

LA GNOSEOLOGÍA DE K. WOJTYLA Y LA GNOSEOLOGÍA TOMISTA: UNA COMPARACIÓN

JUAN MANUEL BURGOS VELASCO
Universidad CEU San Pablo (Madrid)

RESUMEN: Karol Wojtyła ha expuesto una metodología propia al comienzo de su obra principal *Persona y acción*. En este artículo se pretende mostrar que, a pesar de su vinculación con el tomismo, su gnoseología es lo suficientemente original y diversa que se debe afirmar que no es estrictamente tomista. Para ello se analizan cuatro conceptos clave: experiencia, unidad del proceso cognoscitivo y conocimiento del singular, abstracción e inducción. Y se muestra que, en efecto, el tratamiento, valoración y concepción de estas nociones clave es muy diferente de la de Tomás de Aquino y, más en general, de la gnoseología tomista. Wojtyła parte de una experiencia que incluye la dimensión subjetiva, acepta el conocimiento directo del singular por la inteligencia en unión con los sentidos, apenas emplea la abstracción, que no necesita para el conocimiento intelectual, y la sustituye por una inducción entendida como como la estabilización de los contenidos de la experiencia.

PALABRAS CLAVE: Wojtyła, Tomás de Aquino, Aristóteles, gnoseología, inteligencia, experiencia, inducción, abstracción, conocimiento del singular.

The epistemology of K. Wojtyła and the Thomistic epistemology: a comparison

ABSTRACT: Karol Wojtyła has exposed its own methodology at the beginning of his major work, *The Acting Person*. This article aims to show that, despite its connection with Thomism, his epistemology is so original and diverse that has to be said that it is not strictly Thomist. To do so, the author analyzes four key concepts: experience, unity of cognition and knowledge of the singular things, abstraction and induction. And he shows that, indeed, treatment, assessment and design of these key concepts by Wojtyła is very different from that of Thomas Aquinas and, more generally, of Thomistic epistemology. Wojtyła begins with an experience that includes the subjective dimension; accepts direct knowledge of singular by an intelligence which operates together with the senses; he scarcely uses the abstraction because he does not need it to make intellectual knowledge possible; and, finally, replaces abstraction by induction understood as the stabilization of the contents of experience.

KEY WORDS: Wojtyła, Thomas Aquinas, Aristotle, epistemology, intellect, experience, induction, abstraction, knowledge of singular.

INTRODUCCIÓN

Karol Wojtyła, al comienzo de su principal escrito filosófico, *Persona y acción*¹, ha descrito de manera sucinta las características del método que emplea a lo largo de esta

¹ WOJTYLA, K., *Persona y acción* (ed. de J. M. Burgos y R. Mora), Palabra, Madrid 2011 (en adelante PyA), pp. 31-58. Esta edición es una traducción directa del polaco de la 3ª edición definitiva de la obra preparada por Tadeusz Stycze, Wojciech Chudy, Jerzy Gałkowski, Adam Rodziński y Andrzej Szostek en 1994 (*Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994). Por lo tanto, está a salvo de todos los problemas interpretativos ligados a las traducciones de la versión angloamericana *The Acting Person*, editada en 1979 por A.T. Tymieniecka en «*Analecta Husserliana*», t. X, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1979. Sobre el tema cfr. R. GUERRA, *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyła*, Caparrós, Madrid 2002, pp. 198-203.

obra y, en general, de su filosofía². Se suele pensar que este método se identifica con el fenomenológico, tanto por el procedimiento que sigue como por la terminología utilizada (experiencia, reducción, análisis fenomenológico, etc.). Pero a mi juicio, y como he procurado mostrar en otro escrito³, las diferencias son tan sustanciales que no puede decirse que, en sentido estricto, Wojtyła use el método fenomenológico. Cabría entonces pensar que la metodología de Wojtyła depende de la gnoseología tomista puesto que, como es sabido, Tomás de Aquino es uno de sus filósofos de referencia, pero lo que pretendemos mostrar en este escrito, de modo paralelo al estudio realizado con Husserl, es que se separa en puntos de tanta relevancia del sistema tomista que debe considerarse diferente⁴.

Somos conscientes de la complejidad que tiene un estudio de estas características por lo que, para abordar el problema de un modo lo más preciso posible, dentro del amplio marco de la gnoseología tomista vamos a centrarnos en la posición de Tomás de Aquino, aunque sin excluir las referencias a autores tomistas o a Aristóteles, si lo consideramos necesario⁵ y, asimismo, nos limitamos al estudio comparativo de los siguientes puntos: el concepto de experiencia, la unidad del acto cognoscitivo y el conocimiento intelectual del singular, la abstracción y la inducción⁶.

Comenzaremos exponiendo con algo de detalle la metodología de Wojtyła pues es poco conocida y resulta esencial tenerla presente para la argumentación que seguirá⁷.

1. EL MÉTODO DE KAROL WOJTYLA

El método de Karol Wojtyła se mueve entre dos procesos básicos que conviene diferenciar desde el comienzo: la *experiencia* y la *comprensión*. La experiencia es el proceso originario y vivencial mediante el cual la persona se relaciona con el mundo; la comprensión es la objetivación cognoscitiva de la experiencia, la elevación a conocimiento expreso de las experiencias que toda persona acumula. La filosofía se sitúa, lógicamente, en el nivel de la comprensión y, por eso, al comenzar PyA, Karol Wojtyła señala que «el presente estudio surge de la necesidad de objetivar la totalidad de ese gran proceso

² La descripción de su método, tal como es expuesto en *Persona y acción*, responde a su posición definitiva y madura, ya que Wojtyła sufrió una importante evolución intelectual, que se puede seguir, por ejemplo, en BURGOS, J. M., *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, en *Reconstruir la persona. Ensayos personalistas*, Palabra, Madrid 2009, pp. 187-221. Cfr., más en general, BURGOS, J. M., *Para comprender a Karol Wojtyła. Una introducción a su filosofía*, BAC, Madrid 2014.

³ BURGOS, J. M., «Wojtyła y Husserl: una comparación metodológica», *Acta Philosophica* 2-23 (2014), pp. 263-288.

⁴ En un libro en preparación (BURGOS, J. M., *La experiencia integral. Un método para el personalismo*), sostengo que el método de Karol Wojtyła proporciona las bases para una metodología específicamente personalista.

⁵ Esto será particularmente necesario en el caso tema de la inducción.

⁶ Sería también muy interesante analizar el alcance ontológico del método de Wojtyła pero lo omitimos por razones de espacio.

⁷ Una presentación más extensa se puede encontrar en BURGOS, J. M., «The method of Karol Wojtyła: a way between phenomenology, personalism and metaphysics», *Analecta husserliana*, 104, 2009, pp. 107-129 y en R. GUERRA, *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyła*, cit. Cfr. también ROSTWOROWSKI, T., *Il problema gnoseologico nell'opera Persona e atto di Karol Wojtyła*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1989.

cognoscitivo que se puede definir, básicamente, como *experiencia del hombre*⁸. Describir el método wojtyliano, implica, por tanto, describir estos dos elementos básicos: la experiencia y la comprensión. Comenzaremos por el primero.

1.1. *La experiencia*

Wojtyla entiende la experiencia como un conocimiento, simultáneamente, *objetivo y autoreferencial*: «La experiencia de cualquier cosa que se encuentre fuera del hombre siempre conlleva una cierta experiencia del propio hombre. Pues el hombre nunca experimenta nada externo a él sin que, de alguna manera, se experimente simultáneamente a sí mismo»⁹. Pero hay que remarcar que lo propio de la experiencia es el carácter *directo y vivencial*. La experiencia, en sí, aunque tenga una carga cognoscitiva, no se identifica con un proceso cognoscitivo objetivante; es un hecho primario, previo y originario. Sentado este punto de partida, lo siguiente que hay que subrayar es que existe una distinción fundamental en la estructuración de la experiencia que separa la *experiencia del yo* y la *experiencia del hombre*¹⁰. La primera se refiere a la experiencia que el hombre tiene de sí mismo y que, por tanto, es la responsable de la captación directa de la subjetividad; la experiencia del hombre, por el contrario, se refiere a la experiencia que acumulamos de los demás hombres y tiene una dimensión más externa y objetiva, sin dejar de ser experiencia. Es, por ejemplo, la que se acumula en los viajes o en las vivencias con otras personas.

El carácter tan distinto de estas experiencias, una externa y objetiva, la otra interna y subjetiva, podría llevar a pensar que son irreductibles, pero Wojtyla considera que, a pesar de todo, hay una continuidad fundamental entre ambas porque, de algún modo, se mezclan configurando una estructura compleja pero unitaria e integrada. Por un lado, en la experiencia del yo, también encontramos al «hombre que soy yo»¹¹, es decir, esa experiencia incluye un acceso exterior al propio sujeto, en cuanto que este no solo se ve como sujeto, sino que se experimenta a sí mismo como objeto a través de su corporalidad: experimento mi cuerpo no solo subjetivamente, sino también objetivamente, desde fuera. Por otro lado, la experiencia del hombre proporciona un cierto acceso, aunque con dificultades, a la interioridad de la persona. A través de procesos empáticos se puede llegar, de algún modo, al interior de las otras personas. «Yo no soy para mí mismo tan solo una “interioridad”, sino también una “exterioridad”, ya que soy el objeto en ambas experiencias, la exterior y la interior. Y también cualquier otro hombre distinto de mí, aunque para mí sea tan solo objeto de experiencia desde el exterior, en el conjunto de mi conocimiento no se presenta como pura “exterioridad”, sino que tiene también su propia interioridad»¹².

Así pues, la estructura fundamental de la experiencia está formada de dos componentes: experiencia del yo (externa e interna) y experiencia del hombre (externa e interna). Esta descripción, debe completarse atendiendo a otros factores, comenzando por el dato-problema de la dis-continuidad. El hombre se desconecta de su experiencia durante el sueño y vuelve a retomar contacto con ella cuando se despierta¹³. Hay pues, una discontinuidad que subraya paradójicamente la continuidad consciente de la expe-

⁸ WOJTYLA, K., PyA, p. 31.

⁹ WOJTYLA, K., PyA, 31.

¹⁰ Cfr. WOJTYLA, K., PyA, pp. 32 y ss.

¹¹ WOJTYLA, K., PyA, p. 36.

¹² WOJTYLA, K., PyA, p. 37.

¹³ Cfr. WOJTYLA, K., PyA, p. 31.

riencia. Además, hay varios tipos de experiencia en los que se desmembra la experiencia básica sobre el hombre: la estética, la moral, etc. Pero todo ello, para Wojtyla, no supone un problema insuperable ya que, en su opinión, todo tiene lugar dentro de una fundamental sencillez, que nos permite una visión optimista del problema. Wojtyla, realmente, no se detiene mucho en estos últimos aspectos. Simplemente los apunta puesto que su objetivo en PyA no es la elaboración de una metodología detallada, sino establecer los puntos metodológicos centrales para avanzar en su propuesta antropológica que es el núcleo de este texto. En los demás, apela a la experiencia común. Y el hecho es que, en efecto, a pesar de la enorme complejidad de la experiencia, el hombre —excepto en situaciones patológica— logra unificarla sin mayores dificultades.

Por último, se desmarca del empirismo. Cabría, en efecto, calificar a su postura de empirista ya que sostiene que su punto de partida único es la experiencia pero, entre ambos, corre una diferencia radical. El fenomenalismo o empirismo —en particular, el de Hume o el de Mill¹⁴— excluye la unidad y el sentido intrínseco en la experiencia. Ambos serían producto de la inteligencia que unificaría, daría sentido y ordenaría una experiencia caótica y primaria construyendo o plasmando al «hombre»¹⁵. Pero Wojtyla entiende que las cosas suceden de modo diverso. La experiencia es continua porque depende del contacto directo del hombre consigo mismo —que ya hemos visto que básicamente se mantiene—, y, por otro lado, es radicalmente significativa ya que en cada experiencia individual está presente todo el hombre. Partir de la experiencia no es contentarse con la superficie de la realidad que deja fuera el ensí de las cosas, sino justamente hacerse con todo lo que existe: lo objetivo y lo subjetivo, y en toda su radicalidad.

Wojtyla ve factible esta posibilidad por su *concepción unitaria del conocimiento*, que engloba desde el inicio la inteligencia y la sensibilidad. El proceso cognoscitivo no parte sólo de los sentidos posibilitando una actividad posterior de la inteligencia sino que, *ya desde el principio*, es, conjuntamente, sensible e intelectual. «No se puede separar artificialmente esta experiencia del conjunto de los actos cognoscitivos que tienen al hombre como objeto. Tampoco se la puede separar artificialmente del factor intelectual. El conjunto de los actos cognoscitivos dirigidos hacia el hombre, tanto a ese hombre que soy yo mismo, como a cualquier hombre distinto de mí, tiene a la vez carácter empírico e intelectual. Cada uno de estos dos aspectos está en el otro, interaccionan entre sí y cooperan mutuamente»¹⁶. Por eso, los contenidos que proporciona la experiencia son *todos los contenidos posibles*, ya que no hay otro modo de acceso a la realidad. En esta, en efecto, encontramos tanto la dimensión subjetiva como la objetiva captada por un acto conjunto sensible-intelectual.

1.2. *La comprensión*

La experiencia abre paso a la comprensión, el segundo momento en el método wojtyliano. La experiencia proporciona los contenidos y las vivencias, pero este conocimiento es inestable y fluyente y, para ser comprendido a fondo, necesita ser estabilizado. Wojtyla aplica aquí sus conocimientos psicológicos y fenomenológicos reconociendo la necesidad de *estabilizar* el objeto librándolo de los vaivenes y modificaciones del flujo de

¹⁴ «Del mundo externo yo no conozco ni puedo conocer absolutamente nada, excepto las sensaciones que experimento de él» (MILL, J. S., *System of logic*, libro 3, cap. 2 par. 7, 39).

¹⁵ Cfr. WOJTYLA, K., PyA, p. 32.

¹⁶ WOJTYLA, K., PyA, p. 37.

conciencia. Lo que experimentamos ahora es distinto de lo que experimentamos hace un momento y de lo que experimentaremos inmediatamente después. Solo estabilizando esos contenidos de algún modo, fijándolos, podremos llegar a objetivarlos, es decir, a desvincularlos del proceso vivencial para ponerlos frente a la inteligencia como objetos que pueden y deben ser analizados¹⁷.

¿En qué consiste y cómo se produce esta estabilización?¹⁸ Wojtyla señala que tiene sentido hablar de una mera consolidación sensible que se da en los animales (que son capaces, por ejemplo, de distinguir a su dueño de muchas otras personas) aunque no podemos llegar a saber exactamente en qué consiste esta actividad ya que no podemos entrar en la interioridad animal. Pero la consolidación que se da en los hombres es «sustancialmente diferente»: es de tipo intelectual, y consiste en una cierta unificación significativa de los objetos experimentales «en su especie» a través de oportunas clasificaciones y distinciones mentales. Al mismo tiempo afirma —en una clara referencia a Kant— que no se trata de ningún tipo de actividad *a priori* de la inteligencia que construya activamente la realidad. La inteligencia interviene, pero no para construir, sino para estabilizar o consolidar, es decir para trabajar las informaciones previas ya adquiridas y conferirles estructura, unidad y coherencia. La consolidación permite además la comparación entre la experiencia del sujeto y la de los demás hombres pues ambos comparten la posesión de un *eidós*, esencia o «identidad cualitativa» semejante sobre las unidades de sentido.

Posteriormente, la comprensión sigue dos caminos antitéticos pero interrelacionados, la *inducción* y la *reducción*. La inducción es el proceso por el cual la inteligencia consolida la multiplicidad de la experiencia (del yo y de los otros) estableciendo una unidad de significado. No se trata, ciertamente de la inducción de Mill ni de los positivistas. El modelo de referencia es la *inducción aristotélica*, la búsqueda de una esencia o *eidós*, fundamental para acceder a la intersubjetividad, porque así «la realidad de la persona y de la acción se desvela como un objeto al que todos pueden observar, independientemente de la condición subjetiva que, al menos parcialmente, posee el objeto»¹⁹. Wojtyla no precisa el estatuto de este *eidós* pero sí da dos indicaciones que parecen establecer una equidistancia entre el tomismo y la fenomenología. Con respecto al primero se cuida de utilizar el término abstracción limitándose a señalar que «para captar esta unidad, el intelecto se deja dominar en cierto modo por la experiencia; pero, a la vez, sin dejar de comprender su riqueza y su diversidad (como se atribuye a veces erróneamente a la abstracción)»²⁰. Y, respecto al segundo, precisa que el *eidós* no debe entenderse como un conocimiento *a priori* puesto que el *apriorismo* no tiene ningún tipo de justificación o sentido, sea del tipo que sea.

La reducción surge de la inducción, de la necesidad de «explicación, aclaración e interpretación de esa rica realidad de la persona que en la experiencia del hombre se nos da justamente con la acción y a través de ella»²¹, y sólo se puede lograr «penetrando cada vez más profundamente en el contenido de la experiencia»²². Consciente de la ambigüedad del término «reducción», Wojtyla se cuida de precisar que: 1) el significado responde a su origen latino: *re-ducere*. No pretende de ningún modo disminuir o limitar

¹⁷ La estabilización afecta lógicamente a *toda* la experiencia, se trate de la experiencia del yo o de la experiencia del hombre.

¹⁸ Cfr. WOJTYLA, K., PyA, pp. 35-36.

¹⁹ WOJTYLA, K., PyA, p. 40.

²⁰ WOJTYLA, K., PyA, p. 48.

²¹ WOJTYLA, K., PyA, p. 48.

²² *Ibíd.*

la riqueza del objeto experimental sino «extraer desde los argumentos o principios adecuados o, de otro modo, explicar, clarificar, interpretar»²³. Y, de nuevo, encontramos una mención negativa a la abstracción: «no se trata de abstracción, sino de profundizar en la realidad efectivamente existente»²⁴.

En definitiva, la inducción acopia los materiales y estabiliza su sentido determinando un *eidos* que permite la objetivación y el análisis intersubjetivo. Y la reducción analiza ese *eidos* e intenta establecer las razones más profundas, clarificando el sentido e interpretando. Las dudas o incertezas que genera la reducción activan nuevos procesos de inducción que, a su vez, alimentan la reducción. Se trata, por tanto de un trabajo conjunto y unitario, son dos fases de un proceso global que se sitúa en una inicialmente extraña relación de inmanencia-trascendencia con respecto a la experiencia: «la reducción, y no solo la inducción, es inmanente respecto a la experiencia, sin dejar por ello de ser también trascendente respecto a ella, aunque de modo diverso a como lo es la inducción. En general, la comprensión es a la vez inmanente y trascendente respecto a la experiencia del hombre. No porque la experiencia sea un acto y un proceso de los sentidos, mientras que la comprensión y la explicación lo sean del intelecto, sino en función del carácter esencial de uno y de otro. Una cosa es experimentar y otra distinta “comprender” o “explicar”»²⁵. Wojtyła, en otros términos, está difuminando la distinción entre experiencia y comprensión. Esta existe, sin duda, pero no puede radicalizarse como si se tratase de dos mundos diferentes, y, por otro lado, la prioridad está siempre del lado del dato primario y originario, la experiencia. Es lícito alejarse de ella pero sólo si este movimiento nos devuelve de nuevo a ella con mejores métodos para comprenderla, pero no si se convierte en el inicio de un racionalismo abstracto e irreal.

Por último, Wojtyła apunta que este método es de una importancia fundamental, pues podría eliminar la fractura que separa las dos grandes corrientes filosóficas: el realismo objetivista incapaz de acceder a la subjetividad y el idealismo subjetivista incapaz de anclarse en el ser. «Me atrevería a decir aquí que la experiencia del hombre con la característica escisión del aspecto interior y exterior se encuentra en la raíz de la división de esas dos potentes corrientes de pensamiento filosófico, la corriente objetiva y la subjetiva, la filosofía del ser y la filosofía de la conciencia». Por eso, «se debe generar la convicción de que, en lugar de absolutizar cualquiera de los dos aspectos de la experiencia del hombre, es necesario buscar su recíproca interrelación»²⁶.

2. LA EXPERIENCIA EN WOJTYLA Y EN TOMÁS DE AQUINO

2.1. *La subjetividad y lo irreductible en el hombre*

Una vez presentado el método de Wojtyła, vamos a comenzar nuestra comparación con la metodología tomista por el concepto de experiencia. Y para ello vamos a servirnos de del importante artículo *La subjetividad y lo irreductible en el hombre*²⁷, publicado en 1978 y, por tanto, uno de los últimos y más maduros de la producción filosófica de

²³ WOJTYLA, K., PyA, p. 50.

²⁴ WOJTYLA, K., PyA, p. 51.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ PyA 53. También menciona, aunque muy de pasada, la necesidad de la «expresión» como fase necesaria en la comunicación de los «*eidos*» que han accedido a la intersubjetivación.

²⁷ Se recoge en WOJTYLA, K., *El hombre y su destino*, (4ª ed.), Palabra, Madrid 2003.

Wojtyla. En este texto, Wojtyla presenta el concepto de experiencia como el factor decisivo para la integración de la subjetividad en la antropología y, por eso mismo, como elemento discriminatorio de su posición con respecto a la tomista o aristotélica. Seguiremos con cierto detalle su argumentación porque nos parece el modo más claro y preciso de exponer su pensamiento; pero, para que este se pueda comprender a fondo, hay que recordar que, para Wojtyla, la experiencia no es un hecho de tipo exclusivamente cognoscitivo, aunque integre esta dimensión; significa, de modo más global y profundo, la actividad global a través de la cual el hombre toma conciencia de sí mismo y del exterior de modo unitario. Este tipo de actividad posee una dimensión cognoscitiva, pero no puede reducirse a ella —de ahí la diferencia entre experiencia y comprensión— porque se trata de algo diferente y más radical: una actividad vivencial en la que la persona se experimenta a sí misma viviendo un determinado tipo de situación. De ahí que cuando Wojtyla intente buscar un concepto similar en la filosofía clásica para plantear si su empleo resulta adecuado, no recurra al área cognoscitiva —sensible o intelectual—, sino a un par de conceptos muy diferentes, el *agere* y el *pati*, el actuar y el padecer, aunque el resultado de esa comparación no acabe siendo satisfactorio. En definitiva, la experiencia, para Wojtyla, es un hecho personal global, que afecta al hombre en todas sus dimensiones, particularmente en la subjetiva. Por tanto, si se pretende encontrar en la epistemología tomista algún término que se le asemeje, deberá reflejar esta característica. Apuntada esta idea, exponemos la argumentación presentada en *La subjetividad y lo irreductible en el hombre*, que se centra en cómo integrar en la filosofía *el hecho* de la subjetividad²⁸.

El «descubrimiento» cartesiano del sujeto generó la corriente idealista que se separó y se opuso a la corriente objetivista de la filosofía del ser. Ambas mantuvieron sus posiciones y sus razones hasta llegar a un enconamiento secular renovado en parte por la aparición del neotomismo en el siglo xx. El idealismo mantenía la primacía del sujeto y de su subjetividad, y el realismo la primacía del ser. Históricamente hubo intentos de aproximación pero, desde la parte realista, fueron, en general, muy limitados y, además, vistos con desconfianza por la tendencia a identificar subjetividad y subjetivismo.

Wojtyla conoce perfectamente ese recorrido histórico e incluso comparte en cierta medida las razones prudenciales que han impedido al realismo el estudio de la subjetividad pero considera que esa situación no puede prolongarse. Por un lado, entiende que el contexto filosófico en el que él escribe ofrece mejores condiciones que otros anteriores para intentar ese acercamiento pero, sobre todo, advierte que es una *necesidad filosófica* inherente al mismo pensamiento realista porque «no se puede olvidar que la subjetividad del hombre-persona es también algo objetivo»²⁹. Wojtyla no pretende en ningún momento dialogar con las *premisas fundantes* del idealismo, ni siquiera con el husserliano (de ahí que rechace la *epojé*), pero eso no le impide reconocer que la subjetividad humana resulta *fundamental* para la comprensión de la realidad *personal* y, por eso, es absolutamente necesario tenerla en cuenta. La filosofía clásica no lo ha hecho y, por tanto, es necesario hacerlo con la tranquilidad de saber que tal incorporación no comporta ni puede comportar ningún peligro de derivación hacia posiciones subjetivistas o relativistas, por el simple y contundente hecho de que la subjetividad es *objetiva*. Existe, guste más o menos. El peligro surgirá más bien *si esa integración no se produce*

²⁸ «Advertimos la necesidad *más fuerte que nunca* (y entrevemos también una mayor posibilidad) *de objetivar el problema de la subjetividad del hombre*» (WOJTYLA, K., «La subjetividad y lo irreductible en el hombre», cit., p. 25).

²⁹ *Ibíd.*, p. 29.

porque entonces ese sistema presuntamente objetivo no sólo será incompleto, sino que, en realidad, no accederá a la *parcela más específicamente humana*, ya que lo subjetivo, en el hombre, determina «lo que es originaria y fundamentalmente humano, es decir, lo que constituye la originalidad plena del hombre en el mundo»³⁰. En otros términos, el hombre, sin subjetividad, no es persona.

Ahora bien, *de hecho*, este aspecto no ha sido abordado por la filosofía del ser. El problema es antiguo: comienza con Aristóteles y su *definición del hombre como animal racional*. «Esta definición no solo corresponde a la exigencia aristotélica de definir la especie (hombre) a través del género más próximo (ser viviente) y el elemento que distingue una especie dada dentro de su género (dotado de razón); esta definición está estructurada, al mismo tiempo, de tal modo que excluye —al menos cuando la asumimos inmediata y directamente— la posibilidad de manifestar *lo irreductible en el hombre*. Esa definición contiene —al menos como evidencia primordial— la convicción de la *reducción del hombre al mundo*. La razón de esta reducción era, y sigue siendo, la necesidad de comprender al hombre. Este *tipo de comprensión* podría ser definida como *cosmológica*»³¹.

Esta definición, en efecto, más allá de los límites que puedan derivarse de los requisitos formales de la lógica, tiene *un problema profundo en la concepción que presenta del hombre*: no pone de relieve lo específico humano —y, por tanto, no reductible— sino que, de acuerdo con la mentalidad griega, considera al hombre como una parte más —si bien especial— del cosmos o, en otros términos, *reduce* al hombre al cosmos. «Toda la tradición de la doctrina de la complejidad de la naturaleza humana del *compositum humanum* espiritual-corpóreo, doctrina que desde los griegos a través de la Escolástica llega hasta Descartes, se mueve en el ámbito de esta definición y, por consiguiente, dentro de la convicción de la reducción fundamental al “mundo” de lo que es sustancialmente humano»³². Este es el motivo *histórico* que explica la incomparecencia de la subjetividad en la tradición realista: no está presente en Aristóteles y tampoco en Tomás de Aquino³³.

Wojtyla, de todos modos, precisa *que la definición tomista de persona no es la aristotélica*, sino la de Boecio (en la que no hay referencia a la animalidad), con lo que se introduce un matiz que no se puede desatender. La persona, definida como una «sustancia individual de naturaleza racional», desplaza el peso de la animalidad a la sustancia, que es un concepto metafísico y, en principio, no tendría por qué excluir necesariamente a la subjetividad. De hecho, Wojtyla, distinguiendo entre la tradición tomista y la aristotélica, señala que la definición de Boecio se encuadra en la corriente de los que desde antiguo fueron conscientes de la irreductibilidad del hombre al mundo y, para manifestarlo, le dieron el nombre de persona. Y la concepción metafísica incluye en su definición dos ideas que lo manifiestan. La primera, que el hombre es un *suppositum* distinto la segunda, que es persona. ¿Se supera así el problema que estábamos abordando? Solo parcialmente. Si bien hay una distanciaci3n decisiva del cosmos en relaci3n a la definici3n aristotélica, la subjetividad no hace expresamente su aparici3n. El lastre

³⁰ *Ibíd.*, 27.

³¹ *Ibíd.*, pp. 27-28.

³² *Ibíd.*, p. 28.

³³ Wojtyla ha detectado también este problema en la ética tomista. «A este respecto se puede observar que la concepci3n de la persona que encontramos en S. Tomás es objetivista. Casi da la impresi3n de que en ella no hay lugar para el análisis de la conciencia y de la autoconciencia como síntomas verdaderamente específicos de la persona-sujeto» (WOJTYLA, K., *El personalismo tomista*, en *Mi visi3n del hombre* (5ª ed.), Madrid 2004, pp. 311-312).

griego no ha sido completamente superado³⁴. En ese sentido, Wojtyla afirma que la definición de Boecio «expresaba sobre todo la individualidad del hombre en cuanto ser sustancial que posee una naturaleza racional o espiritual, y no todo lo específico de la subjetividad esencial del hombre como persona. De tal modo, la definición de Boecio determina sobre todo el “terreno metafísico”, o sea, la dimensión del ser en el que se realiza la subjetividad personal del hombre, afirmando la condición para “el cultivo” de este terreno sobre la base de la experiencia»³⁵.

En definitiva, Wojtyla entiende que la escolástica avanza en relación a la posición aristotélica pero, a pesar de ello, *no introduce la subjetividad*. Aporta algo muy consistente, la base metafísica y ontológica que ejerce de substrato de la subjetividad, pero no expresa —ni en la definición ni en la antropología que de ella se deriva— la misma subjetividad. ¿Por qué? Porque el tomismo —y aquí está el punto clave que conecta con nuestras reflexiones— no ha dejado de tratar la subjetividad por mera casualidad u olvido, sino porque *metodológicamente está incapacitado para acceder a la subjetividad* y, por eso, es necesario acudir a una vía epistemológica distinta que sí tiene esa virtualidad: la experiencia.

2.2. *La experiencia como vía metodológica resolutive*

Ya hemos mostrado al presentar el método de Wojtyla cómo la experiencia asume la subjetividad, y también ha quedado claro que Wojtyla entiende que la posición tomista (y la aristotélica) son objetivistas en el sentido de que, si bien mantienen muy adecuadamente el realismo gnoseológico, no logran hacerlo compatible con una incorporación del elemento subjetivo e irreductible (personal) en la antropología. La tesis que falta para cerrar el círculo es sostener que *el sistema tomista no usa la experiencia*, hecho que Wojtyla afirma expresamente refiriéndose a Aristóteles, y, por ampliación a la metafísica del ser: «La categoría de experiencia, (...) es desconocida en la metafísica de Aristóteles. Las categorías que podrían aparecer como más próximas a la de la experiencia, serían las categorías griegas del *agere* y del *pati*, que no pueden coincidir con ella»³⁶, porque «la antropología de la construcción con el método de la objetivización metafísica *abstrae* en esta objetivación la experiencia como momento constitutivo de la imagen del hombre-persona»³⁷.

Detallemos estas afirmaciones. En primer lugar, que Aristóteles y Tomás no parten de la experiencia como principio del conocimiento es un hecho. Su punto de partida

³⁴ Un análisis del «lastre griego» en relación al concepto de naturaleza en BURGOS, J. M., *Repensar la naturaleza humana*, Eiuinsa, Pamplona 2007. Cfr. también cap. 5.3.1.

³⁵ WOJTYLA, K., «La subjetividad y lo irreductible en el hombre», cit., p. 30.

³⁶ *Ibid.*, p. 31 (Cursiva nuestra).

³⁷ WOJTYLA, K., «La subjetividad y lo irreductible en el hombre», cit., nota 5, p. 31. Zubiri también critica el concepto aristotélico de experiencia, pero por limitarse a partir de los sentidos y no incluir la inteligencia, un punto en el que, como veremos, coincide con Wojtyla. «El sentir siente cualidad (yo añado, cualidad real), pero la experiencia sería un modo de sentir una cosa “misma”. Es el concepto de experiencia que plasmó Aristóteles y que llamó *empeiria*. Aristóteles pensó que el movimiento constitutivo de la experiencia es la *mnéme*, la retentiva: la reiteración de la percepción, la percepción retinente, sería la experiencia. Pero esto es insuficiente. Experiencia no es forzosamente esto que Aristóteles llamó *empeiria*. Porque lo percibido y lo retenido no es sólo la cualidad, sino, como vengo repitiendo monótonamente, la formalidad de realidad. Aristóteles separó tajantemente lo sensible y lo inteligible, y por tanto jamás conceptuó ese sentir intelectivo, cuyo momento formal he llamado impresión de realidad» (ZUBIRI, X., *Inteligencia y razón*, Alianza Editorial, Madrid 2008, p. 224). Debemos notar, de todos modos, que el concepto zubiriano de experiencia difiere del de Wojtyla. El término que más se asemeja en su epistemología es el de *aprehensión primordialis*.

lo constituye *el conocimiento que aportan los sentidos*, lo que podría ser llamado experiencia sensible pero con un significado muy distinto del que posee en Wojtyla y mucho más cercano del empirista. De hecho, las expresiones tomistas no emplean el término experiencia, sino el de conocimiento sensible, o el de sentidos. «El principio de todo nuestro conocimiento está en los sentidos»³⁸, afirma Tomás de Aquino repitiendo literalmente a Aristóteles; una idea que, en diferentes formatos, repite en numerosas ocasiones³⁹ y que difiere significativamente de la experiencia wojtyliana que consiste en un conjunto unitario de actividad sensible e intelectual por la que el hombre es capaz de tomar conciencia de sí y de sus acciones. La experiencia wojtyliana es, desde el principio, sensible, intelectual y autoconsciente. No es simple conocimiento, y menos puro conocimiento sensible, sino la vivencia originaria de sí del sujeto —de la persona— al entrar en contacto con un objeto. «La experiencia indica también la inmediatez del propio conocimiento, la relación directa del cognoscente con el objeto. Es cierto que los sentidos se encuentran en contacto directo con los objetos de la realidad que nos circunda, propiamente con los distintos “hechos”. Pero, resulta difícil admitir que tan solo el acto sensible aprehenda de modo directo los objetos o los hechos. Debemos advertir, en cambio, que el acto intelectual al menos colabora en la captación directa del objeto. Esta inmediatez, como rasgo experimental del conocimiento, no anula la diferencia de contenido entre el acto intelectual y el acto puramente sensible, ni tampoco su diversidad de origen»⁴⁰.

Volveremos más adelante sobre este importante punto, pero el aspecto que nos interesa remarcar ahora es la distancia *entre el punto de partida cognoscitivo* de Wojtyla, la experiencia en un sentido integral, y el de Tomás de Aquino: el conocimiento de los sentidos. Entre ambos media un mundo, unido, eso sí, por la fuerte perspectiva realista de ambos.

Esta aguda conciencia de la diversidad es la que puede haber llevado a Wojtyla a plantearse la posibilidad de que los conceptos de *agere* y *pati* fueran paralelos a su visión de la experiencia. ¿Por qué? Porque se trata también, al menos en principio, de conceptos *integrales*, potencialmente capaces de recoger la conciencia de la actividad global de la persona. «Actuar», «padecer», podrían equipararse en cierto modo a «experimentar». Pero Wojtyla rechaza rápidamente esa posibilidad por un motivo fundamental: esos conceptos no reflejan la subjetividad personal sino que, desde la perspectiva objetiva de la teoría de la potencia y del acto, se limitan a señalar la capacidad de actuar o de padecer por parte de un ente, pero no reflejan la vivencia interior de ese ente al actuar o al padecer, ni tampoco reflejan que quien actúa o padece es un sujeto humano.

Metodológicamente, Wojtyla atribuye este problema a la *abstracción* porque elimina «la experiencia como momento constitutivo de la imagen del hombre-persona». La metafísica tiene en la *abstracción* su fuerza y su debilidad; abstrayendo consigue construir conceptos formales válidos para toda la realidad, pero al mismo tiempo, pierde dimensiones singulares que se encuentran en los objetos concretos que considera y que pueden ser decisivas para una correcta comprensión de ellos. Y esto es justamente lo que sucede con el hombre. El método abstractivo conduce a la definición del hombre como animal racional o como sustancia pero, en ese proceso, desaparece el elemento

³⁸ «Principium igitur cuiuslibet nostrae cognitionis est in sensu, quia ex apprehensione sensus oritur apprehensio phantasiae quae est motus a sensu factus, sicut dicit Philosophus, a qua iterum oritur apprehensio intellectivae animae ut obiecta, ut dicitur III *De anima* (In Boet. *De Trin.* VI, a. 2).

³⁹ «Cognitio mentis a sensu originem habere» (*De ver.*, q. 10, a. 6, ad 2), «Intellectus noster accipit a sensu» (*III De Anima*, lect. II, n. 758).

⁴⁰ PyA 40.

subjetivo y experiencial. La conciencia de sí característica del sujeto, la experiencia de constituir un ser que se vive a sí mismo a través de la posesión de un peculiar mundo interior, todo esto no está presente ni en esas definiciones, ni en los conceptos de *agere* y *patis*. No describen —ni son capaces de describir— las vivencias de los sujetos humanos sino un genérico actuar o ser influido por *algo*. Por eso, «en la medida en que crece la necesidad de comprender al hombre como persona única en sí e irrepetible y sobre todo (...) en la medida en que crece la necesidad de comprender la subjetividad personal del hombre, la categoría de la experiencia adquiere su pleno significado, y este es un significado clave. Se trata, en efecto, de realizar no sólo la objetivación metafísica del hombre como sujeto agente, o sea, como autor de sus actos; se trata de mostrar la persona como sujeto que tiene experiencia de sus actos, de sus sentimientos, y en todo esto de su subjetividad»⁴¹.

3. LA UNIDAD DEL ACTO COGNOSCITIVO Y EL CONOCIMIENTO INTELECTUAL DEL SINGULAR

3.1. *Las tesis de Wojtyla*

El segundo punto que vamos a considerar es la estructura del proceso cognoscitivo que, para Wojtyla, consiste en un acto unitario y simultáneo de los sentidos y de la inteligencia, una tesis que implica o incluye que el intelecto conoce directamente el singular del que, a su vez, se deriva un cambio importantísimo en el modo de entender la abstracción y la inducción y el papel que se les asigna. Pero vayamos, por partes.

Uno de los textos en los que Wojtyla reivindica de modo más neto la unidad integral del proceso cognoscitivo es el siguiente: «No se puede separar artificialmente esta experiencia del conjunto de los actos cognoscitivos que tienen al hombre como objeto. Tampoco se la puede separar artificialmente del factor intelectual. El conjunto de los actos cognoscitivos dirigidos hacia el hombre, tanto a ese hombre que soy yo mismo, como a cualquier hombre distinto de mí, tiene a la vez carácter empírico e intelectual. Cada uno de estos dos aspectos está en el otro, interaccionan entre sí y cooperan mutuamente»⁴². En otros términos, la dimensión cognoscitiva que está en la base de la experiencia es un proceso *unitario* de inteligencia y sentidos que tiene lugar desde el mismo origen, desde el comienzo de la actividad intelectual. Recordemos en este sentido un texto ya citado, pero también de gran relevancia: «La experiencia indica también la inmediatez del propio conocimiento, la relación directa del cognoscente con el objeto. Es cierto que los sentidos se encuentran en contacto directo con los objetos de la realidad que nos circunda, propiamente con los distintos “hechos”. Pero, resulta difícil admitir que tan solo el acto sensible aprehenda de modo directo los objetos o los hechos. Debemos advertir, en cambio, que el acto intelectual al menos colabora en la captación directa del objeto. Esta inmediatez, como rasgo experimental del conocimiento, no anula la diferencia de con-

⁴¹ WOJTYLA, K., «La subjetividad y lo irreductible en el hombre», cit., p. 32. Wojtyla es plenamente consciente de que «desde el punto de vista de la estructura metafísica del ser y de la acción y, por consiguiente, del dinamismo del hombre entendido metafísicamente, puede parecer que no es necesario expresar y afrontar este elemento. También sin él llegamos a una comprensión satisfactoria del hombre, del hecho que el hombre “actúa” y del hecho que algo “sucede” en él. Sobre este modo de entender se ha sostenido durante muchos siglos todo el edificio de la antropología y de la ética» (*Ibid.*, pp. 31-32). Pero esta vía plantea problemas importantes, en particular, cierra el acceso a la subjetividad y, por tanto, debe ser reconfigurada a partir de una metodología que parta de la experiencia.

⁴² WOJTYLA, K., PyA, p. 37.

tenido entre el acto intelectual y el acto puramente sensible, ni tampoco su diversidad de origen»⁴³. La posición de Wojtyła, por tanto, es muy clara: 1) tanto los sentidos como el intelecto conocen directamente el objeto; 2) ese conocimiento es primario y originario, no derivado; 3) se da de modo unitario; 4) no anula la diferencia entre intelectos y sentidos.

Estas afirmaciones están dirigidas, en primer lugar, contra el *empirismo* que se caracteriza por un recurso sistemático a la experiencia (similar, en cierto sentido, al de Wojtyła), pero con la gran diferencia de que la experiencia empírica solo alcanza a lo sensible, a los datos del mundo exterior accesibles a través de los sentidos. Es de valorar en esta metodología su actitud realista, pero plantea un gran problema: ¿cómo accede el hombre a los contenidos intelectuales, a la esencia de las cosas? Kant resolvió esta dificultad a través de las formas *a priori* que confieren sentido a una experiencia desestructurada; y Husserl sustituyendo el concepto de experiencia por el de intuición de unas esencias desconectadas de la realidad mutable a través de la *epojé*⁴⁴. Pero, para Wojtyła, la vía de solución debe ser diversa, y, también en este punto, el concepto de experiencia resulta fundamental. Si la experiencia es un acto del hombre, de la persona, y la persona es un ser unitario, el hecho de experiencia, la vivencia experiencial, tiene que ser necesariamente y de modo simultáneo *sensible e intelectual*. «No se puede aceptar que, cuando se aprehende este hecho (el hombre actúa), la experiencia se limite a la pura “superficie” —a un conjunto de rasgos sensibles que son en cada ocasión únicos e irrepetibles—, y que el entendimiento, por así decir, espera estos contenidos para “hacer” con ellos su propio objeto, al que denomina “acción” o “persona y acción”. Parece más bien que el entendimiento interviene ya en la propia experiencia, y gracias a ella establece una relación con el objeto; relación que, también es directa, aunque de manera diversa»⁴⁵.

Wojtyła postula, pues, la unidad del acto intelectual, pero *una unidad sincrónica, in actu*, no diacrónica o procesual. No se trata de que, *al final* del proceso hayan intervenido, una detrás de otra, todas las potencias cognoscitivas de la persona, de modo que se pueda decir que el conocimiento *final* es obra de todo el hombre, sino que, desde el mismo dato originario, del primer acceso a la realidad, «cada uno de estos dos aspectos está en el otro, interaccionan entre sí y cooperan mutuamente». Esto supone, como Wojtyła afirma expresamente, que *también el intelecto accede directamente a la realidad singular* pues es el único modo de sostener que ambos puedan darse con simultaneidad⁴⁶.

Es fácil advertir la relevancia de esta propuesta. Todo el camino kantiano, en cierto modo, resultaría innecesario, pues este impresionante edificio parte de la imposibilidad de acceder al *noúmeno*, al no existir una «intuición intelectual» de lo concreto. «Nuestra naturaleza lleva consigo que la *intuición* no pueda ser nunca más que sensible, es decir, que encierre sólo el modo como somos afectados por objetos. En cambio, es el

⁴³ PyA 40 (cursiva nuestra).

⁴⁴ «El principal error de la argumentación empirista radica en identificar o confundir la fundamental exigencia del volver a las cosas mismas con la exigencia de fundar todo conocimiento en la experiencia. Dada la comprensible limitación naturalista del marco de las cosas cognoscibles, para el empirista pasa sin más la experiencia por ser el único acto en que se dan las cosas mismas. Pero las cosas no son sin más las cosas naturales y solo a la realidad natural se refiere ese acto en que se dan originariamente cosas y que llamamos experiencia» (E. HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, FCE, Madrid 1993, tr. de J. Gaos, § 19, p. 49).

⁴⁵ PyA 40.

⁴⁶ En afirmaciones textuales de Wojtyła ya empleadas: 1) «el acto intelectual al menos colabora en la captación directa del objeto» y 2) «No se puede aceptar que (...) la experiencia se limite a la pura “superficie” —a un conjunto de rasgos sensibles que son en cada ocasión únicos e irrepetibles—, y que el entendimiento, por así decir, espera estos contenidos para “hacer” con ellos su propio objeto».

entendimiento la facultad de pensar el objeto de la intuición sensible. Ninguna de estas propiedades ha de preferirse a la otra. Sin sensibilidad, no nos sería dado objeto alguno; y sin entendimiento, ninguno sería pensado. Pensamientos sin contenido son vanos, intuiciones sin conceptos son ciegas. Por eso es tan necesario hacerse sensibles los conceptos (es decir, añadirles el objeto en la intuición), como hacerse comprensibles las intuiciones (es decir, traerlas bajo los conceptos). Ambas facultades o capacidades no pueden tampoco trocar sus funciones. El entendimiento no puede intuir nada, y los sentidos no pueden pensar nada. Solo de su unión puede originarse conocimiento»⁴⁷. Pues bien, como hemos visto, la tesis de Wojtyla es que sí existe intuición intelectual o, en otros términos, que la inteligencia puede conocer directamente lo concreto.

3.2. Tomás de Aquino y la unidad del proceso intelectual

Y, ¿qué sucede con la epistemología tomista, punto focal de nuestro análisis? ¿Mantiene ésta una unidad sincrónica o una unidad diacrónica? Sin duda, Tomás de Aquino ha apostado siempre por la unidad del hombre, tanto si nos referimos a una unidad integral que evite posibles dualismos, objetivo intentado a través de la comprensión del alma como forma sustancial del cuerpo, como en el aspecto cognoscitivo; pero, otra cuestión es que haya podido siempre lograr una sistematización satisfactoria de este deseo. Y esto es lo que parece ocurrir en este punto. La sofisticada epistemología tomista ha descrito un preciso y precioso recorrido que muestra cómo se construye el edificio del conocimiento humano gracias a la intervención de sus numerosas potencias: sentidos, cogitativa, memoria, intelecto agente, intelecto paciente, etc. Por lo tanto parecería que, al intervenir todos los niveles de la persona, se respetaría la unidad del hombre. Pero esa unidad, fuerza es reconocerlo, es *diacrónica* y no *sincrónica* porque, para Tomás de Aquino, el conocimiento humano comienza *solo* por los sentidos; *el intelecto interviene después porque, al no poder conocer el singular, solo puede conocer a través de la abstracción realizada por el intelecto agente que produce la especie expresa que imprime en el intelecto posible, que es quien realmente conoce*. Se trata de un mecanismo muy conocido, pero, dada su relevancia para nuestro tema, lo recordaremos en sus pasos esenciales⁴⁸.

El conocimiento humano, según Tomás de Aquino, comienza exclusivamente por los sentidos, ya que la realidad externa es material (tiene una dimensión material) y, por lo tanto, solo es inteligible en potencia y no en acto. Por ello, son los sentidos, potencias capaces de captar lo material, los que pueden acceder a la realidad de manera directa. Los sentidos captan la realidad tal como es, sensible y mutable, pero, para que esta realidad pueda ser comprendida por la inteligencia, debe ser separada de lo material, ya que el intelecto humano —es la tesis central de la epistemología tomista— *solo puede conocer lo universal*; más en concreto, su objeto específico son «las esencias abstractas de las cosas sensibles»⁴⁹. Y ¿cómo se convierte el material sensible procedente de los entes materiales en un concepto abstracto? A través de un progresivo proceso de des-

⁴⁷ KANT, I., *Crítica de la razón pura*, Porrúa, México 2008, pp. 67-68.

⁴⁸ Una presentación eficaz en FRAILE, G., *Historia de la Filosofía*, vol. II, b, BAC, Madrid, pp. 433-459.

⁴⁹ «Forma in materia quidem corporali existens, non tamen prout est in materia» (S. Th. I, q. 12, a. 4); «Intellectus et ratio differunt quantum ad modum cognoscendi; quia scilicet intellectus cognoscit simplici intuitu, ratio vero discurrendo de uno in aliud. Sed tamen ratio per discursum pervenitur ad cognoscendum illud quod intellectus sine discursu cognoscit, scilicet universale» (S. Th., I, q. 59, a. 1; cfr. q. 79, a. 8). «El objeto propio del intelecto humano está constituido, en cuanto a su contenido, por las esencias abstraídas de las cosas corpóreas, y, en cuanto a su estatuto "objetual", por la universalidad y la

materialización. El material procedente de los sentidos externos (la especie sensible) pasa a través de los sentidos internos y de la imaginación, dando lugar a lo que Tomás de Aquino, llama «phantasmata» y que consiste en una imagen o semejanza de las cosas externas, ya algo desmaterializada, pero todavía lo suficientemente concreta y singular para que no pueda ser conocida por el intelecto, que es una potencia de lo universal. En realidad, el intelecto pasible, quien conoce, no es capaz de desmaterializar el «phantasmata» porque para ello tendría que estar en potencia y en acto respecto a la misma realidad. Por eso, y de acuerdo con Aristóteles, Tomás de Aquino hace entrar en juego al intelecto agente⁵⁰, una potencia siempre en acto, que no conoce, pero es capaz de desmaterializar al «phantasmata» transformándolo en un concepto universal (especie *expressa*), inteligible en acto, que imprime en el intelecto pasivo (especie *impressa*) dando lugar, ahora sí, al conocimiento.

Ahora bien, este conocimiento es *solo* conocimiento de un universal, por lo que el proceso no puede cerrarse aquí ya que, de ser así, el hombre no conocería la realidad, que es concreta, sino solo universales; es decir que, propiamente hablando, no conocería. Por eso, el universal conocido debe, por una cierta reflexión, volver hacia el «phantasmata» y, aplicando allí el universal adquirido, conocer lo concreto. «Por lo tanto conoce directamente el universal a través de la especie inteligible; e indirectamente el singular, al que se refiere el “phantasmata”. Y de este modo forma esta proposición: “Sócrates es hombre”»⁵¹.

Esta exposición sucinta de la gnoseología tomista deja fuera muchos aspectos y matices de esta potente teoría, pero nuestro objetivo en estas páginas no es presentarla con detalle sino mostrar si existen diferencias significativas con la wojtyliana y, en este punto concreto, resulta evidente que las diferencias son manifiestas. Wojtyla aboga por un «impacto cognoscitivo» en el que la persona, desde el momento inicial en el que se enfrenta con el objeto, aplica sus sentidos y su inteligencia, en una operación conjunta y entrelazada, al conocimiento directo de lo existente. La persona, que es quién conoce, conoce directamente lo real-concreto, que es lo que existe, con un acto cognoscitivo unitario que implica a todas sus potencias cognoscitivas, sentidos e inteligencia, y también, en cierta medida, a las demás, pues todas son necesarias para el acto de experiencia. En Tomás de Aquino las cosas suceden de manera diversa pues la unidad se logra *solo al final* y a través de un complejísimo proceso que requiere *dos potencias intelectuales distintas* (el intelecto agente y el paciente), y una ida y vuelta de lo sensible y concreto a lo intelectual y universal que es posible gracias a la abstracción. Wojtyla no rechaza la posibilidad de los procesos abstractivos pero les concede una importancia muy secundaria, pues siempre van a ser posteriores al proceso cognoscitivo básico y central: el acto de experiencia. Para Tomás de Aquino, por el contrario, la abstracción es el camino imprescindible para poder llegar a la afirmación de que se conoce lo universal, y a la

necesidad» (GARCÍA LÓPEZ, J., *Metafísica tomista: ontología, gnoseología y teología natural*, Eunsa, Pamplona 2001, p. 328).

⁵⁰ «Oportebat autem ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faceret intelligibilia in actu, per abstractionem specierum a conditionibus materialibus. Et haec necessitas ponendi intellectum agentem» (S. Th. I, q. 79, a. 3).

⁵¹ «Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit; indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata. Et hoc modo format hanc propositionem: Socrates est homo» (S. Th. I, q. 12, a. 4). «El entendimiento humano no conoce directamente los singulares. Su objeto propio son las esencias abstractas de las cosas tal como aparecen en las especies inteligibles, es decir, en universal. Por lo tanto, sólo conoce directamente el universal, tal como aparece en la especie (impresa) que le suministra el entendimiento agente. No obstante, puede conocer también los singulares, pero no directamente, sino “per conversione ad phantasmata”» (FRAILE, G., *Historia de la Filosofía*, cit., p. 457).

posterior afirmación, mucho más dificultosa, de que también se conoce indirectamente lo singular a través de la «*conversio ad phantasmata*»⁵².

4. LA ABSTRACCIÓN Y EL PROBLEMA DEL CONCEPTO

4.1. *El camino abstractivo del tomismo*

Acabamos de apuntar importantes diferencias entre la posición wojtyliana y la tomista en el uso de la abstracción y vamos a profundizar en esta cuestión por su relevancia. La abstracción, en la posición tomista, es completamente necesaria porque *hay una asociación básica entre inteligibilidad, inmaterialidad y universalidad*. De hecho, cuando Tomás de Aquino está reflexionando sobre la necesidad del intelecto agente, explica que Platón no lo consideraba necesario porque «suponía, en efecto, que las formas de los seres naturales subsisten sin materia y, en consecuencia, que son de suyo inteligibles *ya que una cosa es inteligible en acto por el solo hecho de ser inmaterial*»⁵³. Ahora bien, como lo real concreto no es inmaterial, debe ser inmaterializado para comprenderlo, y esa es la tarea que compete al intelecto agente. En expresión categórica de un tomista: la abstracción es «un requisito necesario y previo para cualquier conocimiento intelectual humano»⁵⁴, en otros términos, el hombre no puede *entender* absolutamente nada si no es a través de un proceso de abstracción. El resultado de la abstracción es el concepto que se caracteriza por ser abstracto y universal, expresión esta última, que puede generar cierta confusión ya que, universal, significa, en sentido estricto, que puede aplicarse a todos los miembros de la especie. El concepto es la especie abstraída, inmaterializada, y es universal en el sentido de que es predicable de todos los miembros de la especie en cuestión o, también, que, individualizada, existe en todos ellos. Pero sólo en ellos. Por eso, más que universal es «común» a los miembros de una determinada especie, expresión que a veces también se usa, pero que quizá sería más precisa que la de universal. Propiamente universales sólo serían aquellos conceptos que pudieran predicarse o aplicarse a *todas* las realidades existentes, pero para alcanzar esta universalidad (real) hay que proceder hacia un nivel de abstracción mayor que el que se logra depurando la esencia de la materia individual.

Este camino de generalización abstractiva se ha formulado clásicamente a través de la *doctrina de los tres grados de abstracción* que, si bien fue propuesta de modo formal por Cayetano, se puede encontrar en Santo Tomás de una manera bastante directa⁵⁵. La esencia de esta doctrina es que el proceso abstractivo —separatorio— de los contenidos que aportan los sentidos puede alcanzar diversos niveles de profundidad y, en esa medida, dar lugar a objetos cada vez más abstractos (puros o depurados) que, en cuanto tales, pueden ser la base de ciencias cada vez más abstractas o generales. La abstracción

⁵² La «*conversio ad phantasmata*» presenta, a nuestro juicio, dificultades muy notables que no vamos a analizar ahora puesto que Wojtyla no lo ha hecho. Sobre el tema, cfr. CORNEJO, J. P., «De la “*conversio ad phantasmata*” de Santo Tomás de Aquino al “puro” sentir de Xavier Zubiri: un problema no resuelto», *Tercer Milenio*, 74 (2012), pp. 47-57.

⁵³ S. Th., I, q. 79, a. 3 (cursiva nuestra).

⁵⁴ GARCÍA LÓPEZ, J., *La abstracción según Santo Tomás*, cit., p. 211. Remitimos a este texto para una exposición sintética de las posibles modalidades de abstracción en el pensamiento tomista (no sólo en S. Tomás).

⁵⁵ Cfr., por ejemplo, S. Th., I, q. 85, a. 1, ad 2. Los grados de abstracción se sitúan en el ámbito de la abstracción formal, diversa de la total.

más básica, o *primer grado de abstracción*, procede de la eliminación o sustracción de la singularidad puramente numérica (materia prima), que da lugar a la llamada «materia común» (por ejemplo, carne y huesos, pero no *esta* carne y *estos* huesos), y constituye el fundamento de las ciencias empíricas y también de la filosofía natural. El *segundo grado de abstracción* procede de un proceso de depuración más profundo del objeto, consistente en prescindir no solo de la materia prima sino también de los sensibles propios (color, sonido, sabor, etc.) y de los sensibles comunes reteniendo solo algunos de estos últimos, como el tamaño y la figura. Se obtiene así, lo que se denomina «materia inteligible» en contraposición a la «materia común». Y esta materia inteligible es la base o fundamento de las matemáticas. «Por último, cabe llegar al *tercer grado de abstracción formal* por una depuración completa del objeto de nuestro entendimiento respecto a toda corporeidad y de sus condiciones. Se obtienen así una serie de conceptos o determinaciones inteligibles que prescinden enteramente de toda materia (tanto de la singular, como de la sensible y de la inteligible). Ejemplo de tales conceptos son los de sustancia, accidente, causa, efecto, acto, potencia, etc., y también los trascendentales: ente, uno, algo, verdadero y bueno. Todos ellos son precisamente inmateriales, no positivamente, por lo que tanto se pueden realizar en las cosas corpóreas, como en las realidades espirituales. Pero también dentro de este grado de abstracción es posible obtener conceptos positivamente inmateriales, aunque indirectos y analógicos, como los de espíritu y Dios. Y a los unos y a los otros se extiende la ciencia metafísica, que se encuadra, por consiguiente, en dicho tercer grado de abstracción formal»⁵⁶.

4.2. *El rechazo wojtyliano de la abstracción y su apuesta por la inducción*

¿Cuál es la posición de Wojtyła sobre la abstracción? No es fácil establecerlo positivamente, puesto que prácticamente ni la menciona, hasta el punto de que solo hemos encontrado dos referencias a ella en la exposición de su método. En una —quizás de forma poco precisa— sostiene que «para captar esta unidad (de la experiencia), el intelecto se deja dominar en cierto modo por la experiencia; pero, a la vez, sin dejar de comprender su riqueza y su diversidad (como se atribuye a veces erróneamente a la abstracción)»⁵⁷. Y en la otra, expresamente negativa, explica, al tratar de su idea de reducción, que «no se trata de la abstracción, sino de profundizar en la realidad efectivamente existente»⁵⁸. A esto se limita todo. Wojtyła no usa la abstracción y apenas explica por qué. Pero encontrar una explicación, teniendo en cuenta lo afirmado hasta el momento, no parece difícil.

Ante todo, hay que tener en cuenta que *Wojtyła no necesita la abstracción*, como le sucede al sistema tomista, para alcanzar la comprensión intelectual, porque la inteligencia opera desde el principio; desde el inicio, en la misma experiencia, hay comprensión intelectual. Por eso, para Wojtyła, la abstracción es una opción, que puede usar o no como proceso *segundo y posterior*⁵⁹ si bien no parece que lo haga. Por lo menos, en el

⁵⁶ GARCÍA LÓPEZ, J., *La abstracción según Santo Tomás*, cit., p. 27.

⁵⁷ PyA, p. 48. Nos parece poco precisa porque entendemos que para que la abstracción cumpla su función abstractiva debe eliminar (en mayor o menor medida según el grado de abstracción) la diversidad.

⁵⁸ PyA 51.

⁵⁹ Esta idea aparece también en sus reflexiones sobre la experiencia moral: «A esta realidad es a lo que llamamos moralidad, no haciendo abstracción de tales hechos, sino, al contrario, tomando en cada uno de ellos y en todos lo que es esencial para la moralidad; en otras palabras: aquello que es moral por esencia (lo ético). El postulado de la homogenización se reduce a captar precisamente aquello que es

proceso de consolidación de la experiencia, que es el que genera los *eidós*, paralelos a los conceptos tomistas, no aparece. Y ya sabemos por qué; porque teme que su empleo conduzca a la desaparición de la subjetividad ya que la abstracción se da de bruce con la tematización de una subjetividad espiritual única e irrepetible que hace de la persona un *quién* concreto.

Además, la «mente» o tendencia de la metodología «experimental» de Wojtyła es antitética a la mentalidad abstractiva. No se trata sólo de que el tomismo necesite la abstracción para pensar, se trata de que el tomismo —o, al menos, determinados tipos de tomismo— parece encontrarse *a gusto* en ese proceso abstractivo, que se potencia y amplía paso tras paso hasta llegar, en el tercer grado de abstracción, a la generalización suprema de la metafísica. Pero, como ese camino consiste en una progresiva depuración de contenidos, los conceptos finales acaban siendo tan generales y universales como vagos y genéricos. Y este planteamiento está en las antípodas de los intereses wojtylianos: «no se trata de la abstracción, sino de profundizar en la realidad efectivamente existente»⁶⁰.

Ahora bien, con todos los problemas que plantea la abstracción, también hay que remarcar que proporciona un elemento imprescindible en la actividad cognoscitiva: el concepto. La realidad es mudable y contingente, por tanto, difícil de aprehender si no se emplean instrumentos que estabilicen y universalicen el saber posibilitando la construcción de las ciencias que solo pueden operar sobre la base de la universalidad y la necesidad. ¿Cómo resuelve Wojtyła esta dificultad?

Wojtyła es perfectamente consciente del problema en las dos vertientes que posee: la necesidad de «universalizar» la experiencia para lograr unidades de sentido que permitan una comprensión estable y, al mismo tiempo, la necesidad de alcanzar la intersubjetividad: lograr que «la realidad de la persona y de la acción se desvele como un objeto al que todos pueden observar, independientemente de la condición subjetiva que, al menos parcialmente, posee el objeto»⁶¹. Pero el procedimiento que emplea —y la terminología asociada— es muy diferente de la tomista y consiste —como sabemos— en su propuesta de consolidación y estabilización de los *eidós*.

Recordemos que esta propuesta afirma, de modo muy esquemático, que la inteligencia realiza primariamente un trabajo de consolidación y organización de los contenidos de experiencia para, posteriormente, proceder, mediante la inducción, a la estabilización de esos contenidos dando lugar a un «*eidós*» o «unidad de significado». «Para captar esta unidad, el intelecto se deja dominar en cierto modo por la experiencia; pero, a la vez, sin dejar de comprender su riqueza y su diversidad (como se atribuye a veces erróneamente a la abstracción»⁶², es decir, el proceso de unificación de significado se produce en un diálogo con la experiencia pero sin salir nunca de ella en sentido estricto. En definitiva, Wojtyła asume la necesidad de afrontar el problema que resuelven los conceptos, es decir, la necesidad de disponer de unidades de significado estables

esencial para la moralidad y no otra cosa. Sostenemos que esta percepción se da, en primer lugar, ya en la experiencia y no sólo en la abstracción o la reflexión» (WOJTYLA, K., *Mi visión del hombre*, cit., p. 330; cursiva nuestra).

⁶⁰ Esta tendencia abstractiva del tomismo resulta, en principio, contraria a su alma realista, pero, históricamente se ha impuesto y, en algunos casos, de modo llamativo, como en los manuales de corte racionalista de la primera época de la neoescolástica. Y, sin duda, uno de los motivos es la identificación entre inteligibilidad e inmaterialidad. Si lo inteligible es lo inmaterial, la tendencia especulativa del filósofo le llevará, de modo casi inevitable, a centrarse en la inmaterialidad inteligible. Y eso es lo que parece que ha tenido lugar, con cierta frecuencia, en el recorrido histórico del tomismo.

⁶¹ WOJTYLA, K., PyA, p. 40.

⁶² PyA 48.

e intersubjetivas que hagan viable la transmisión del conocimiento y el conocimiento científico e intelectual, pero: 1) no recurre para ello a la noción de «conceptos universales» ni a la de esencia, sino a la de *eidós* o unidades de significado; 2) abandona el procedimiento abstractivo y lo sustituye por la inducción como vía epistemológica para alcanzar los *eidós* o unidades de significado y 3) indica que en la estabilización inductiva no se pierde la riqueza y diversidad de la experiencia⁶³.

Tanto los cambios terminológicos como los conceptuales están perfectamente hilvanados, si bien en el marco de una explicación esquemática. En efecto, si Wojtyła mantuviese la terminología tomista —por ejemplo, la noción de esencia o los conceptos—, esta le llevaría casi inevitablemente, por el encadenamiento interno de las nociones tomistas, a la necesidad de postular un mecanismo abstractivo incompatible con su propuesta sobre la experiencia y su deseo de tematización de la subjetividad. La solución que adopta es: 1) proponer un proceso alternativo consistente en una indagación en la experiencia capaz de detectar el núcleo común de las realidades que son similares; 2) la posterior estabilización y consolidación de ese núcleo, y, finalmente, 3) la generación, a través de la inducción, de una unidad de significado o *eidós*, capaz de posibilitar la ciencia y la intersubjetividad. Lo que logra, de este modo, es que ese núcleo significativo —que juega el papel del concepto universal— se haya objetivado (o intersubjetivado) lo suficiente para permitir la transmisión del conocimiento y la ciencia, pero siga siendo experiencia, solo que consolidada; es decir, no se ha producido una depuración (eliminación) de los elementos sensibles y concretos para acceder a un núcleo universal y abstracto, sino que se sigue operando y pensando en el único mundo real, el de la experiencia, a través de *eidós* lo suficientemente sólidos y consistentes para lograr los objetivos que se buscaban. Así se entiende bien, a nuestro juicio, la compleja y rica relación entre las nociones de reducción, inducción, experiencia y comprensión. «La reducción, y no solo la inducción, es inmanente respecto a la experiencia, sin dejar por ello de ser también trascendente respecto a ella, aunque de modo diverso a como lo es la inducción. En general, la comprensión es a la vez inmanente y trascendente respecto a la experiencia del hombre. No porque la experiencia sea un acto y un proceso de los sentidos, mientras que la comprensión y la explicación lo sean del intelecto, sino en función del carácter esencial de uno y de otro. Una cosa es experimentar y otra distinta “comprender” o “explicar”»⁶⁴.

⁶³ Maritain ya dio algún paso en esta dirección al excluir que la ley natural fuese conocida conceptualmente argumentando que, entonces, no podría ser conocida por todos. «La ley natural se manifiesta a la razón práctica en ciertos juicios, pero estos juicios no proceden del ejercicio conceptual, discursivo o racional de la razón. Proceden de la connaturalidad o connivencia por la que lo que es consonante a las inclinaciones esenciales de la naturaleza humana es percibido por el intelecto como bueno y lo que es disonante como malo. Y, por esta razón, permanecen siempre más o menos inmersos en el dinamismo vital y experimental, conceptualmente inexpresable de las tendencias e inclinaciones» (MARITAIN, J., *Quelques remarques sur la loi naturelle*, Oeuvres complètes, vol. X, p. 957). Esta posición fue criticada por diversos tomistas —y con cierta acritud— basados en la tesis ya expuesta de que todo conocer implica necesariamente abstraer y «abstraer significa necesariamente eliminar la materia y universalizar» por lo que, «en sentido estricto un conocimiento no conceptual no es posible» (LORENZINI, M., *L'uomo in quanto persona. L'antropologia di Jacques Maritain*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1990, pp. 206-207). En el mismo sentido, Millán Puelles comenta: «Sin ningún concepto” no es lo mismo que “con conceptos imperfectos” (tal vez confusos, u oscuros, o incluso meramente negativos). Una inteligencia humana que funciona sin hacer uso de ninguna clase de conceptos es como una imaginación que entrase en actividad sin forjarse ninguna imagen, ni aun la más borrosa o diluida. ¿Y cómo podría funcionar la razón no con débil conciencia, o con una conciencia meramente concomitante, sino de un modo inconsciente o preconsciente? El derecho a la exageración tiene unos límites» (MILLÁN-PUELLES, A., *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*, Rialp, Madrid 1994, p. 107).

⁶⁴ PyA 51.

Para consolidar más esta explicación habría que explicitar más la naturaleza de estos *eidos*, cosa que Wojtyla no hace. Pero eso no anula la validez de la propuesta. En cierto sentido, se asemeja bastante a una afirmación de Tomás de Aquino según la cual, el intelecto solo puede comprender algo en conexión con un singular: «Pero, es evidente por experiencia que, incluso aquel que ya ha adquirido la ciencia inteligible por medio de las especies inteligidas, no puede considerar lo que ya sabe si no le sale al encuentro algún fantasma»⁶⁵. Lo que ocurre es que el paso obligatorio que el tomismo tiene que dar a través de la abstracción complica enormemente el proceso cognoscitivo, ya de por sí complejo. La explicación wotyliana, evidentemente, no elude todas las dificultades. La mayor de ellas es la de explicar la configuración de los *eidos* o unidades de significado, pero teniendo en cuenta que estas se forman gracias a la inteligencia no resultan tan difíciles ni de justificar ni de asumir. Consisten en la idea general, sintética o esencial de aquello que generamos a través de un proceso inductivo⁶⁶ y no de *un proceso abstractivo estricto en sentido tomista*.

5. LA INDUCCIÓN

Para resolver el problema que plantea la abstracción, Wojtyla apela a una inducción de tipo aristotélico contrapuesta a la inducción empirista. «Es tarea de la inducción el captar, a partir de esta multiplicidad y complejidad de hechos, su sustancial identidad cualitativa (es decir, lo que hemos definido anteriormente como estabilización del objeto de la experiencia). Al menos, así parece ser que entiende Aristóteles la función inductiva del entendimiento. De él se diferencian los modernos positivistas, por ejemplo J. S. Mill, que conciben la inducción como una forma de argumentación, mientras que para Aristóteles no es ni una forma de argumentación ni de razonamiento; *es la captación intelectual de la unidad de significado en la multiplicidad y complejidad de los fenómenos*»⁶⁷. ¿Cuál es el significado y alcance de estas afirmaciones?

Dada la complejidad de esta cuestión, algo elusiva, lo primero que vamos a hacer es exponer el sentido de la inducción tanto en Aristóteles como en Mill, para intentar luego sacar conclusiones⁶⁸.

5.1. *La inducción en Aristóteles*

Santo Tomás apenas habla de la inducción⁶⁹; por ello, la reflexión sobre la inducción en el pensamiento clásico tiene como punto de referencia indiscutible a Aristóteles.

⁶⁵ *De mem. et Reminisc.*, 1, n. 4. Cfr. *De mem. et Reminisc.*, 1, nn. 6 y 7.

⁶⁶ «Se puede decir que la relación “persona-acción” es para cada uno, ante todo, una vivencia, un hecho subjetivo; y es la inducción la que lo convierte en tema y problema de reflexión, introduciéndolo en el ámbito de las consideraciones teóricas» (PyA 49-50).

⁶⁷ PyA, p 47 (cursiva nuestra).

⁶⁸ Agradecemos al Instituto Jacques Maritain de la University of Notre Dame, la acogida que nos brindó durante los meses en los que realizamos nuestra investigación sobre este tema.

⁶⁹ Esta tendencia se refleja en muchos manuales tomistas de gnoseología como los de I. GRETT, *Elementa philosophica aristotelico-thomisticae*, vol. I, Herder, Barcelona 1951, el de H. COLLIN, *Manuel de philosophie tomiste*, Tequi, Paris, 1926 o el de J. MARITAIN, *Petite logique*, OC, vol. II, pp. 615-650. La razón, como veremos más adelante, es que la inducción acaba absorbida por la abstracción. Una excepción es el trabajo de TONQUEDEC, J. de, *La critique de la connaissance. Les principes de la philosophie tomiste. I* (3 ed.), P. Lethielleux, Paris 1961 (1929).

Ahora bien, esto plantea un problema hermenéutico importante ya que sus textos sobre la inducción (*epagogué*) son escasos, fragmentarios y dispersos⁷⁰, por lo que una exposición de su posición sobre este punto, implica inevitablemente una reconstrucción, es decir, una interpretación, y los resultados de esta reconstrucción varían con los autores. Dando por hecho que este problema es inevitable, vamos a intentar exponer su pensamiento teniendo en cuenta, por otra parte, que nuestro objetivo no es tanto una reconstrucción crítica de esos textos —lo que corresponde a los especialistas en Aristóteles— sino fijar de una manera relativamente razonable el sentido de la inducción en su pensamiento con vistas a compararlo con las tesis de Wojtyła.

Pues bien, el punto de partida fundamental que hay que establecer es que la inducción, en cualquiera de las modalidades que vamos a observar, consiste *en el paso del singular al universal*. Ahí radica su fuerza y su debilidad frente al razonamiento silogístico, que es el paso del universal al singular, o a lo menos universal. El pensamiento silogístico concluye de manera necesaria —esa es su fuerza— pero resulta tautológico. No añade conocimiento. En todo caso lo formaliza o estructura. El pensamiento inductivo añade conocimiento, proporciona nuevos conceptos generales o universales a partir de los datos singulares, pero no es claro —según la modalidad de inducción que estemos utilizando— si ese procedimiento intelectual es seguro o sólo probable. Este es el punto más débil de la inducción.

Aristóteles, en concreto, según la detallada reconstrucción de Groarke, habla de cinco tipos de inducción⁷¹:

- 1) Inducción en sentido propio (*epagogué*). Es una inducción entendida como intuición que procede a través del ejercicio infalible del *nous* (actividad intelectual, comprensión, visión intelectual) y conduce a definiciones, esencias, atributos necesarios, primeros principios, hechos naturales y principios morales;
- 2) Inducción como reconocimiento: opera a través de una habilidad, poder de discernimiento o agudeza, a la que Aristóteles se refiere con los términos de *anchinoia*, *esutochia*, *deinotes* o *metis*. Proporciona semejanzas o similitudes, la noción general de pertenencia a una clase, cualquier discernimiento de semejanza o unidad. Esta modalidad se acaba identificando con la captación de aspectos accidentales
- 3) Inducción rigurosa o silogismo inductivo (*ho ex epagoges sillogismos*): es una forma de razonamiento y, en concreto, la forma de razonamiento inductiva más rigurosa. Se le llama inferencia inductiva y es capaz de generar propiedades esenciales o necesarias que incluyen el conocimiento moral.
- 4) Inducción retórica: Incluye argumentos basados en analogía, llamados argumentos por semejanza (*ton omoion*) y argumentos basados en ejemplos (*paradeigma*). Es una inferencia inductiva menos rigurosa y produce conocimientos acerca de lo que es contingente, plausible o accidental, como lo relativo a convenciones o a los asuntos humanos

⁷⁰ Las principales fuentes son *Primeros Analíticos*, II, c. 23; *Segundos Analíticos*, I, 18; *Ethic. Nic.* VI, 3, 1139 b 28.

⁷¹ Cfr. GROARKE, L., *An Aristotelian Account of Induction. Creating Something from Nothing*, McGill-Quenn's University Press, Montreal 2009, p. 158.

- 5) Inducción estadística: es una inducción por enumeración y procede a través de un cálculo de probabilidades. Produce el conocimiento de características accidentales, frecuencia de propiedades y correlaciones de la población⁷².

Sin entrar en el detalle de cada una de estas propuestas, el punto fundamental que podemos extraer es que en Aristóteles existen, fundamentalmente, dos modos de concebir la inducción: 1) como *conocimiento*, en el sentido de una captación de lo universal a partir de lo singular; pero sin que se produzca razonamiento o argumentación; 2) *como un determinado tipo de argumentación* formal del estilo del silogismo pero con una estructura diferente. No todos los especialistas en Aristóteles aceptan esta clasificación, Por ejemplo, de Rijk, Maritain o Hamlyn, sostienen que la inducción en Aristóteles se limita al primer punto⁷³. Pero Groarke, Ross y otros admiten que Aristóteles propone una inducción de tipo argumentativo inferencial. Este punto tiene su importancia para nuestro tema, porque afecta a la opción de Wojtyla por la inducción en Aristóteles (no argumentativa) frente a la de Mill (argumentativa), lo que no tendría sentido si en Aristóteles existieran las dos. Como se ve, el tema es complejo pero, a nuestros efectos y con las necesarias cautelas, parece posible llegar a la siguiente conclusión: existen dos tipos básicos de inducción, la comprensiva y la inferencial, y la más representativa de Aristóteles es la primera ya que la segunda (en el caso de que realmente se encuentre en Aristóteles) se encuentra también en los modernos, como veremos. Por eso, ahora vamos a centrarnos en la primera modalidad.

Según Groarke, una posible descripción del sentido principal de inducción en Aristóteles sería el siguiente: «La inducción científica consiste, para Aristóteles, en comprender qué es lo que pasa; es la capacidad de intuición (no argumentación) que nos permite proporcionar sentido lógico a las observaciones. Podemos convertir una inducción intuitiva en un argumento. De hecho, Aristóteles proporciona instrucciones precisas de cómo hacerlo. Pero, para Aristóteles, la inducción, en su sentido más puro, comienza con un salto de la inteligencia que capta lo que está sucediendo. Esta agudeza mental nos proporciona los primeros principios de la ciencia. Confrontada con repetidas apariciones de los fenómenos, la razón humana llega a un principio universal, y, a partir de allí, continúa usando este principio universal en la argumentación científica»⁷⁴.

Independientemente de que la descripción de Groarke quizás no es muy precisa — en parte porque tampoco lo es el pensamiento aristotélico— encontramos aquí la idea primigenia y originaria de la inducción, que consiste en la capacidad de la inteligencia de *captar* lo universal, la esencia, en lo particular; o, todavía más simplemente, de comprender algo dado, pero no como consecuencia de un razonamiento o de una conclusión, sino por su propia agudeza o potencia. Una palabra adecuada para expresarlo es la de iluminación: la inteligencia ve lo universal en lo singular. Si, por ejemplo, veo un

⁷² Según Weinberg, los tipos de inducción se limitaría a tres: 1) el paso de los singulares a la generalización de todos los individuos de una clase determinada (inducción en sentido estricto), que implica la necesidad de recurrir a principios generales como la existencia de causas, o de naturalezas que no cambian, etc. para completar la inducción. Sería la inducción propia de las ciencias naturales; 2) el paso de todas las especies de un género a una generalización del género (sería la inducción completa o inferencia inductiva); 3) el acceso a los principios metafísicos, que generarían los principios generales que permiten alcanzar la conclusión en la primera. Cfr. WEINBERG, J. R., *Abstraction, relation and induction. Three Essays in the History of Thought*, The University of Wisconsin Press, Madison & Milwaukee 1965, pp. 125-128.

⁷³ Cfr. RIJK, M. de, *Aristotle: semantics and Ontology*, 2 vols, Brill, Boston, MA 2002 y HAMLYN, D. W., «Aristotelian epagoge», *Phronesis*, 21 (1976), 167-184.

⁷⁴ GROARKE, L., *An Aristotelian Account of Induction*, cit., p. 27.

caballo, y luego otro, y luego otro, en un momento dado comprendo *qué* es un caballo, pero no por deducción racional-argumentativa sino porque simplemente soy capaz de comprenderlo, independientemente de que pueda explicar cómo lo realizo. Por este motivo, la inducción puede operar con *un solo caso*, puesto que yo puedo entender *qué* es un caballo con solo ver uno. De modo que, cuando vea otros, no me preguntaré: ¿qué es esto?, sino que *sabré* que es un caballo⁷⁵.

Esta concepción de la inducción constituye, sin duda, un punto fresco, original y potente en el pensamiento de Aristóteles que, sin embargo, se enfrenta con una grave dificultad. ¿Cómo se produce la inducción? Porque, si bien es interesante postular ese proceso, una teoría epistemológica tan potente como la aristotélica y, en su seguimiento, la tomista, requiere una explicación más precisa del modo o características de esa inducción que, sin embargo, no se encuentra en Aristóteles, quien, más bien, ofrece textos enigmáticos y oscuros. Aristóteles, por ejemplo, y en línea con cuanto ya hemos visto, afirma que «no podemos emplear la inducción si nos falta la percepción sensible, porque es la percepción sensible la que aprehende los particulares»⁷⁶. Ahora bien, esto nos remite a un problema ya conocido: ¿cómo se pasa de lo sensible a lo universal? El único camino conocido es el de la abstracción; y, si esto es así, ¿qué aporta en realidad la inducción? La dificultad es patente. El hombre parece poseer una cierta capacidad intelectual de descubrir lo universal a partir de lo singular (inducción), una capacidad que no es racionativa y de la que, en cierta medida, tenemos experiencia. Pero si queremos dar un paso más allá de la mera constatación y explicar (en el marco de la epistemología aristotélica) cómo se produce, puesto que la inteligencia no toca lo concreto, como sabemos, parece que, en la práctica, *sólo es posible apelar al proceso de abstracción*. Y, si explicamos la inducción a través de la abstracción, toda la originalidad que podría aportar el concepto de inducción, simplemente desaparece. También la abstracción capta universales a partir de lo singular y, además, se sabe bien cómo funciona este proceso. ¿Qué aporta entonces la inducción?

A partir de estas premisas, resulta sencillo comprender el recorrido histórico de la inducción, en particular, en la escolástica⁷⁷. En esta tradición, en particular en el tomismo, donde es incontestable que el conocimiento intelectual pasa a través de la abstracción y la necesita de modo perentorio, *la inducción no puede jugar ningún papel relevante porque no puede ser distinguida del proceso abstractivo*. Para conocer un universal hay que abstraer. Por tanto, ¿para qué recurrir a un concepto que no aporta particulares novedades y que, por otra parte, en Aristóteles se encuentra presente de modo fragmentario y enigmático? De ahí que, en esta tradición, la inducción como comprensión intuitiva a partir del singular está presente sólo de forma muy puntual y aislada, en realidad, casi inexistente. Y tampoco la inducción entendida como razonamiento argumentativo⁷⁸ desempeña un papel importante porque la posible solidez de la inferencia inductiva no

⁷⁵ El ejemplo refuerza la idea de que la inducción, en sentido propio, no es nunca un razonamiento, es una visión, deducción o captación no argumentativa de lo esencial a partir de lo singular.

⁷⁶ ARISTÓTELES, *Pos. Anal.*, 2, 19, 100b1-5.

⁷⁷ Algunos autores discrepan de esta explicación porque entienden que en Aristóteles, el uso de la abstracción es mucho más restrictivo que en la escolástica y se limitaría a las matemáticas. En ese sentido, la escolástica no reflejaría adecuadamente el pensamiento de Aristóteles sobre este punto. «Aristóteles mismo (...) nunca habla de la abstracción (*aphairesis* o *en aphaieresei*) para describir esta operación intelectual [separar el universal de la materia individual] sino que tiende, por el contrario, a restringir este término al contexto de las matemáticas. Esta concepción [matemática] de la abstracción connota, por tanto, una separación que es una salida de la realidad y una fabricación lógica o intelectual» (BIONDI, P., *Aristotle. Posterior Analytics II.19*, Laval University Press, St. Foy PQ, 2004, appendix, p. 266).

⁷⁸ Cfr. WEINBERG, J. R., *Abstraction, relation and induction*, cit., pp. 150-151.

tiene parangón con la potencia racional del silogismo; y si el conocimiento tiene como objeto propio lo universal y lo necesario, tanto mayor razón para situarse en la seguridad y necesidad del silogismo y abandonar la probabilidad insegura de la inducción⁷⁹.

Un ejemplo de razonamiento inductivo es el siguiente: veo un cuervo y es negro; veo otro cuervo y también es negro; veo muchos cuervos y todos son negros; *conclusión*: todos los cuervos son negros. Se trata, este es el punto, de una *argumentación*. Yo no *comprendo* que un cuervo deba ser negro, sino que *deduzco* que los cuervos son negros a partir de la observación de un número determinado de ellos. A diferencia del silogismo, esta inferencia no es una pura tautología, aporta conocimiento, excepto en los casos de inducción completa, es decir, cuando la conclusión se produce a partir del conocimiento de todos los elementos de la serie. Por ejemplo, si yo observara a todos los cuervos del mundo y concluyera que todos los cuervos son negros, sabría lo mismo que al principio del razonamiento, cuando ya sabía que todos eran negros porque había visto a todos. Es lo que ocurre en el silogismo. Si yo afirmo: todos los hombres son mortales, Sócrates es hombre, luego es mortal, realizo un razonamiento impecable, pero que no me aporta ninguna novedad. Yo ya sabía que Sócrates era mortal. La inducción argumentativa, por el contrario, aporta conocimiento —yo no sabía que todos los cuervos eran negros antes de realizar la inferencia—, pero lo que aporta es inseguro o débil. ¿Cuántos cuervos tengo que ver para poder establecer la inducción? ¿Y qué ocurre si encuentro un cuervo que es gris?, ¿Cómo puedo estar seguro de que no lo voy a encontrar?, etc. Evidentemente, estamos muy lejos de la solidez silogística⁸⁰. Por todo ello se puede entender perfectamente que la inducción, en la escolástica, haya sido siempre un tema menor; y que sólo aquellos autores que hayan tenido una particular sensibilidad por la necesidad de pegarse a la experiencia le hayan concedido más atención⁸¹.

⁷⁹ De hecho, Zubiri considera que «nunca se ha conseguido estructurar un razonamiento inductivo. Para ello lo menos que haría falta es que se enunciara lo que suele llamarse el principio de inducción. Y esto, de hecho, no ha sido logrado jamás satisfactoriamente, ni siquiera al recurrir al cálculo de posibilidades para excluir los errores azarosos de la experimentación. Por tanto, de hecho, no existe un razonamiento inductivo. En cambio, la inducción existe como método estricto y riguroso. Se parte de lo real actualizado en hechos y se va por repetición (conforme a la ley de los grandes números) desde los resultados experimentales a un enunciado general» (ZUBIRI, X., *Inteligencia y razón*, cit., p. 208).

⁸⁰ Groarke ha expuesto con eficacia los problemas y diferencias fundamentales que plantea la argumentación inductiva comparada con la deductiva: «(1) La verdad de las premisas en un argumento deductivo (construido adecuadamente) garantiza la verdad de las conclusiones, mientras que la verdad de las premisas en un argumento inductivo (construido adecuadamente) no garantiza la verdad de la conclusión. 2) todo el contenido de la conclusión en un argumento deductivo está presente implícitamente en las premisas, mientras que la conclusión de un argumento inductivo tiene un contenido que va más allá del contenido de las premisas. (La deducción no amplía, de hecho es tautológica, mientras que la inducción amplía y no es tautológica). 3) aunque la adición de nuevas premisas no puede minar la validez formal de un argumento deductivo construido adecuadamente, puede minar incluso un fuerte argumento inductivo (la deducción no puede ser erosionada por las pruebas y la inducción sí). Y, cuarto, todos los argumentos deductivos válidos son igualmente válidos, mientras que los argumentos inductivos adecuadamente construidos pueden ser más fuertes o más débiles dependiendo de la cantidad de evidencia acumulada en apoyo de cada conclusión. La validez deductiva es o todo o nada, mientras que los argumentos inductivos poseen varios grados de fuerza o probabilidad» (GROARKE, L., *An Aristotelian Account of Induction*, cit., pp. 32-33).

⁸¹ Tonquedec ha sido uno de ellos. «Contrariamente a lo que es habitual, nosotros seguiremos el orden natural de las diversas operaciones. La mayoría de las veces, se comienza por el silogismo, y se hace de la inducción un apéndice, como si ella no fuera más que eso en la vida del espíritu: algo análogo a un silogismo imperfecto, limitado, no logrado. Pero no hay nada de esto. La inducción, en el sentido antiguo y pleno, es el fundamento de todo lo demás, un procedimiento completo por sí mismo» (TONQUEDEC, J. de, *La critique de la connaissance*, cit., p. 248; cursiva nuestra).

Valga como confirmación y conclusión de todas estas reflexiones la posición de Maritain. Este entiende la inducción como «una argumentación por la que a partir de datos parciales suficientemente enumerados se alcanza una verdad universal»⁸². Y, por tanto, es esencialmente diferente del silogismo ya que va de lo individual a lo universal mientras que el silogismo parte siempre de lo universal. Por este carácter original, Maritain la trata en su *Lógica* de manera independiente, pero incluida en la tercera operación del espíritu, no en la primera. Y explica así sus características esenciales. «La inducción tiene la doble función de inferencia y de prueba. Si se la considera como *argumento* o *prueba*, conlleva ordinariamente (...) (excepto en los casos límite cómo los casos de enumeración completa), una cierta zona de probabilidad porque la materia del razonamiento inductivo está constituida, no por verdades necesarias como en el caso del silogismo demostrativo, sino por el dato experimental y sensible. Si se considera ahora la inducción como *inferencia*, es decir desde el único punto de vista de las relaciones lógicas en virtud de las cuales el espíritu pasa de la Mayor a la conclusión, entonces hay que decir que la Inducción es una verdadera argumentación (*vera species argumentationis*) o una *consecuencia formal* (*consequentia formalis*), pero enteramente distinta de la inferencia silogística y de un género a parte, que se puede llamar por eso *consecuencia formal de tipo propiamente inductivo* (*formalis inductive*) es decir por su capacidad de introducir y conducir al universal»⁸³. De donde resulta que la inducción tiene un carácter probable porque no siempre es posible saber si la enumeración es suficiente para establecer sólidamente un determinado concepto.

Pero, a pesar de esta apuesta por la inducción argumentativa, Maritain es consciente de que la inducción aristotélica tiene también un significado distinto, y la describe de modo muy eficaz. «La palabra *inducción* para Aristóteles tenía un sentido muy general, que iba mucho más allá —aunque la englobaba— de la *inferencia* inductiva o la inducción tal como nosotros la entendemos aquí, y que se aplicaba a todo paso del plan de los datos sensibles al plan de las proposiciones universales, incluso en el caso en el que en un solo ejemplo sensible (pero trascendiendo toda la experiencia sensible y sin hacer ningún *razonamiento* inductivo), la inteligencia ve inmediatamente, por sus mismos términos, una verdad evidente por sí misma como el principio de identidad o de causalidad. La inducción entonces no es una inferencia propiamente dicha, ni un argumento o una prueba: no hace más que conducir al espíritu a una conexión de términos en los que percibe inmediatamente, sin razonamientos, la necesidad inteligible. Es en este sentido en el que Aristóteles dice que no podemos alcanzar las verdades universales más que por la inducción»⁸⁴.

5.1. *La inducción en John Stuart Mill*

Para completar el análisis que estamos realizando vamos a considerar también la inducción en Mill ya que es el otro punto de referencia de Wojtyla en este punto. Mill se sitúa en el marco empirista y, por tanto, en un contexto muy distinto (en principio) del aristotélico, en el que la inducción se concibe principalmente como una inferencia real en los términos que ya hemos mencionado, porque la conclusión incluye más de lo que está contenido en las premisas⁸⁵. Pero, desde una posición más profunda de la que

⁸² MARITAIN, J., *Petite logique*, cit., p. 617.

⁸³ MARITAIN, J., *Petite logique*, cit., p. 632.

⁸⁴ MARITAIN, J., *Petite logique*, cit., p. 634.

⁸⁵ En realidad, la posición de Maritain sobre la inferencia inductiva, que es la que hemos descrito con más detalle, si bien puede considerarse escolástica en cuanto a la mentalidad, es muy posterior a la

normalmente se atribuiría a un empirista, añade que es más que un mero resumen o recolección de lo que se ha experimentado hasta el momento, porque *incluye la creencia de que las cosas son así, y, por lo tanto, lo serán también en el futuro*. «En cada inducción procedemos de verdades que conocemos, a verdades que no conocemos; de hechos constatados por observación, a hechos que no hemos observado, e incluso a hechos que no somos capaces de observar, por ejemplo, hechos futuros, pero que no dudamos en creer basados en la única evidencia de la inducción»⁸⁶. Cómo se alcanzan esas inferencias es un problema difícil de resolver; reconoce Mill, pero que se alcanzan es un hecho. Y, como constatación de la prioridad absoluta que concede a esta vía cognoscitiva afirma *que todas las ciencias deductivas (incluidas las matemáticas) son inductivas*, porque es la inducción la que proporciona los principios a partir de los cuales se derivan.

Mill, en concreto, concibe a la inducción, como la operación de descubrir y probar proposiciones generales, si bien afirma, un poco sorprendentemente, que el proceso de establecer indirectamente hechos individuales es tan inductivo como el de establecer leyes generales, es más, que se trata de dos variedades del mismo proceso. De todos modos, y como era de esperar, se centra en la producción de leyes generales, aportando, en este sentido, la siguiente definición: «Inducción es la operación de la mente, por la que inferimos que lo que es verdadero en un caso o en algunos casos particulares, será verdadero en todos los casos que se parecen al primero en ciertos aspectos determinados. En otras palabras, la inducción es el proceso por el que concluimos que lo que es verdad de ciertos individuos de una clase, es verdadero de toda la clase, o lo que es cierto en un determinado momento, será cierto en similares circunstancias en cualquier momento»⁸⁷. Y, en una formulación eficaz e incisiva, concluye: «La inducción puede ser definida, sumariamente, como la generalización a partir de la experiencia»⁸⁸.

La última afirmación que queremos tomar de Mill resulta sorprendente ya que *sostiene la posibilidad de que exista una inducción a partir de un solo caso*, lo que significa, evidentemente, que existe inducción *sin argumentación*, y resulta contrario al concepto empirista de inducción. Pero no hay dudas al respecto: «Encontramos aquí, por tanto, una ley general inferida sin duda de un solo dato: una proposición universal a partir de una singular»⁸⁹. Y vuelve a distinguir el hecho de la explicación. Quizá no sepamos explicar cómo es posible que, en determinadas circunstancias, se produzca este tipo de inducción, pero que se produce, es un hecho.

A la vista de todo lo dicho, la comparación entre la inducción aristotélica y la de Mill quizá no arroja un saldo tan diferente como se habría podido pensar en un primer momento. En realidad, la inducción de este último parece una mezcla entre la inducción cognoscitiva e inferencial. Es una inferencia cognoscitiva porque produce conocimiento, logra captar las leyes de la realidad, incluso a veces, a partir de un solo dato. Y es inferencial porque, en la mayor parte de las ocasiones, la inducción procede de un proceso inferencial, que argumenta a partir de los datos empíricos para ascender a la ley general⁹⁰.

de Mill. Por eso no debería sorprender excesivamente que no existan divergencias fundamentales entre ambas. La diferencia principal estriba en que para Maritain es una vía secundaria de la razón y, para Mill, es el único principio de las ciencias, es decir, del saber.

⁸⁶ MILL, J. S., *A system of logic*, Routledge and Kegan Paul, Toronto 1973, p. 163.

⁸⁷ MILL, J. S., *A system of logic*, cit., p. 288.

⁸⁸ MILL, J. S., *A system of logic*, cit., p. 306.

⁸⁹ MILL, J. S., *A system of logic*, cit., p. 314.

⁹⁰ Gran parte de la obra de Mill se dedica a exponer los requisitos de validez de este tipo de inferencias, algo ausente en la obra de Aristóteles centrada desde este punto de vista en el silogismo.

De todos modos, las diferencias son mayores que las analogías. Por un lado, Mill trata de las inducciones en el campo de las ciencias, con el objetivo de profundizar en la estructura del método científico; no la aplica a los problemas filosóficos o antropológicos. Pero, sobre todo, la gran diferencia es que la inducción de Mill *propone leyes generales y no universales*, es decir, leyes que sirven para la mayoría de los casos, pero no leyes esenciales en sentido estricto. Aquí está el núcleo del problema, la clave de la diferencia. Hay que notar, de todos modos, que Mill es mucho menos radical que otros empiristas. Para Hume, nuestras generalizaciones o conceptos son estructuras conceptuales meramente pragmáticas que construimos por comodidad, pero que no tienen por qué coincidir con la realidad, que, en el fondo, no es cognoscible⁹¹. La posición de Mill es más matizada. Parte de una vía empirista consolidada que no acepta más conocimiento que el de los sentidos, lo que le coloca fuera de la vía abstractiva que conduce a leyes universales —pues esto es propio de un sustrato metafísico—, pero eso no implica automáticamente que no se conozca nada. Se conocen leyes, y leyes generales, que nos dicen no sólo como es la realidad, sino incluso cómo va a ser y «que no dudamos en creer basados en la única evidencia de la inducción»⁹².

5.2. *La inducción en Wojtyla*

Pasemos ya, finalmente, a considerar la posición de Wojtyla sobre la inducción. Y, como es breve, puede valer la pena reproducirlo íntegramente. «Es tarea de la inducción el captar, a partir de esta multiplicidad y complejidad de hechos, su sustancial identidad cualitativa (es decir, lo que hemos definido anteriormente como estabilización del objeto de la experiencia). Al menos, así parece ser que entiende Aristóteles la función inductiva del entendimiento⁹³. De él se diferencian los modernos positivistas, por ejemplo J. S. Mill, que conciben la inducción como una forma de argumentación, mientras que para Aristóteles no es ni una forma de argumentación ni de razonamiento; es la captación intelectual de la unidad de significado en la multiplicidad y complejidad de los fenómenos. Conectando con los anteriores comentarios sobre la experiencia del hombre, podemos decir que la intuición conduce la experiencia del hombre a la simplicidad que constatamos en ella a pesar de toda su complejidad.

Cuando la experiencia del hombre toma la forma de captación de la persona a través de la acción, esa captación resume en sí toda la simplicidad de esa experiencia, y es expresión de la misma. Y así pues ahora, desde la perspectiva de la aprehensión de la persona, hemos pasado de una multiplicidad de casos a su identidad cualitativa; es decir, a la constatación de que en cada uno de los casos “el hombre actúa” se encuentra una relación “persona-acción” del “mismo tipo”, que el mismo tipo de persona se manifiesta a través de la acción. Identidad cualitativa que equivale a una identidad de significado. Alcanzar esta unidad es obra de la inducción; pues la experiencia en sí misma nos deja una multiplicidad de casos. Sin embargo, en la experiencia permanece toda la riqueza

⁹¹ Recuérdese su famosa crítica al concepto de causa.

⁹² MILL, J. S., *A system of logic*, cit., p. 163.

⁹³ Los fenomenólogos hablan del conocimiento de lo que es esencial (en nuestro caso diríamos el conocimiento de lo que es esencial en el hecho «el hombre actúa»). Tal conocimiento lo llaman ellos «intuición eidética» o «ideación» y lo califican de *a priori*. Pero la ideación parte del particular como ejemplo suyo; y, como ha sido dicho (p. ej. MERLEAU-PONTY, M., *Le problème des sciences de l'homme selon Husserl*, Paris 1953), se trata de un intento de profundizar en el concepto tradicional de inducción en contraposición a la concepción positivista como generalización de una serie de casos de co-ocurrencia de elementos extraños a otros casos semejantes (la cita aparece en este lugar en *Persona y acción*)

de los hechos en su diversidad constituida por individuos particulares, mientras que el entendimiento capta en todos ellos la unidad de su significado. Para captar esta unidad el intelecto se deja dominar en cierto modo por la experiencia; pero, a la vez, sin dejar de comprender su riqueza y su diversidad (como se atribuye a veces erróneamente a la abstracción). Así por ejemplo, cuando el entendimiento capta la persona y la acción a partir de la experiencia del hombre, a partir de los hechos del tipo “el hombre actúa”, permanece abierto en esta comprensión esencial a toda la riqueza y variedad de los datos de experiencia»⁹⁴.

Leídos estos textos teniendo presentes las posiciones de Aristóteles y Mill parece que es posible llegar a ciertas conclusiones. De Aristóteles, lo que interesa a Wojtyla es la idea latente en su pensamiento de que es posible llegar a captar contenidos esenciales *sin argumentación*, cuestión que él formula de un modo particular: «la captación intelectual de la unidad de significado en la multiplicidad y complejidad de los fenómenos». Esto es importante. Hemos visto que, históricamente, este camino, que parecía poseer mucha potencialidad en Aristóteles, ha quedado prácticamente reducido a la nada en la escolástica porque la inducción ha acabado subsumida por la abstracción a causa de los condicionamientos epistemológicos del tomismo. Ahora bien, *estas condicionamientos no están activos en Wojtyla, por lo que la inducción puede desarrollar toda su potencialidad*. En la medida en que la inteligencia puede contactar *directamente* con lo individual, la abstracción deja de ser necesaria, desaparece todo peligro de confusión entre inducción y abstracción, y la inducción puede desplegar toda su fuerza, «captar, a partir de esta multiplicidad y complejidad de hechos, su sustancial identidad cualitativa», permaneciendo «abierto en esta comprensión esencial a toda la riqueza y variedad de los datos de experiencia». Esto es ni más ni menos lo que le pide Wojtyla a la inducción. Esta no es incompatible con un proceso abstractivo en sentido estricto, pero este debe ser siempre *secundario y posterior* ya que, de otro modo, la inteligencia escapa hacia la abstracción y la irrealidad, (además de que resulta incomprendible cómo se conoce lo singular). Sin duda que las esencias o unidades de significados son imprescindibles para la comprensión intersubjetiva, pero deben estar pegadas y abiertas a la experiencia de la que proceden porque, de otro modo, acaban deformando esa comprensión. Wojtyla no detalla cómo se produce esa captación, pero tampoco Aristóteles lo hizo ni parece que sea particularmente sencillo hacerlo⁹⁵. Pero gracias a las premisas que conforman su epistemología, logra algo mucho más importante: desatar el nudo que cierra la posibilidad de un uso potente de este concepto en el marco de un pensamiento realista y ontológico.

Wojtyla rechaza la posición de Mill —y lo que denomina en nota «concepción positivista»— *por su estructura argumentativa*, que conduce solo a generalizaciones, y, por tanto, no permite una captación intelectual de lo esencial. La argumentación inductiva es utilísima en el ámbito científico pero no resulta aceptable en el conocimiento filosófico, porque *la generalización sólo produce conocimientos probables* y no es posible asentar una interpretación profunda de la persona —que es lo que Wojtyla pretende— sobre la mera probabilidad. En la inducción por generalización, en efecto, siempre cabe la posibilidad de que aparezca un nuevo dato que, al contradecir la generalización vigente, la destruye.

⁹⁴ PyA, pp. 47-48.

⁹⁵ En todo caso, no tendría por qué ser necesariamente un proceso *intuitivo*, es decir, inmediato. Este podría darse en algún caso, como cuando, a partir de un solo dato, se establece la unidad de significado, pero, en principio, la inducción requiere un proceso de elaboración, que Wojtyla ha apuntado, pero no detallado.

El ejemplo emblemático de esta destrucción es el caso del cuervo negro, usado por muchos lógicos⁹⁶. Todos aquellos que hemos visto cuervos, siempre les hemos asociado, como una de sus características esenciales, la negrura. Decir cuervo, por lo tanto, sería equivalente a decir «cuervo negro», lo que significa, en términos formales, que podemos sostener con certeza la siguiente proposición: «Todos los cuervos son negros». Sería un conocimiento universal adquirido por inducción. Ahora bien, según parece resulta que en determinado país existen cuervos que, lamentablemente, son blancos, lo que no solo altera nuestro tranquilo y seguro conocimiento previo, sino que lo anula y contradice hasta el punto de que convierte en *falsa* la proposición anterior. Ahora debemos afirmar: «No todos los cuervos son negros». Este es el gran problema de la inducción por generalización. Nunca hay manera de saber si la proposición que se afirma es verdadera con toda certeza, puesto que siempre puede aparecer un caso no contemplado en la generalización que la destruya. Para el empirismo —al menos para las versiones más radicales del empirismo⁹⁷—, esto no plantea ningún problema porque le basta con mantener sus posiciones mientras no se demuestre lo contrario. Pero, lógicamente, Wojtyla no puede apostar por una vía que le conduzca a afirmaciones del tipo: «a la vista de lo que sabemos hasta ahora, la persona tiene capacidad de autodeterminarse, pero podrían existir experiencias que nos mostraran que esto, en realidad, es falso».

La inducción debe ser capaz de conducir a nociones sustancialmente inmodificables —al menos en algunos casos— si bien mejorables o perfeccionables en aspectos secundarios. Y parece que la «unidad de significado» tal como ha sido definida por Wojtyla reúne esas características porque al fundarse en una captación esencial, y no en una mera generalización, permite la revisión de esa comprensión sin que sea necesario —en algunos casos— deconstruir o reconstruir continuamente desde la raíz la «unidad de significado». Basta con modificarla, precisarla o matizarla en aquellos puntos en los que se advierte que resulta necesario.

Retomando, por ejemplo, el caso del cuervo negro, podemos advertir que el hecho de *comprender* qué sea un cuervo no está ligado de manera absolutamente necesariamente a la «negritud», sino a la multitud de características que hacen que un determinado tipo de animal sea *un cuervo*; se trata, en otros términos, de una unidad de significado compleja, no completamente rígida e inamovible, que se ha estabilizado a partir de múltiples datos experimentales y que nos permite, después de un proceso más o menos complejo, *entender* qué es un cuervo. Ahora bien, justamente porque se trata de un proceso de comprensión a partir de la experiencia, y no de simple generalización, es capaz de integrar el hecho de que existan cuervos blancos porque la «negritud» es solo uno de los elementos que componen el *eidos* o concepto cuervo; por lo tanto, la aparición de un cuervo blanco no destruye totalmente la unidad de significado cuervo sino que solamente la modifica y, justamente, por eso, podemos afirmar que se trata de un *cuervo* blanco y no de una especie de pájaro distinto o de una vaca. En otros términos, la afirmación «todos los cuervos son negros» queda, evidentemente, invalidada por la aparición de un cuervo blanco. Pero la comprensión inductiva de qué sea un cuervo no queda alterada esencialmente por la aparición de un cuervo blanco.

⁹⁶ También sirve el ejemplo del pollo o pavo inductivo (según las culturas gastronómicas). Una exposición en SEIFERT, J., *Discurso de los métodos de la filosofía y la fenomenología realista*, Encuentro, Madrid 2008 (trad. de R. Rovira).

⁹⁷ Ya hemos matizado que existen distintos tipos de empirismos y que, por ejemplo, algunas afirmaciones de Mill sostienen expresamente que la inducción genera «verdades», por lo que no podría, en principio, asumir sin más que una tesis antes sostenida como verdadera ya no lo es. El empirismo de Mill, en definitiva, parece no resultar tan empirista.

6. REFLEXIONES CONCLUSIVAS

El objetivo de este texto era comparar la metodología que Karol Wojtyła propone en *Persona y acción*, con la gnoseología tomista, para comprobar si entre ellas existen diferencias significativas y cuáles son, una presuposición que encuentra su fundamento en que el mero hecho de que Wojtyła se tome la molestia de describir con detalle la metodología que va a emplear al inicio de esta obra, hace suponer que era consciente de la existencia de diferencias significativas con el acercamiento clásico pues, de otro modo, esa presentación pormenorizada carecería de sentido.

El análisis que hemos realizado confirma que esas diferencias efectivamente existen y son importantes. La primera y más significativa es que el método de Karol Wojtyła parte de la experiencia, entendiendo por tal una vivencia de sí y del mundo exterior unitaria, que asume explícitamente la dimensión subjetiva de la persona, aspecto que no se da en el inicio epistemológico del tomismo. Este parte también de la realidad dada y singular, pero sin incluir en ningún momento la subjetividad puesto que esta dimensión no está tematizado en el tomismo. Wojtyła, por el contrario, la incluye sistemáticamente desde el mismo inicio de su filosofía con el explícito intento de acceder a la conciencia desde una perspectiva realista. Además, Wojtyła entiende que el acto cognoscitivo originario es, desde el primer momento y de modo unitario, sensitivo e intelectual, una cuestión central en la que también se separa de S. Tomás. Para este, que sigue a Aristóteles, el conocimiento comienza solo por los sentidos, mientras que la inteligencia interviene en un segundo momento, cuando los objetos captados por los sentidos han sido desmaterializados por el intelecto agente y se ha extraído de ellos el concepto universal. Para Wojtyła, sin embargo, este proceso, aunque puede darse en determinadas circunstancias, no es la vía habitual del conocimiento ya que la inteligencia no necesita abstraer para conocer. La inteligencia no es —como para Tomás— una potencia de lo universal, sino que tiene la capacidad de conocer directamente lo singular (en colaboración con los sentidos).

Esta diferente concepción de las características de la inteligencia conduce a un posicionamiento muy diverso en torno a la abstracción y la inducción. Para Tomás de Aquino, la abstracción es el camino necesario e imprescindible de la actividad intelectual (no hay conocimiento sin abstracción) lo que, en la práctica, conduce a la inducción a la irrelevancia hasta el punto de que casi no aparece en sus escritos. Para Wojtyła, por el contrario, la abstracción no es necesaria ya que el conocimiento intelectual opera desde el principio y, además, resulta peligrosa porque tiene a empobrecer y desactivar la riqueza de la experiencia. Por eso, juega un papel muy secundario en su epistemología siendo sustituida por la inducción entendida como la estabilización de los contenidos de la experiencia.

Todos estos puntos, que hemos analizados con detalle, muestran con claridad que la epistemología wojtyliana, si bien comparte elementos muy importantes con la tomista como el realismo, difiere en elementos tan centrales que impiden afirmar que la epistemología wojtyliana sea tomista. Por eso Wojtyła, al comienzo de *Persona y acción*, describió con profundidad los rasgos centrales de su propia epistemología.

Universidad CEU - San Pablo (Madrid)
jmburgos@personalismo.org

JUAN MANUEL BURGOS VELASCO

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2013]

