —sea esencial o accidental, sea sensible o inteligible, sea formal o material— de otras notas que en los entes concretos le están contiguas. Es meramente la consideración aislada de lo que en la realidad no se da aislado. Es una abstracción ficticia. Un ejemplo sería la idea del color rojo considerado aisladamente de este coche rojo o de aquella rosa roja. Pero con este tipo de abstracción no se pretende comprender la esencia, la quiddidad de lo rojo. No es que se sepa qué es lo rojo (*quid sit*), sino que sólo se sabe diferenciar el color rojo de las demás notas de una cosa roja, es decir, que se sabe diferenciar a qué responde el nombre de rojo cuando se hace uso de él en un determinado acto de habla.

Por otra parte, Locke interpreta la abstracción en la línea inductiva de la *epagogé* que da lugar a clases generales de cosas u objetos (aspecto extensional del concepto), pero no en la línea de la comprensión eidética de lo esencial (*apháiresis*) que da lugar a definiciones de la esencia de algo (aspecto comprensivo del concepto).

Es evidente que subyace aquí la concepción ockhamista-nominalista de la abstracción en tanto que para Ockham las cuestiones lógicas había que vincularlas siempre a los significados de los nombres, pero no tenían nada que ver con la comprensión de esencias universales reales, que ni para Ockham ni para Locke tienen existencia real ni fundamento en la realidad, debido a su presupuesto metafísico singularista e individualista. No hay un fundamento ontológico para la idea universal sino sólo uno pragmático-lingüístico²⁵.

²⁴ Cf. *Ibidem*, Libro IV, cap. VII.

²⁵ Para una mayor profundización en esta diferencia entre la teoría aristotélica de la abstracción y la de Locke: cf. J. CASTILLO VELASCO, *La teoría de la abstracción en el empirismo inglés*, Santiago de Chile: Editorial Rumbos, 1999, p. 21 y ss.

6. La intuición y la abstracción desde Leibniz hasta Hegel

En Leibniz —que era por cierto un buen conocedor de la Escolástica tardía de tradición escotista y un seguidor de Descartes y Malebranche— hay una vuelta a la separación (*horismós*) y al ocasionalismo platónico. El alma puede tomar ocasión de la percepción de hechos y cosas externas para que ella ponga atención en una de sus ideas innatas o en otra, pero no cabe hablar de que las ideas provengan de la percepción. Ésta sólo puede dar lugar a verdades de hecho o de experiencia, pero si se quiere tener un conocimiento científico, universal y necesario, ideas claras y distintas y principios de sólida validez, es necesario que el espíritu ponga algo de su parte —la idea innata— que fundamente la validez universal y necesaria de las leyes generales.

Estas verdades de razón, el espíritu no sólo es capaz de conocerlas, sino también de encontrarlas en sí mismo, y si sólo tuviese la simple capacidad de recibir los conocimientos o la potencia activa para ello, tan indeterminada como la que tiene la cera para las figuras y la tabla rasa para las letras, no sería la fuente de las verdades necesarias, como acabo de demostrar que es: pues es innegable que los sentidos no bastan para hacernos ver la necesidad de dichas verdades²⁶.

Si bien es cierto que al no aceptar la teoría de la tabla rasa y el carácter causal del conocimiento sensitivo respecto de las ideas abstractas Leibniz se aparta del aristotelismo, no es menos cierto que él advierte plenamente el punto en que Locke se aparta del Estagirita y en este punto es mucho más aristotélico que él: me refiero a la afirmación de la heterogeneidad y superioridad de las ideas universales y necesarias del entendimiento respecto de toda clase de objetivaciones de la sensibilidad. La gnoseología de Leibniz afirma con toda rotundidad esta índole diferente y superior, es decir, la índole separada (*apháiresis*) de las verdades de razón, pero tal separación, como en Descartes o en Malebranche, impide dar una explicación del origen de tales ideas que no sea de carácter inmanente a la conciencia. De manera que aquí tenemos el extremo opuesto de Locke. Si para Locke hay *epagogé* pero no *apháiresis*, para Leibniz es al revés: hay *apháiresis* pero no *epagogé* a nivel intelectual. Con esto se consuma la escisión entre intelecto y sensibilidad (la mónada no tiene ventanas al exterior), entre exterioridad objetiva e interioridad subjetiva, entre naturaleza física y libertad espontánea, entre lo dado a la sensibilidad y lo puesto por el entendimiento. Una escisión que —como ocurriera también en el caso de Descartes— afecta a la autoconciencia del sujeto y que sólo será posible recomponer confiando en la armonía preestablecida por la Inteligencia creadora de Dios.

Y con ello Leibniz puso las bases del idealismo trascendental de Kant. Pero Kant, a pesar de intentar una síntesis entre racionalismo y empirismo, a pesar de que rechaza la intuición intelectual en el ser humano, y a pesar de que todo su sistema intenta una explicación del modo como se articula lo dado en la sensibilidad (intuiciones) y lo puesto por el entendimiento (conceptos), sin embargo, está muy lejos de la teoría aristotélica de la abstracción. Aunque sin

²⁶ LEIBNIZ, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Madrid: Editora Nacional, 1977, p. 81.

intuición sensible los conceptos son puramente vacíos, sin embargo los conceptos no se obtienen a partir de las intuiciones, ni siquiera los conceptos puramente formales —formas a priori de la sensibilidad— del espacio y el tiempo, y tampoco los conceptos empíricos, que no son sino una nueva versión de las ideas adventicias de Descartes que se forman con ocasión de las intuiciones sensibles pero no a causa de ellas. Los conceptos surgen sencillamente a partir de la actividad espontánea del entendimiento y de su uso de las categorías en los juicios, para hacer que cualquier experiencia posible sea pensable en general. El concepto es lo puesto por el entendimiento a partir de sí mismo y de su acción pensante, categorizadora. No cabe, por tanto, hablar de abstracción en Kant, sino de síntesis objetiva, de “subsunción” de intuiciones en formas *a priori*.

Por otra parte, aunque Kant rechace la existencia de intuición intelectual en el hombre, no por ello deja de incurrir en el imperio del intuicionismo propio de toda la filosofía moderna. En primer lugar, porque el nervio de toda la *Crítica de la razón pura* kantiana está en el hecho de limitar y subordinar todos los contenidos de nuestro pensar al concurso de intuiciones sensibles, sin las cuales no hay conocimiento objetivo posible. Toda la filosofía trascendental de Kant está precisamente sostenida por este eje: la hegemonía de la intuición sensible como condición de posibilidad de cualquier conocimiento objetivo y, por lo tanto, la crítica a todo pensar según ideas —ideas abstractas de la razón pura— que pretenda tener alguna objetividad sin el concurso de la intuición.

Con ello queda patente cómo el pensamiento kantiano establece las bases para el intuicionismo propio del idealismo absoluto. El idealismo absoluto, en tanto que no acepta la finitud y en tanto que vuelve al espinozismo (*Spinozist zu sein ist die Anfang jeder philosophieren*), volverá a admitir la intuición intelectual entendida ahora como participación del sujeto en el Pensamiento infinito. Y es a partir de esta intuición como Hegel —por ejemplo— rompe todas las fronteras que Kant había puesto a la razón humana. La razón es un proceso en marcha orientado teleológicamente hacia la intuición absoluta y única, la *Betrachtung* del Espíritu, que se autocontempla como reconciliación de todas las diferencias, como suprema verdad y totalidad una vez superadas todas las oposiciones dialécticas y todas las particularidades falsas.

Para Hegel —como ocurriera ya en Espinoza—, lo abstracto, en tanto que separado y parcial, es falso. Rechaza el concepto abstracto para buscar un concepto concreto que no es objeto de abstracción sino de intuición. En realidad se puede entender la *Aufhebung* del tercer momento dialéctico como una forma de evitar la abstracción. La *Aufhebung* no es el paso a una idea general que unifica eliminando las diferencias, sino que conserva en una unidad superior las diferencias como momentos de un todo unitario. Y ello aunque se trate de las diferencias más opuestas entre sí, como son las contradictorias (A y no-A). Este tercer momento dialéctico (*Aufhebung*) no es que niegue sin más el principio de tercio excluso entre los dos opuestos (A o no-A), sino que postula que la razón es capaz de obtener un concepto superador que, conservando en su seno la oposición, la conduce a unidad superadora: sería pues un tercio inclusor, una *coincidentia oppositorum*. El concepto “concreto” hegeliano es la más radical rebeldía, el más drástico rechazo posible a la abstracción en sentido

empirista, es decir, como separación y aislamiento, como conocimiento parcial, sectorial, fragmentario. Es un concepto tan “concreto” que congrega en su seno incluso los opuestos contradictorios sin inconsistencia alguna.

La herencia de la filosofía especulativa escotista comparece aquí de nuevo: la abstracción es lo falso, aleja del conocimiento de la cosa en sí que es siempre un todo unitario, orgánico, concreto. La *Aufhebung* hegeliana es la propuesta de una nueva y peculiar alternativa intuicionista para superar la abstracción.

7. La abstracción en la fenomenología de Husserl

Para terminar, me referiré al tratamiento de la abstracción por parte de uno de los pensadores más relevantes de nuestro siglo: Husserl. Husserl dedica toda la “Segunda investigación lógica” a un examen crítico de las diversas teorías de la abstracción surgidas en la línea del empirismo y del psicologismo, desde Locke, Berkley y Hume, pasando por John Stuart Mill y Herbert Spencer, hasta Cornelius y Müller, con la especial peculiaridad de que insiste con frecuencia en las raíces nominalistas de esta versión de la abstracción, o más bien de esta forma de malinterpretar y diluir la abstracción reduciéndola a ciertos procesos psicológicos o a cierta ley de disociación de ideas. El problema es que Husserl se queda en eso, sin considerar la teoría antigua, la aristotélica en cuanto esencialmente diferente. Y eso que era discípulo de Brentano —un buen conocedor de Aristóteles—, pero en este punto Husserl no le sigue. No considera el planteo aristotélico de la abstracción sino que se centra en el nominalista-empirista y lo tacha de caer en un mero psicologismo.

Husserl acumula innumerables argumentaciones en defensa de la plena legitimidad del acto de conceptualización abstracta en cuanto modalidad específica de vivencia intencional y significativa, distinta de la intuición concreta, por tener un tipo de objeto también específico y peculiar (la idea universal), fenomenológicamente descriptible y diferenciable como un tipo de acto y de contenido presente a la conciencia. Husserl muestra una firme y tenaz voluntad de hacer frente y oponerse a toda esa tradición británica secular y sus críticas son bastante pormenorizadas; pero nosotros —por exigencias de espacio— debemos intentar aludir sólo a los argumentos más reiterados y a los puntos fundamentales de la posición de Husserl.

El punto fundamental estriba en que Husserl sostiene la heterogeneidad de los actos intencionales de conciencia respectivos a especies abstractas y los que se refieren a objetos individuales. Se trata de actos distintos con objetos distintos. La diferencia estriba en la manera de representarse, en el modo de darse o en la modalidad del acto intencional que en cada caso es distinto. En el primer caso se trata de objetos ideales, en el segundo de objetos reales, pero ambos son igualmente legítimos.

En ambos casos la conciencia llega a tener intuición clara y evidente de su objeto. El acto intencional que menta el objeto individual (esta silla negra) o la propiedad específica (el color negro, en general) encuentran —cada uno a su modo— cumplimentación significativa en una misma intuición sensitiva: “esta silla negra que ahora veo, por ejemplo”.

Pero el mismo fenómeno —dice Husserl— es en los dos casos sede de actos diferentes. En un caso, el fenómeno es la base representativa para un acto de mención individual, es decir, para un acto en el cual, con alusión escueta, mentamos eso mismo que en el fenómeno se ofrece, esa cosa o esa nota o esa parte de la cosa. En el otro caso, el fenómeno es la base representativa para un acto de aprehensión y mención especificante... Esta mención es notoriamente —con respecto a su base de aprehensión— una mención fundada, en cuanto que sobre la intuición de la cosa individual se edifica un nuevo modo de aprehensión, que es constitutivo para el hecho de darse intuitivamente la idea de negro²⁷.

De manera que las especies y los géneros abstractos —según Husserl—, aunque sean objetos ideales y universales, gozan de plena identidad. Una identidad que no tiene por qué ser más cuestionada —como ocurre en la tradición empirista y psicologista— que la de los objetos individuales. Es más, sólo a partir de la identidad de estos atributos específicos es posible la comparación entre individuos considerándolos iguales o desiguales en función de alguno de estos atributos. Si no admitiéramos que el carácter de “ser negro”, por ejemplo, tiene una unidad de significado, no podríamos comparar dos objetos y decir que son semejantes en el color. Podríamos decir solamente que tienen colores semejantes, pero ello se debería a algún rasgo común entre esos colores y volveríamos a tener que interrogar en qué se asemejan esos colores, llegando así a un proceso al infinito. Por lo tanto, no es que nuestra mente construya las identidades específicas universales a partir de semejanzas entre individuos, como pretende la teoría empirista de la abstracción desde Locke, sino al revés. Es a partir de la identidad específica de ciertos atributos como podemos establecer relaciones de semejanza entre objetos individuales.

Para Husserl, la teoría empirista de la abstracción confunde dos planos: el plano de la descripción fenomenológica de los actos intencionales y sus contenidos objetivos con el de la explicación psicológica de la génesis mental de dichas vivencias de la conciencia. En el primer caso, se pretende sólo describir cuál es el contenido, el sentido, la significación propia de un acto de conciencia y su referencia cumplimentadora a una intuición correspondiente. En el segundo caso, en cambio, se busca explicar el curso del acontecer real de un acto de conciencia y su relación con otros actos de conciencia así como su carácter de efecto respecto a otros tipo de hechos que han producido dicha vivencia. Son dos planos que el psicologismo confunde continuamente, según Husserl.

Y a partir de esta confusión entre lo lógico y lo psicológico —en opinión de Husserl— la tradición psicologista reduce la abstracción al proceso mental por el que la mente considera una idea o percepción de forma aislada y separada respecto de otros atributos que también determinan a los objetos, dando lugar a ideas generales como “blancura” o “triangularidad”.

Husserl no puede admitir esta concepción de la abstracción porque ésta no respeta —según él— el carácter diferente de los objetos específicos y universa-

²⁷E. HUSSERL, *Investigaciones lógicas*, Segunda investigación, Madrid: Revista de Occidente, Madrid, 1967, p. 406.

les y sus actos correspondientes, sino que reduce este tipo de objetos y sus actos correspondientes a una forma de representación parcial y fragmentaria —y por lo mismo vaga y general— de los objetos individuales de la intuición sensible. Es decir, a un mero artificio de economía mental destinado a ahorrarnos la contemplación y nominación singular de todas las cosas individuales.

Es patente pues, que en Husserl encontramos una de las más importantes aportaciones que se han hecho en el siglo XX a la rehabilitación de la teoría de la abstracción. Sin embargo, la abstracción de Husserl, hay que decirlo para no confundirse, también es distinta de la clásica, de la aristotélica.

En primer lugar, porque Husserl rechaza cualquier explicación genética de la idea abstracta, por considerar la cuestión como un asunto psicológico carente de interés para la lógica y la filosofía fenomenológica. En Aristóteles, en cambio, que no tenía ninguna batalla planteada contra ningún “psicologismo”, la teoría de la abstracción es una teoría genética o causal del origen de las ideas abstractas en nuestro proceso mental. Lo es, tanto en un sentido psicológico (porque pretende explicar el modo como se originan dichas ideas abstractas), como en un sentido propiamente filosófico u ontológico, porque es una explicación del fundamento ontológico de las ideas abstractas en cuanto objetivaciones eidéticas de la esencia de los entes sensibles, que en Aristóteles son el fundamento de todo conocimiento inteligible de la realidad sensible y en Tomás de Aquino nada menos que el objeto propio del entendimiento humano (la esencia inteligible de las realidades sensibles).

En segundo lugar, porque el mismo Husserl afirma ya en las *Investigaciones lógicas* que su método de descripción fenomenológica hunde sus raíces en el idealismo del que afirma que es “la única posibilidad de una teoría del conocimiento congruente consigo misma”²⁸. Y estas raíces idealistas de Husserl se verán plenamente confirmadas en su etapa posterior de las *Meditaciones cartesianas*, por ejemplo.

Y por último, en tercer lugar, porque, aunque Husserl es crítico con el modelo empirista de abstracción y denuncia sus orígenes nominalistas, su propia forma de concebir la abstracción tiene —paradójicamente— bastantes puntos en común con la de Ockham, que anteriormente analizábamos. En efecto, en Husserl —como en Ockham— la consideración abstracta de un atributo específico de lo que hace abstracción es de la existencia del objeto y de sus condiciones individuales, es decir, consiste en la exención del supuesto existencial. Los objetos obtenidos a partir de este modo de consideración abstractivo son puramente ideales, sin compromiso ontológico ni existencial, y constituyen además un modo de intuición: la intuición de esencias o intuición eidética, lo cual está mucho más en la línea de la intuición de los objetos puramente inteligibles de Ockham que en la de las ideas abstractas del aristotelismo. De ahí que Husserl al igual que Ockham con su afirmación de la plena legitimidad de la intuición de objetos puramente inteligibles, universales e ideales esté tan cerca del racionalismo cartesiano.

²⁸ *Ibíd.*, p. 404.

8. La abstracción y algunos filósofos contemporáneos

Hay un autor español contemporáneo, L. Polo, en cuya teoría del conocimiento hallamos, a mi entender, uno de los aportes contemporáneos más significativos en esta cuestión. Para Polo, la abstracción es la operación incoativa del entendimiento, el inicio de su proceso a partir de la experiencia sensorial²⁹. No hay ningún acto de intelección anterior y, por otra parte, es condición de posibilidad de cualquier operación intelectual ulterior. Polo distingue entre la operación incoativa (la abstracción) y las dos líneas operativas propositivas del entendimiento: la línea de las ideas generales (que correspondería a la lógica de clases o teoría de conjuntos) y la línea racional con su triple fase del concepto, el juicio (o predicación) y el razonamiento (o fundamentación).

Algo semejante encontramos también en Zubiri³⁰, para el cual cabe distinguir la aprehensión primordial de realidad de la inteligencia sentiente, de las otras formas ulteriores de aprehensión de realidad: el *lógos* y la razón.

Pero la gran diferencia es que Zubiri no concibe tal aprehensión primordial de realidad como abstracción porque propugna una teoría en que inteligencia y sensibilidad quedan unificadas en la continuidad indisoluble de la inteligencia sentiente. En efecto, en la teoría del conocimiento zubiriana la abstracción aristotélica queda sustituida por la aprehensión primordial de realidad. Para Zubiri, el conocimiento sensorial y el intelectual en el hombre conforman la unidad de la inteligencia sentiente, y no requieren, por tanto, de una teoría de cómo se “pasa” del uno al otro o de cómo se generan los conceptos a partir de las impresiones, ni de cómo se “vuelve” a ellas. Todo ello es superfluo bajo el axioma zubiriano de la unidad de la aprehensión primordial de realidad, que es a la vez y al mismo tiempo sensorial e intelectual.

A esto podríamos objetar que, si bien ciertamente todo acto cognitivo sensorial es ya una cierta aprehensión de realidad, sin embargo sólo la abstracción eidética intelectual es aprehensión de lo real *en cuanto* real, es decir, es aprehensión de lo que *es* en cuanto es, en cuanto ente existente y determinado por una esencia identificable y definible. Si el objeto propio de la vista son los colores que reflejan los diversos objetos y entidades, el objeto propio de la abstracción intelectual son las esencias de los diversos entes y sus mutuas relaciones, interacciones e interdependencias causales. Además, del mismo modo que la vista viendo los colores ve en cierto modo la luz misma, así también, la inteligencia abstrayendo los conceptos e ideas de las esencias de los entes entiende también, de algún modo, el ser mismo, la existencia. Pero, para Zubiri, esta analogía de proporcionalidad no sería válida porque ambos modos de conocimiento o aprehensión son uno y el mismo. Es decir, Zubiri no sólo no admite la separación entre ambos niveles cognitivos como hacía Aristóteles, sino que tampoco admite su distinción, lo cual sí hacía Aristóteles. Por eso, en Zubiri, toda teoría de la abstracción-intuición está de más.

En la gnoseología aristotélica, la abstracción es la escalera que permite al intelecto ascender a las ideas inteligibles. Pero el alma no puede quedarse ahí, como quizá había pretendido Platón con su ascenso al mundo inteligible de las

²⁹ Cf. L. POLO, *Curso de teoría del conocimiento*, Tomos I-IV, Pamplona: Euns, 1985.

³⁰ Cf. X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Madrid: Alianza Editorial, 1980.

Ideas-en-sí, sino que debe descender de nuevo por esa misma escalera (la *conversio* es un retorno, una vuelta). Y ello de tal manera que no puede pretender el alma subir y tirar la escalera porque entonces se pierde el fundamento, el suelo de la inteligibilidad. En esto Aristóteles estaría de acuerdo con Wittgenstein: no se puede tirar la escalera, porque habrá que volver a bajar y volver a subir una y otra vez a medida que del suelo de la experiencia vayan surgiendo nuevas percepciones. Además uno se sostiene en la escalera, de manera que tirarla, supondría venirse abajo.

En esto podríamos encontrar incluso una coincidencia de Aristóteles con K. Popper, pues para éste autor la lógica de la investigación científica supone un continuo proceso de ida y vuelta desde la observación a las teorías y de éstas a aquella, de tal modo que no puede uno quedarse definitivamente en la teoría. Tiene ésta que estar dispuesta a bajar la escalera y seguir experimentando. Tiene que estar abierta siempre a nuevas experiencias que vaya arrojando luz sobre ella o la corrijan o incluso la falseen y exijan una completa sustitución. Efectivamente, eso es lo que distingue a toda verdadera investigación científica de todo “especular” o “platonizar”.

Este doble momento en el proceso de la investigación científica que, según K. Popper, iría de la observación a la teoría (lo cual ocurre en el contexto del descubrimiento) para luego pasar de la teoría a la observación o experimentación (lo cual constituiría el contexto de la justificación, es decir, de la verificación o falsación) puede considerarse —a mi juicio— una aplicación de la teoría de la abstracción, porque al fin y al cabo las teorías científicas son sistemas de conceptos y juicios interrelacionados.

La facultad intelectiva entiende —dice Aristóteles— las formas en las imágenes. (...) Otras veces calcula y delibera comparando el futuro con el presente, como si estuviera viéndolo con ayuda de las imágenes o conceptos que están en el alma³¹.

En este texto se aprecia cómo en Aristóteles cabría hablar —como hace L. Polo³²— de dos tipos de abstracción. Una puramente formal, que abstrae exclusivamente a partir de la imaginación en presente, la cual en su nivel más alto da lugar a imágenes puras o puramente formales como serían el espacio, el tiempo como *continuum* (las formas *a priori* de la sensibilidad, en terminología de Kant) y en tales imágenes puramente formales cabría detectar el carácter de la homogeneidad, de la repetición o circularidad del retorno de lo mismo a través de la variación. Esto tiene que ver, obviamente, con la abstracción matemática o puramente formal.

En cambio, habría otra forma de abstracción que parte no de la imaginación aislada, sino del juego comparativo de las dos facultades sensitivas superiores: la memoria como capacidad de retención de imágenes con intencionalidad hacia el pasado y la estimativa como capacidad de proyección o anticipación de imágenes con intención de futuro. A la abstracción que parte del juego comparativo de estas dos dimensiones de la sensibilidad, articulándolo desde

³¹ ARISTÓTELES, *De anima*, 431b.

³² Cf. L. POLO, *Curso de teoría del conocimiento*, Tomo III, Introducción, Pamplona: Euns, Pamplona, 1985.

un presente, desde una presencia mental la denomina Polo abstracción articulante, que es justo la que da lugar al lenguaje verbal, al *verbum mentis* del que hablaban los medievales. Lo propio de la abstracción articulante, como primer acto intelectual de la mente humana, es esta articulación presencial-ideal de las diversas dimensiones temporales de la sensibilidad humana —pasado, presente y futuro— a nivel de discurso. La abstracción eleva —por decirlo en términos hegelianos— el tiempo a concepto³³.

Se puede también establecer un paralelismo entre esta concepción de la abstracción con la idea husserliana de la presentificación (*Vergegenwärtigung*) como constitutiva del acto de la conciencia, ya que ésta es —según Husserl— temporal y se constituye a partir de la retención del pasado y de la protensión del futuro como horizonte³⁴. Pero esto implica una cierta preeminencia de la presencia en cuanto que pasado y futuro sólo son momentos de ésta, que es la que retiene el pasado —presentificándolo— y protiende a un horizonte de futuro (presentificándolo también). Heidegger criticó esta preeminencia de la presencia que cree advertir no sólo en Husserl y en Hegel sino en toda la metafísica occidental y pretende superarla ya desde *Ser y tiempo* mediante la reivindicación de la igualdad de rango de las tres dimensiones de la temporalidad de la conciencia: pasado, presente y futuro. Son los tres *éke-stasis* temporales como horizonte de la comprensión del ser³⁵.

Pero ¿cuál es el verdadero origen de esta preeminencia de la presencia? Heidegger lo ve en el pensamiento platónico y en la preeminencia del *kath-autó* de la Idea que en él se da, que hace caer en el olvido el sentido del ser y de la *physis* como proceso de surgimiento, como dinamismo fundante, tal como había sido pensado originariamente por los presocráticos. Esta preeminencia de la presencia se daría también en Aristóteles, con la primacía de la sustancia (*ousía*) y de la *entelecheia*, y el encaminamiento onto-teológico de la metafísica que consolida el olvido del ser en función de la búsqueda del ente como lo actual (presente) y su fundamento como lo que hace actual o presente al ente.

Sin embargo, creo que esto no es históricamente preciso. Quizás en Platón pueda haber algo de eso, pero ya hemos visto que difícilmente está en Aristóteles, para quién todo conocimiento intelectual proviene de la abstracción, que se funda en la articulación de las imágenes en el tiempo de la experiencia. No hay en Aristóteles la menor sospecha de preeminencia de las imágenes en presente o puramente formales que serían las propias de la matemática, sino más bien una intensa conciencia de la limitación de éstas precisamente por no captar la temporalidad y el movimiento, y los dinamos teleológicos o procesos del devenir natural en cuanto son reales, en cuanto son. Ese fue precisamente uno de sus argumentos críticos al matematicismo platónico y pitagórico.

Creo, más bien, que la preeminencia de la presencia como prejuicio tiene que ver con la exaltación o preeminencia de la intuición directa e inmediata sobre el conocimiento abstractivo *supuestamente* indirecto, mediato y representativo,

³³ Cf. *ibídem*, tomo I, p. 261 y ss.

³⁴ Sigo aquí fundamentalmente a L. Polo, que ha desarrollado estas consideraciones en el tomo I de su *Teoría del conocimiento*. Cf. pp. 261-269.

³⁵ Cf. M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997, pp. 10-30.

que introducen los filósofos escolásticos tardo medievales para poner límites al conocimiento abstractivo y reivindicar otro más perfecto que sería la intuición directa. Mi tesis —que he intentado fundamentar en las páginas precedentes— es que ése es el verdadero origen histórico de la preeminencia de la presencia mental, así como del intuicionismo (tanto del empirista como del racionalista). En estos autores tardo medievales —Duns Escoto y Guillermo de Ockham—, se introduce una disyuntiva, una dualidad intelectual fundamental: el conocimiento intuitivo directo, inmediato, presencial, existencial, y el conocimiento abstractivo indirecto, mediato, representacional, ideal. Esta dualidad está en la base histórica de la discrepancia entre racionalismo y empirismo, entre idealismo y positivismo, entre neopositivismo lógico y fenomenología, etc., que ha sido continuo en la filosofía moderna y buena parte de la contemporánea. En efecto, todos reivindican la condición principal y perfecta de determinado tipo de conocimiento (la intuición intelectual en un caso o la intuición empírica en otro), pero sobre la base de la preeminencia de la intuición en cualquier caso y dando por supuesta acríticamente la pretendida “imperfección” del conocimiento abstractivo y su carácter representativo, mediato, o indirecto, es decir, la ausencia de algún momento “intuitivo” en él, de algún momento de visión. Ello lleva a considerarlo poco menos que una manera de conocimiento “ciego” o una función cognoscitiva envilecedora y decadente. Con ello se forjó, a mi juicio, el olvido moderno de la abstracción en su sentido originario y fundamental.

9. Conclusión

Concluyo, pues, que me parece importante recuperar la teoría de la abstracción aristotélica en su sentido genuino para superar todos estos errores y desequilibrios gnoseológicos de la filosofía moderna y recuperar un aporte teórico que me parece de la mayor potencia explicativa, si se lo entiende bien.

Para esto creo que debemos echar al olvido cualquier prejuicio acerca de la “imperfección” de la abstracción y considerar que, por ser un acto cognitivo natural y esencial en el hombre, es perfecto en sí mismo —aunque pueda estar sujeto a imperfecciones accidentales, pero no por naturaleza—.

En segundo lugar, me parece de vital importancia, no olvidar que la abstracción no es un acto distinto de la intuición sino que se complementan conformando un único acto, un único proceso de ida y vuelta, en que la ida de la experiencia al concepto es la abstracción y la vuelta del concepto a la experiencia es la intuición. Uno no puede darse sin el otro, pues son dos aspectos del mismo acto cognitivo. La abstracción forma el concepto y la intuición ve a través del concepto. Son, a mi entender, dos aspectos distintos pero inseparables de un mismo proceso mental.

Y, por último, quiero terminar reivindicando el carácter plenamente humano de la abstracción. Algo que si se rechaza o se desprecia, acaba por llevar al rechazo o desprecio del conocimiento y del existir humano mismo. La capacidad abstractiva es capacidad de leer los mensajes cifrados, los enigmas, acertijos y problemas que nos pone delante el mundo de la vida y de la experiencia, es la capacidad de descubrimiento y desvelamiento (*alétheia*, *Entdeckung*) de todo ese fondo oculto que está implícito en los fenómenos que se nos mani-

fiestan. Según Aristóteles, este gran libro abierto del universo y la experiencia que de él tenemos no está escrito en caracteres matemáticos como habían pensado los pitagóricos y Platón, o como siglos más tarde sostendrá Galileo, sino más bien en caracteres lingüísticos, lógicos, verbales. De manera que el entendimiento activo es el que “verbaliza la experiencia”, el que explica, razona, descifra, analiza, comprende o teoriza (*theorein*) la experiencia, mediante nombres y verbos, sujetos y propiedades, pronombres y adjetivos, etc., es decir, mediante unidades semánticas ideales, simples o complejas, conectadas en el discurso lógico. La abstracción hace posible el lenguaje, ese lenguaje (*lógos*), que es su facultad correspondiente y a través del cual el hombre expresa su comprensión y su experiencia del mundo, haciéndose él mismo a través de esa expresión plenamente humano (*zōon logistikón*)³⁶. La abstracción es —por decirlo en términos heideggerianos— lo que hace que el hombre no tenga meramente un medio, un nicho ecológico al que adaptarse, sino que le “abre el mundo”, la esencia de los entes, la realidad de lo que es, la inteligibilidad del cosmos, la verdad del ser, y le permite “habitar” el mundo, ser “cosmopolita”, le permite “estar en el mundo” realizando actividades propiamente humanas como pensar, habitar y construir (*Denken, Wohnen, Bauen*). Sólo cuando el hombre se comprende y se valora a sí mismo en esto, puede también comprender el sentido y los límites de estas actividades para vivir en armonía con la naturaleza y consigo mismo, y a partir de ahí trascender la abstracción para llegar a otras dimensiones superiores del conocimiento de la realidad, pero sin negar ni rechazar la base de la que se parte para auto trascenderse, sino precisamente apoyándose en una comprensión de la naturaleza y el alcance de esta base abstractiva. De ahí la necesidad de superar la negación u olvido de esta base, que —como hemos visto— ha acontecido en la filosofía tardo medieval y en no pocos desarrollos de la moderna y contemporánea.



³⁶ Cf. L. POLO, *Curso de teoría del conocimiento*, Tomo II, p. 271 y ss. Este es uno de los aportes relevantes —a mi juicio— de L. Polo en su Teoría del conocimiento: la abstracción articulante del tiempo de la imaginación en la presencia mental es el acto cognoscitivo cuyo hábito correspondiente es el lenguaje en su dimensión específicamente gnoseológica, es decir, en cuanto “saber hablar”, en cuanto nivel operativo de comprensión, más allá de las otras dimensiones de lenguaje, como serían las fonéticas, gramaticales, hermenéuticas, etc.