



"Después, sobre los géneros en puros conceptos..." Con estas sencillas palabras tomadas de la *Eisagogé* de Porfirio se daría inicio, ya en el siglo VI, a una de las disputas más célebres a lo largo de toda la historia de la filosofía, alcanzando en la Edad Media su máximo grado de ebullición. ¿Imaginaría Boecio que una cuestión originariamente ordenada a la indagación de un tema de interés eminentemente lógico, en razón de la complejidad que entrañaba, terminaría por poner a prueba todo el sistema filosófico sustentado por quien quisiese dar acabada respuesta a este problema? Por otra parte, esta cuestión, inicialmente planteada en el campo de la lógica, no dejaba de tener su más íntima vinculación con el plano del conocer del ser, y con ello, con los campos de la gnoseología y de la ontología. ¿Podía una tal cuestión ser acabadamente resuelta al margen de una consideración metafísica, conforme a la cual se terminara por reconocer en la cosa un principio de inteligibilidad que permitiese al intelecto alcanzar una posesión intencional, de la misma y, esto, sin alterar su propia naturaleza ni la de la cosa conocida? ¿O acaso bastaba con admitir que, aunque la cosa sea enteramente singular, se debe afirmar algo en ella que tenga la aptitud de ser en muchos y de predicarse de muchos, aunque no se entienda muy bien la naturaleza de ese algo que fundase el valor ontológico del concepto universal, ni el modo en que éste pueda ser alcanzado? Y, si esto fuera así, entonces, ¿hay en la cosa algo que ya tiene alguna inteligibilidad actual junto a lo que es actualmente sensible? ¿O bien, se debe reconocer que si lo real es singular entonces debe serlo, absolutamente, y, por tanto, mal se puede pretender que éste sea alcanzado por un concepto universal? Finalmente, ¿eran estas elucubraciones, efectuadas por los más destacados representantes del período escolástico medieval —de la talla de un Pedro Abelardo, de un Santo Tomás de Aquino, de un Duns Scoto y de un Guillermo de Ockham—, igualmente razonables para dar satisfactoria respuesta al problema planteado? Éstas son, en apretada síntesis, las inquietudes que movieron a los medievales para adoptar sus diferentes posiciones. Sin duda, la incidencia de tal discusión sobre el desarrollo del pensamiento inmediatamente posterior, incluyendo al actual, es evidente. Por esa razón, se hace pertinente volver sobre una cuestión que, por permanente, también debe ser reexaminada en un tiempo como el presente, donde los ataques sobre el valor del conocimiento intelectual son incesantes.

FRANCISCO REGO

LOS UNIVERSALES

189
R343p
2005
C.1

GLADIUS

FRANCISCO REGO

LA POLÉMICA DE LOS UNIVERSALES: SUS AUTORES Y SUS TEXTOS

GLADIUS
BUENOS AIRES

Francisco Rego estudió en la Universidad Nacional de Cuyo, Argentina, donde se desempeña en la actualidad como Profesor Asociado de Historia de la Filosofía Medieval. Es, además, Profesor Ordinario de Antropología Filosófica en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, con sede en Mendoza, de la Universidad Católica Argentina. Asimismo se desempeña como Profesor de Historia de la Filosofía Medieval y de Genealogía en el Seminario Arquidiocesano de Mendoza. Obtuvo el grado de Doctor en Filosofía en la Universidad Nacional de Cuyo, Argentina, con la máxima distinción. Recientemente ha publicado los libros *La nueva teología de Nicolás de Cusa*, *La descalificación del saber racional* (Gladius, Buenos Aires, 2005) y *La materia prima: una confrontación crítica* (Gladius, Buenos Aires, 2005).

Su tesis doctoral, *La relación del alma con el cuerpo: una reconsideración del dualismo agustiniano* (Gladius, Buenos Aires, 2001), es una obra de su madurez, y mereció la Primera Faja de Honor en la Exposición del Libro Católico en Buenos Aires, en su edición de Septiembre del 2002.

Tal obra recibió calificada crítica; entre otras:

"[...] el autor de esta monumental investigación [...] examina todos los textos de San Agustín [...] para concluir en una nueva interpretación. [...] Como indica el Dr. Caturilli, por un lado, [...] San Agustín [...] parece no haber encontrado un orden conceptual equivalente al de la noción de co-principio, y, por otro, pone en evidencia una coincidencia de fondo con la antropología tomista. [...] A esta misma conclusión llegará todo lector de esta magna obra." Dr. E. Formént, de la Universitat de Barcelona (*Espíritu*, Cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana, año LI, 2002, N° 126, p. 310).

"Importante trabajo sobre una cuestión difícil. Puedo decirle que su conclusión de la posición unitaria respecto a nuestro problema, me convence [...]" Dr. Leo J. Elders, s.v.d., del Instituut voor Wijsbegeerte en Theologie, Kerkrade, Netherlands (carta al autor, 16 de abril de 2002).

"[...] son objectif est de [...] montrer qu'en dépit de quelques textes qui proviennent surtout des oeuvres de jeunesse et sembleraient favoriser l'affirmation d'un certain dualisme il faut attribuer à l'évêque d'Hippone une doctrine foncièrement unitaire de la personne humaine [...]" Dr. J. Galot, de la Pontificia Universitas Gregoriana (*Gregorianum*, Vol. 84, 2003).

"Il magnifico studio antropologico è un contributo invidiabile, sensi altro illuminante, forse definitivo riguardo a S. Agostino. Inoltre è di magistrale insuperabile chiarezza didattica anche relativamente ad altri autori?" Dr. E. Innocenti (carta al autor, 12 de abril de 2002).

LA POLÉMICA DE LOS UNIVERSALES: SUS AUTORES Y SUS TEXTOS

Por la biblioteca de la
Universidad de UT
Andes

Janet

donación / Francisco Rego / 2006

230
R343P
2005
C.A

FRANCISCO REGO



LA POLÉMICA DE LOS UNIVERSALES:
SUS AUTORES Y SUS TEXTOS

Rego, Francisco
La polémica de los universales: sus autores y sus textos -
1a ed. - Buenos Aires: El Alba Editores, 2005.
304 p.; 22x15 cm.
ISBN 987-21702-8-2
1. Teología Cristiana I. Título
CDD 230

Fecha de catalogación: 22/07/2005

ISBN 987-21702-8-2



9 789872 170288

© 2005 Francisco Rego

ALBA IMPRESORES S.R.L.
Av. Amancio Alcorta 3910
(C1437HUW) C. A. de Buenos Aires
Tel.: 4911-6537

Hecho el depósito que establece la ley 11.723.

Impreso en Argentina.



GLADIUS
BUENOS AIRES
2005

AD42801X

ÍNDICE SUMARIO

INTRODUCCIÓN	9
CAPÍTULO I: POSICIÓN DEL PROBLEMA DE LOS UNIVERSALES EN LA EDAD MEDIA	39
CAPÍTULO II: LA POSICIÓN DE PEDRO ABELARDO (1079-1142)	77
CAPÍTULO III: LA POSICIÓN DE STO. TOMÁS DE AQUINO (1225-1273)	113
CAPÍTULO IV: LA POSICIÓN DE JUAN DUNS SCOTO (1266-1308)	195
CAPÍTULO V: LA POSICIÓN DE GUILLERMO DE OCKHAM (1285-1350)	219
EPÍLOGO	273
BIBLIOGRAFÍA	293
ÍNDICE DE MATERIAS	299

INTRODUCCIÓN

§ 1. IMPORTANCIA DEL PROBLEMA DE LOS UNIVERSALES

El problema de los universales es una de aquellas cuestiones que, si bien no constituyen la más elevada manifestación especulativa de una época, en razón de la alta complejidad doctrinal que supone su tratamiento, sí pueden servir para terminar de definir bien el estilo de pensamiento de quien lo enfrenta. Es sabido que, si no todo, al menos buena parte del esfuerzo especulativo del pensamiento medieval tiende a ordenarse naturalmente a la dilucidación de los grandes temas propuestos por la especulación griega en la medida en que éstos sirvan para entender mejor la clave del mensaje cristiano. De ahí, el que suele entenderse al primero como un pensamiento más teológico que filosófico. Mas, por muchas que sean las razones para afirmar el carácter eminentemente teológico del pensamiento medieval, ello no invalida la realidad de su importante aporte en el plano estrictamente filosófico. Éste es el caso, precisamente, del tema que se presenta en este estudio. Originariamente ordenado por el pensamiento griego, a la indagación de la naturaleza de los géneros y las especies, como consecuencia de su profundización por el pensamiento medieval, la cuestión se extendió a la consideración del modo de ser del concepto como tal, su posibilidad, alcance y fundamentos ontológicos, cuya completa resolución compromete en bloque a todo un sistema filosófico. Disciplinas tan importantes como la lógica, la filosofía del lenguaje, la gnoseología, la antropología, y por qué no, la ontología y la misma teología del lenguaje, se dan cita para iluminar el problema en orden a un más amplio marco de referencia.

Prueba de ello la da el hecho de que para su explicación se eche mano de nociones tan importantes como las de 'naturaleza', 'género', 'predicamento', 'intuición', 'abstracción', 'cosa', 'idea', 'imagen', 'naturaleza', 'singular', 'universal', 'palabra', 'concepto', 'proposición', 'predicable', 'signo',

'objeto', 'sujeto', 'intelecto', 'ente real', 'ente de razón', 'realismo', 'conceptualismo', 'nominalismo' y demás nociones pertinentes al tema en cuestión. Así, no es de extrañar que personalidades tan destacadas como Boecio, Abelardo, San Anselmo, San Alberto Magno, San Buenaventura, Avicena, Averroes, Santo Tomás de Aquino, Duns Scoto, Guillermo de Ockham, por no citar más que los más importantes, se hayan dedicado hondamente a su mejor esclarecimiento. Tantas nociones y tantas inteligencias puestas al servicio del esclarecimiento de una misma cuestión de fondo, no hace más que poner en evidencia la extrema complejidad del problema planteado en la Edad Media. Por ello, tampoco es de extrañar que tal disputa, lejos de agotarse con la finalización de la Edad Media, se continuase sin solución de continuidad entre los filósofos escolásticos de los siglos XVI y XVII. Entre estos últimos pueden mencionarse a Juan de Santo Tomás, Suárez, Silvestre de Ferrara, y Cayetano. En el siglo pasado la cuestión de los universales ha sido reavivada por Fregue, Russell, Chwistek, Quine, Goodman, R. M. Martir, Alonso Church, E. Cassirer y R. J. Aaron.

Entrando más en detalle puede verse que las nociones arriba señaladas son importantes para explicar y posibilitar una doctrina satisfactoria del conocimiento en general y del conocimiento científico en particular. Ello se debe a que siempre se ha buscado un saber tal sobre las cosas reales que permita entender no ya el modo de ser de tal o cual cosa en particular sino de todo un orden de realidades que puedan ser idénticamente definidas. Y, como puede comprenderse fácilmente, nada de esto sería posible de no contar con el inestimable apoyo de una dotación de nociones de alcance universal que permitiera comprender bajo un mismo concepto una multitud de individuos. Consecuentemente, de no contarse con ella, ni la ciencia, ni la técnica, ni siquiera el lenguaje cotidiano más elemental, podrían entenderse o ser realmente posibles. Ya sea para expresar cualquier enunciado del tipo 'Pedro es honesto' como para enunciar la más compleja de las leyes de la ciencia física, habrá que echar mano de nociones de alcance universal. Y esto es así por la sencilla razón de que los términos con que se forman las proposiciones deben su inteligibilidad a su condición de universalidad.

Ahora bien, antes de entrar en la consideración del problema tal como se desarrolló de modo particular entre los pensadores medievales será menester efectuar una serie de precisiones conceptuales que darán buena base

para afrontar el problema histórico. Tal es el caso de las nociones de «concepto», «concepto formal», «concepto objetivo», «universal», «uniuersale in significando», «uniuersale in representando» y «uniuersale in essendo», «universal físico», «universal metafísico» y «universal lógico», «predicables».

A la luz de estos conceptos, ya se puede vislumbrar la importancia que tiene el tratamiento del problema de los universales en el orden del conocimiento que el hombre puede lograr de las cosas. Porque, de la solución que se dé a este problema surge la solución que se dé a la consideración de la misma posibilidad y alcance del conocimiento humano. Porque sólo de ese modo se puede explicar que algo que existe realmente fuera de la mente, puede hacerse de alguna manera presente en ella permitiendo su conocimiento; sólo de ese modo se puede entender por qué los nombres que expresan lo concebido por el intelecto, sirven también para designar a todas las cosas que convienen formalmente entre sí, aunque numéricamente sean distintas.

§ 2. EL CONCEPTO

Definición: «El concepto intelectual es una representación intelectual de la cosa»¹. En orden a ello debe advertirse al concepto de otros modos de representación cognoscitiva, indicar la naturaleza de su objeto, y del acto que lo produce. No debe confundirse al concepto ni con la imagen ni con el enunciado lógico. Mientras la imagen es una representación de orden sensible que sólo atiende a la consideración externa de la cosa singular suministrando datos particulares y contingentes, el concepto apunta a la captación de datos que dicen de la esencia o quiddidad de una cosa. En cuanto a la distinción con el enunciado, el concepto se distingue de éste como la parte del todo. Así, en el enunciado 'Este papel es blanco', los conceptos 'papel', 'es' y 'blanco' son sus elementos más simples. Los conceptos ciertamente representan algo, por ejemplo, el papel y lo blanco, pero no afirman ni niegan nada de ellos. Por lo mismo, debe decirse que el concepto es el elemento más simple de la estructura lógica.

¹ «Conceptio intellectus est similitudo rei intellectæ» (STO. TOMÁS, Opus. 9, a. 1).

Su objeto lo constituye, según Aristóteles, lo indivisible. Esto se debe a que lo concebido constituye en la mente una unidad que no puede deshacerse aun cuando su objeto lo constituya un orden complejo. Siempre será aprehendido bajo la forma de unidad. De ahí que el Estagirita llame al acto de concebir intelección de los indivisibles². A su vez, el acto por el cual se realiza, es un acto simple. Con lo cual se quiere decir que supone un hecho psíquico de alcance ontológico que se logra o no se logra. No hay conceptos a medias. Por ello el nombre de simple aprehensión con que se designa a dicho acto.

§ 3. EL CONCEPTO FORMAL Y CONCEPTO OBJETIVO

¿Por qué las denominaciones 'concepto formal' y 'concepto objetivo'? Con notable agudeza el Aquinate explica el primero valiéndose de una analogía con la concepción biológica. Así como la mujer es fecundada por la fuerza vivificante del varón para dar lugar a un nuevo ser que participa de la naturaleza de sus progenitores, de manera semejante el objeto inteligible obra de tal manera sobre el entendimiento que le permite producir dentro de sí un cierto verbo interior que participa tanto de la naturaleza de la facultad cognitiva como de la de su objeto inteligible: «*Lo que está contenido en el entendimiento como un verbo interior es llamado comúnmente concepción de la inteligencia. Se dice que alguien es concebido corporalmente cuando ha sido formado por una virtud vivificante en el seno de un animal viviente, por el concurso activo del macho y el pasivo de la hembra en la cual tiene lugar la concepción; de suerte que el nuevo ser concebido pertenece a la naturaleza del uno y de la otra, conformándose a ellos según la especie. Lo que el entendimiento comprende, se forma en él con el concurso en cierta manera activo de lo inteligible y pasivo del entendimiento; y lo que es comprendido por el entendimiento y en él existente, es conforme no sólo a lo inteligible que actúa como agente del conocimiento —del cual [el concepto o verbo interior] es una cierta representación—, sino también al entendimiento que es pasivo, porque [lo concebido] tiene naturaleza intelectual. Luego, no sin razón, se llama concepción del*

² Cfr. ARISTÓTELES, *Topica* I 6: 103 a.

entendimiento a lo que es comprendido por él»³. La denominación de formal se debe a que es formado por el mismo intelecto: «*Pues, en primer lugar se da la pasión del entendimiento, en tanto que es informado por la especie inteligible, y en segundo lugar, así informado ya, forma a su vez la definición o la división [...]*»⁴.

A su vez, el concepto objetivo no recibe por sí mismo el nombre de concepto, esto es, porque le convenga propiamente, sino sólo por su relación con el concepto formal. El concepto objetivo se constituye en el término al cual se ordena el concepto formal, pues con este nombre se designa lo conocido en cuanto que conocido. Importa recalcar que el concepto formal y el objetivo se relacionan entre sí como el sujeto y el objeto, lo representante y lo representado, lo fundamentado y el fundamento, y también como lo determinado y lo determinante. El uno sólo es término en sentido relativo, en razón de que es un medio para conocer otra cosa: *id quo res intelligitur* —aquello por lo que se entiende la cosa—; el otro, lo es en sentido más propio, en cuanto es el fin de la intención mental: *id quod intellectum est* —aquello que se entiende—: «*La concepción del entendimiento [el verbo mental] es intermedia entre el entendimiento y la cosa entendida, porque mediante esa concepción, el entendimiento llega a la cosa. Y por tanto, la concepción del entendimiento no sólo es aquello que se entiende, sino también aquello por lo que se entiende la cosa, y así aquello que se entiende puede decirse tanto la cosa misma como la concepción del entendimiento*»⁵.

³ «*Id autem quod in intellectu continetur, ut interius verbum, ex communi usu loquendi conceptio intellectus dicitur, nam corporaliter aliquid concipi dicitur quod in utero animalis viventis vivifica virtute formatur, mare agente, et femina patiente, in qua fit conceptio, ita quod ipsum conceptum pertinet ad naturam utriusque quasi secundum speciem conforme. Quod autem intellectus comprehendit, in intellectu formatur, intelligibili quasi agente, et intellectu quasi patiente, et ipsum quod intellectu comprehenditur, intra intellectum existens, conforme est et intelligibili moventi, cuius quaedam similitudo est, et intellectui quasi patienti secundum quod esse intelligibili habet, unde id quod intellectu comprehenditur, non immerito conceptio intellectus vocatur*» (STO. TOMÁS, *Compendium theologiæ* I 38).

⁴ «*Nam primo quidem consideratur passio intellectus possibilis secundum quod informatur speciei intelligibili, qua quidem formatus, format secundo vel definitionem vel divisionem [...]*» (IDEM, *Summ. Theol.* I q. 85 a. 2 ad 3m).

⁵ «*Conceptio intellectus est media inter intellectum et rem intellectam, quia ea mediante operatio intellectus pertingit ad rem, et ideo conceptio intellectus non solum est id quod intellectum est, sed etiam id quo res intelligitur; ut sic id quod intelligitur, possit dici et res ipsa, et conceptio intellectus*» (IDEM, *De Ueritate*, q. 4 a. 2 ad 3m).

Todo esto indica que el acto de concebir supone un doble aspecto: la cosa concebida y el concepto mismo por el que se lo aprehende. De ahí la distinción entre concepto formal y concepto objetivo. El concepto formal es el concepto del entendimiento por el que se conoce algo que normalmente es una cosa real. El concepto objetivo es la cosa misma concebida por el entendimiento⁶. Como tal es el objeto definitivo de la concepción mental. En sentido amplio podría decirse que es la cosa misma que existe fuera del entendimiento. Pero más estrictamente, puesto que el concepto por el que se aprehende una cosa no agota en sí mismo la inteligibilidad de la cosa conocida, debe decirse que el concepto objetivo no es tanto la cosa entera como aquella parte o aspecto de la cosa que es alcanzada por el concepto formal: «El concepto objetivo se llama objetivo porque es el objeto definitivo de la concepción mental directa; es la cosa existente fuera del entendimiento, como es en sí misma. A lo sumo se puede establecer esta diferencia: que la cosa misma es un todo mientras que el concepto objetivo es una parte de ese todo. La cosa tiene una gran riqueza de inteligibilidad, y no se agota con un solo acto de conocimiento intelectual. Cada acto de concepción, y cada concepto formal, alcanzan una faceta, un aspecto, una parte de ese complejo que es la cosa extramental. Pues bien, ese aspecto o esa parte de la cosa misma, que en cada caso se alcanza, es el concepto objetivo»⁷.

Suárez en sus *Disputationes metaphysicæ* muestra esta distinción entre concepto formal y objetivo con singular claridad: «Se llama concepto formal al acto mismo, o lo que es igual, al verbo con que el entendimiento concibe una cosa o una razón común. Se le da el nombre de concepto porque viene a ser como una concepción de nuestra mente; y se le llama formal, bien porque es la última forma de la mente, bien porque representa formalmente al entendimiento la cosa conocida, bien porque, en realidad, es el término formal e intrínseco de la concepción mental, consistiendo, por así decirlo, en esto su diferencia del concepto objetivo. Llamamos concepto objetivo a la cosa o razón que, propia e inmediatamente se conoce o representa por medio del concepto formal. Así por ejemplo, cuando concebimos 'hombre', el acto que producimos en la mente para concebir hombre se llama concepto formal, y el hombre conocido o representado por ese acto se llama concepto objetivo. En realidad la denominación de concepto le corresponde

⁶ J. GARCÍA LÓPEZ, *Estudios de metafísica tomista*, Pamplona, EUNSA, 1976, p. 204.

⁷ *Ibidem*, pp. 205-206.

a este último extrínsecamente por referencia al concepto formal, por medio del cual afirmamos que se concibe un objeto; por eso, con toda razón, se lo llama objetivo, porque no se trata de un concepto que sea, en cuanto forma, término intrínseco de la concepción, sino en cuanto objeto y materia a que se aplica la concepción formal, a la cual tiende directamente toda la penetración de nuestra mentes»⁸. Quizás Cayetano ponga más énfasis en el carácter ontológico del concepto formal, y en el carácter real del concepto objetivo: «Para entender los términos, es de notar que hay dos clases de concepto, el formal y el objetivo (*obiectalis*). Concepto formal es una cierta imagen (*idolum*) que el entendimiento posible forma en sí mismo y que representa objetivamente (*obiectaliter*) a la cosa entendida, a la que los filósofos llaman intención o concepto [...]. Concepto objetivo (*obiectalis*) es la cosa representada en él y que es término del acto de entender»⁹.

Así pues, en orden a estas apreciaciones, se pueden establecer algunas conclusiones relativas a la naturaleza de ambos conceptos, su jerarquía y sobre el valor ontológico del concepto objetivo: 1) Queda firme que, mientras el concepto formal es el propio concepto de la mente en el cual y por el cual algo se hace intencionalmente presente al entendimiento, por su parte, el concepto objetivo es ese algo hecho presente a través de aquel verbo mental. Es lo que se conoce de lo real. En este sentido el concepto objetivo es el término inmediato e inmanente al intelecto que conoce, mientras que el concepto objetivo es el término mediato o cosa. La cosa en cuanto es conocida se constituye en objeto inmanente del conocimiento alcanzado por el concepto formal.

2) Aunque el objeto conocido puede ser un ente de razón como lo puede ser un orden conceptual, lo cierto es que el concepto formal está naturalmente preparado para aprehender el orden real propiamente dicho.

3) Ese orden real puede ser extramental o bien intramental; esto último se da en el caso que se atiende a los propios actos del alma.

4) El concepto objetivo es llamado concepto sólo por un abuso del lenguaje que nace de aplicar al objeto algo propio del pensamiento que lo representa, porque en realidad bajo ese nombre se alude a la cosa, en cuanto se entiende como lo que se conoce en virtud del carácter representativo o intencional del concepto formal o concepto propiamente dicho.

⁸ F. SUÁREZ, *Disputationes metaphysicæ*, disp. II, Sect. 1, n. 1.

⁹ CAYETANO, *Comentario al De ente et essentia*, q. 2.

5) La cosa, impropriamente es llamada concepto objetivo porque tal denominación recuerda que la cosa es lo que se constituye en el último término del conocimiento humano. Porque si bien el concepto formal se constituye en término inmediato e inmanente del acto intelectual, en razón del carácter intencional del concepto formal, éste termina por mostrar en sí mismo la inteligibilidad de la cosa, considerada ésta como término mediató y trascendente del conocimiento humano.

6) Puede verse también que entre el concepto formal y el objetivo hay una relación que se da, no entre órdenes de igual, sino de distinta jerarquía. Pues mientras el concepto formal dice medio, el objetivo dice fin; mientras el uno implica representación, el otro, lo representado; y si uno dice lo fundamentado, el otro, el fundamento; o también, como determinado y determinante. Lo que significa que la relación del concepto formal respecto de la cosa es real, sin cosa no habría representación de la misma; mientras que la relación que guarda la cosa con el intelecto humano no es más que una relación de razón, ya que la cosa no se ve afectada por el hecho de que sea conocida o no.

7) Con relación a la naturaleza del objeto hecho presente por el concepto formal, no debe haber ninguna duda de su íntima vinculación con el ser. Lo cual se debe o bien porque lo que se presente sea algún orden real o bien sea una noción cuya inteligibilidad se funda en última instancia en el *esse*: «Lo primero que el intelecto concibe como lo más conocido, y en lo cual resuelve todas sus concepciones, es el ente»¹⁰. Ciertamente que cuando se dice *ens* no se dice exactamente *esse*, pero es claro que, como lo declara el Aquinate en el *In Perihermeneias*, éste está incluido en la noción de *ens*: «El ente no es otra cosa que lo que es, de modo que en cuanto digo 'lo que' significo la cosa [la esencia], y en cuanto digo 'es' significo el ser»¹¹.

Clases de conceptos formales. Para precisar mejor todo esto conviene hacer una referencia a las diversas clases de conceptos formales. En primer lugar, se divide en especulativo si está ordenado a la contemplación de lo que es; o bien, práctico, si versa sobre lo que debe ser, tanto en el orden del obrar, agible, como del hacer, factible. Suele denominarse al concepto for-

¹⁰ «*Illud autem quod primum intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens*» (STO. TOMÁS, *De Veritate*, q. 1 a. 1).

¹¹ «*Ens nihil est aliud quam quod est, et sic videtur et rem significare, per hoc quod dico quod et esse, per hoc quod dico est*» (IDEM, *In I Perihermeneias*, lect. 5 n. 20).

mal especulativo, verbo mental o especie expresa inteligible; al concepto práctico factible, idea; y al práctico agible, sentencia y precepto. Importa aquí el concepto especulativo. Éste se subdivide en real, o de primera intención, cuando apunta al ente real; o bien, lógico, o de segunda intención, en cuanto que versa sobre un concepto anterior que, por lo mismo, es considerado como ente de razón. El real se divide en directo, cuando se dirige a la captación de un orden extramental, y reflejo, cuando al intramental. Cabe aclarar que el concepto lógico debe distinguirse del concepto reflejo. El concepto lógico en cuanto tal ya es reflejo porque versa sobre un concepto anterior, pero sólo lo es relativamente. Porque el concepto lógico aunque puede ordenarse a un concepto que versa sobre lo real, como ocurre con el reflejo, atiende sólo a su aspecto intencional o representativo.

Dos aclaraciones pueden ayudar a comprender un poco más la doctrina del concepto en santo Tomás. En primer lugar, el concepto formal no se debe confundir con el propio acto de entender. Obsérvese que en el pasaje arriba citado de Suárez, el autor identifica al concepto formal con el acto mismo de concebir o con el verbo mental: «*Se llama concepto formal al acto mismo o lo que es igual, al verbo con que el entendimiento concibe una cosa o una razón común*». Pero esto no permite entender del todo la naturaleza ontológica del concepto formal. Puede decirse que el concepto formal es el verbo mental por el cual se entiende algo, pero no que sea el mismo acto de concebir. Porque de ser esto último entonces todo acto intelectual sería propiamente reflexivo: «*En todas las potencias que pueden volverse sobre sus propios actos, se requiere previamente que el acto de la potencia tienda sobre otro objeto y después vuelva sobre sí mismo. Porque si el entendimiento entiende que él entiende, es preciso afirmar que antes entiende otra cosa y después entiende que él entiende, pues el mismo entender que el entendimiento entiende versa sobre algún objeto, y, por esto, es menester, o que se proceda indefinidamente, o que si llega a un objeto entendido inicial, éste no sea un acto de entender, sino una cosa inteligible*»¹².

¹² «*In omnibus potentis quæ possunt converti in suos actus, prius oportet quod actus illius potentiae feratur in obiectum aliud, et postmodum feratur in suum actum. Si enim intellectus intelligit se intelligere, prius oportet poni quod intelligat rem aliquam, et consequenter quod intelligat se intelligere: nam ipsum intelligere quod intellectus intelligit, alicuius obiecti est; unde oportet quod vel procedatur in infinitum, vel, si est devenire ad primum intellectum, hoc non erit ipsum intelligere, sed aliqua res intelligibilis*» (IDEM, *Summa contra Gentiles* III 30 n. 10).

En segundo lugar, si bien el entendimiento no conoce sino lo que se hace presente en el seno de la misma mente, y por consiguiente, el propio concepto formal, éste no es su término final, sino la misma realidad extramental. Ciertamente el concepto formal es en principio el objeto de la intelección: «*La operación de la potencia cognoscitiva se completa o acaba en la misma mente, y es por tanto necesario, para conocer algo, que haya en la mente alguna semejanza*»¹³. Esto se explica porque si la actividad cognoscitiva es inmanente al sujeto cognoscente, necesita por fuerza de un término objetivo también inmanente. Así el concepto formal se constituye en objeto propio del entendimiento, es lo conocido. Pero esto no significa que haya en la intención del Aquinate un concepto puramente inmanentista del conocimiento. En ese caso el orden extramental sería inaccesible al conocimiento humano; y la inteligibilidad de las cosas sería del todo inútil. No, nada de esto cabe en la doctrina del Angélico. Lo cual se debe al carácter eminentemente intencional que se le asigna al concepto formal. Siendo enteramente transparente, no se presenta como un objeto puro y simplemente, sino como un objeto cuya función esencial es la de ser signo de la cosa. Como un cristal cuya virtud reside en tornarse invisible para mostrar mejor lo que se ve a través de él, así, el concepto formal silenciosamente nos presenta la cosa real. Por ello, siendo término de la operación intelectual, lo es de tal manera, que quien posea al concepto verá por lo mismo a la cosa real: «*Pero esta intención entendida es como el término de la operación intelectual es distinta de la especie inteligible [impresa] que actualiza al entendimiento, y que, es conveniente que sea considerado como principio inteligible de dicha operación: aunque una y otra [la especie inteligible impresa y la expresa], son representaciones de la cosa entendida. Por esto que la especie inteligible, que es forma del entendimiento y principio del entender, es como una semejanza de la cosa exterior, se sigue que el entendimiento forma una representación semejante a aquella cosa. Pues, tal como uno es así son sus operaciones. Y puesto que la representación entendida es semejante a la cosa, se sigue que el entendimiento al formar dicha representación entiende a la cosa*»¹⁴.

¹³ «*Operatio cognitivæ partis, perficitur in ipsa mente: et ideo oportet ad hoc quod aliquid cognoscatur, esse aliquam similitudinem eius in mente*» (IDEM, *De Veritate*, q. 10 a. 9 ad 7m).

¹⁴ «*Hæc autem intentio intellecta, cum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a specie intelligibili quæ facti intellectum in actu, quam oportet considerari ut intelligibilis*

Todo esto no hace más que poner en evidencia el carácter eminentemente intencional de ese signo natural que es el concepto formal. Por ello posee un *esse* intencional, un ser intencional. Lo cual significa que el objeto del concepto no es un orden creado por el mismo acto de la intelección. Ciertamente que para que la cosa sea conocida por el entendimiento debe ser concebida por el entendimiento, porque es preciso que se haga presente en el seno del entendimiento. Pero esto no significa que el contenido del concepto sea simpliciter subjetivo. Porque el *id quo* –esto por lo que– propio del concepto formal remite de suyo a un *id quod* –esto que– como a su término natural. Y este término no es otro que las cosas mismas, que se hacen presentes en el concepto formal. Así habría una doble relación entre el concepto y la cosa conocida. El concepto está ordenado a penetrar en el orden inteligible de la cosa, esto es, en el *id quod* al que se ordena el concepto formal; y al mismo tiempo, para que ésta sea conocida es necesario que esté de alguna manera en el entendimiento, para lo cual es necesario un medio por el cual la cosa se haga intencionalmente presente en el entendimiento, esto es, el *id quo*, proporcionado por el concepto formal. Pero ¿en virtud de qué atributo las cosas pueden constituirse en objeto de intelección? Esto remite directamente a la cuestión de los universales. Lo que lleva de inmediato a la necesidad de precisar los diversos sentidos en que debe ser entendida la expresión ‘universal’.

Cayetano también los distingue como la representación de la cosa conocida formada por el entendimiento posible y la cosa representada como término del acto intelectual. El único punto discutible de esta interpretación es que denomina al concepto en términos de imagen, cuando debió haber hablado de representación: «*Es de notar que hay dos clases de conceptos, el formal y el objetivo –obiectalis–. Concepto formal es una cierta imagen –idolum– que el entendimiento posible forma en sí mismo y que representa objetivamente –obiectaliter– a la cosa entendida, la cual llaman los filósofos intención o concepto, y los teólogos, verbo. Concepto objetivo –obiectalis– es*

*operationis, principium; licet utrumque sit rei intellectæ similitudo. Per hoc enim quod species intelligibilis quæ est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur intellectus intentionem formet illi rei similem: quia ‘quale est unumquodque, talia operatur’ et ex hoc quod intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur quod intellectus, formando huiusmodi intentionem, rem illam intelligat» (IDEM, *Summa contra Gentiles* I 53 n. 4).*

la cosa representada en él y que es término del acto de entender. Por ejemplo, el concepto formal de 'león' es aquella imagen que el entendimiento posible forma de la quiddidad del león cuando la quiere entender, y el concepto objetivo del mismo es la naturaleza misma del león representada y entendida»¹⁵.

Juan de Santo Tomás los distingue como lo que representa respecto a lo representado: «Comúnmente los tomistas hablamos tanto del concepto objetivo como del formal, pues, uno y otro se corresponden mutuamente como representante y representado»¹⁶. El concepto objetivo es significado por la palabra y representado por el concepto formal. El concepto objetivo representa de modo principal a las cosas, y luego a los mismos conceptos: «[Las palabras] significan más principalmente las cosas [que los conceptos], a no ser que la cosa significada sea el concepto o su intención. La razón de ello es que el mismo concepto se ordena última y principalmente a representar la cosa misma cuya semejanza intencional es. Luego, la palabra, que es sólo instrumento del concepto en el representar y lo hace a él sensible, se ordenará principalmente a representar las cosas mismas, ya que para eso mismo sirve el concepto»¹⁷.

El concepto objetivo es la cosa en lo que de ella se conoce: «El concepto objetivo es el objeto mismo como concebido o conocido, de suerte que 'conocido' es una denominación extrínseca que proviene del conocimiento, pues no se puede entender el concepto objetivo o el objeto concebido sino por traslación del concepto o del conocimiento que lo concibe. Por tanto, o la adecuación y la conformidad entre el concepto objetivo y la cosa en sí (en la cual se dice que consiste la verdad formal) es entre el concepto mismo, en cuanto que es una cierta realidad, o en cuanto que se lo denomina objetivamente tal por denominación extrínseca derivada del conocimiento. No puede ser de la primera manera, pues esa realidad que es el concepto objetivo no es una realidad distinta de la que se da en la cosa: la misma cosa que existe en sí, es también conocida y objeto del entendimiento, con lo que entre ella en el estado objetivo y en la realidad no se da conformidad o adecuación, sino identidad y unidad en cuanto realidad; por tanto, no es capaz de falsedad y de inadecuación, ya que siempre se da identidad y unidad, en cuanto a la

¹⁵ CAYETANO, *Commentaria in Summam Contra Gentes*, I q. 2.

¹⁶ JUAN DE SANTO TOMÁS, *Artis logicæ*, II pars, q. 13, a. 5.

¹⁷ *Ibidem*, q. 2, a. 5.

entidad, de tal concepto con la cosa y entidad que se da en la realidad; luego nunca puede haber entre ellos falsedad e inadecuación»¹⁸.

§ 4. EL CONCEPTO DE PRIMERA INTENCIÓN Y EL DE SEGUNDA INTENCIÓN

Ya se ha dicho que el concepto especulativo puede dividirse en concepto real o lógico. Es real, cuando apunta directamente al ente real, y por eso se lo llama primera intención. Es lógico, cuando el concepto especulativo versa no sobre un orden real sino sobre otro concepto, por eso al concepto lógico se lo suele llamar segunda intención. Ahora bien, cuando el concepto apunta a un orden real, es considerado como ente de razón, no en sentido propio. Pero cuando sólo apunta a otro ente, puede considerarse como ente de razón en cuanto no tiene correspondencia con la realidad. Y esto es, porque aun cuando el concepto lógico puede ordenarse a un concepto referido a lo real, no lo considera en cuanto referido a lo real, sino sólo en su aspecto representativo. Se llama intención a la tendencia del intelecto hacia su objeto. Y así como el concepto es formal y objetivo; así la intención de la inteligencia es formal y objetiva. Objetiva es la relación de razón que se atribuye a la cosa conocida, y formal es el concepto por el cual se forma esta relación. Mientras la intención formal es un acto real, la intención objetiva es un ente de razón.

Ahora bien, una cosa, como objeto del conocimiento, puede ser considerada o en sí misma, o en cuanto es en el entendimiento. Cuando se la considera en sí misma, da lugar a las intenciones primeras; cuando se la considera según su ser en el entendimiento, da lugar a las intenciones segundas. Y las intenciones primeras se distinguen de las intenciones segundas como el acto de conocimiento directo respecto del acto de conocimiento indirecto o reflejo.

Las intenciones primeras «son los actos de espíritu por los cuales éste considera la realidad y las formalidades que convienen a la cosa, según que es en sí misma. Estas formalidades caen bajo la apreciación del intelecto pero

¹⁸ IDEM, *Cursus Theologicus*, q. XVIII, a. 1, disp. II, a. 2, 8.

no dependen de él»¹⁹. Las intenciones segundas «son los actos del entendimiento que consideran la cosa precisamente en cuanto conocida y también los objetos de dichos actos, a saber, las formalidades que convienen a la cosa en cuanto se halla en el entendimiento. Por ejemplo las formalidades de especie, género, sujeto, predicado, juicio, silogismo, etc., no convienen a las cosas según su naturaleza sino sólo en tanto que conocidas»²⁰.

§ 5. EL UNIVERSAL. EL UNIVERSAL IN SIGNIFICANDO, UNIVERSAL IN REPRÆSENTANDO Y UNIVERSAL IN ESSENDO

El análisis de las diversas especies de universal se puede iniciar a partir del hecho incontrastable de la experiencia cotidiana del conocimiento humano y su expresión a través del lenguaje articulado. En la experiencia sensible se presentan las cosas reales de un modo singular, los sentidos las perciben bajo una representación que la considera en sus aspectos singulares y externos, y el entendimiento las aprehende en su aspecto esencial. Antes de que el cognoscente se pregunte cómo es posible el conocimiento de algo, él ya admite como evidente que la cosa existe y es cognoscible, esto último, tanto en su aspecto accidental –por los sentidos– como esencial –por la inteligencia–, y luego expresa este conocimiento con palabras. Las cuales por lo mismo tienen la particularidad de constituir una realidad muy especial. Porque, al tiempo que por su realidad física la palabra puede ser objeto de la indagación empírica, en razón de su valor de significación puede ser objeto de intelección.

Así, puede observarse sin dificultad que la palabra tiene una doble dimensión. Por una parte, posee una realidad singular y concreta que la asimila al resto de las cosas que son objeto de la experiencia sensible. Pero, por la otra, esa misma palabra tiene la peculiaridad de que siendo en sí una, puede designar a varios seres u objetos. Y así surge la evidencia de la integración entre la cosa sensible, su representación –sensible e intelectual– por parte del sujeto cognoscente –tanto por la vía de los sentidos como del intelecto–, y la palabra –hablada o escrita– con que se la designa. Y esto es

¹⁹ D. F. CARDÓZO BIRITOS, *Lecciones de lógica material*, San Juan (Arg.), Instituto «San Buenaventura», 1963, p. 28.

²⁰ *Ibidem*.

porque la experiencia sensible pone frente al sujeto cognoscente un determinado objeto –el cual puede ser esta misma mesa sobre la cual ahora estoy escribiendo–; el cual objeto puede ser captado sucesivamente por los sentidos –tanto externos como internos– y luego por el intelecto, de donde surge su representación sensible e intelectual, y finalmente la cosa es designada bajo un determinado nombre. Pero lo que aquí interesa destacar es que ese nombre utilizado para designar a un determinado objeto, de hecho se utiliza también para designar a una multitud indefinida de otros objetos que tienen la misma característica inteligible del primero. Y esto remite así a una palabra que bajo un aspecto puede entenderse como una cosa sensible, por su función significativa puede designar una multitud de cosas de la misma naturaleza.

¿De qué modo le conviene la universalidad a la palabra? No es que la palabra sea de suyo, en cuanto vocablo hablado o escrito, universal. La universalidad no le conviene entitativamente. Esto se debe a que el ser de la palabra es eminentemente físico por cuanto de suyo ocupa un lugar en el espacio y en el tiempo. Puede ser un sonido o una escritura, y por tanto, ser objeto del oído o de la vista. En este sentido, en cuanto realidad física, no es universal en modo alguno, sino propiamente singular. Claro que atendiendo a un especial modo de considerarla, sí se puede decir que es universal, lo es por su significación. Ahora bien, esa capacidad de significar una pluralidad de objetos no le conviene a la palabra en virtud de su propia realidad entitativa. De donde su relación con las cosas no puede ser en virtud de una relación real sino de razón²¹. La universalidad que le adviene por su significación se debe a que ésta le es proporcionada en virtud de un acuerdo convencional de quienes se sirven de ella para significar algo. Ahora bien, en atención a esta posibilidad de significar una pluralidad de cosas, la palabra es llamada universal *in significando*. Define así Casaubón a este universal: «El universal *in significando* es el nombre universal, es decir, aquel nombre que conviene a una pluralidad de entes, no tomados éstos en conjunto, sino a cada uno de ellos, como este nombre 'animal' [...]»²².

²¹ Hay relación real cuando en la ordenación de una substancia a otra se hacen presentes los siguientes elementos: el sujeto en el que inhiere la relación; el término con el que aquél se relaciona; el fundamento que da origen a la relación. Cuando faltan uno o más elementos la relación es de razón.

²² J. A. CASAUBÓN, *Palabras, ideas, cosas, el problema de los universales*, Buenos Aires, Cándil, 1984, p. 20.

La palabra, propiamente hablando, es un signo instrumental y convencional. Se llama signo instrumental a aquel signo que exige ser conocido primero en sí mismo, para luego dar a conocer a otro. Así la palabra 'mesa' primero debe ser oída o leída, entendida como signo para constituirse en signo instrumental de la realidad de una mesa determinada. Pero para quien no sepa el significado del vocablo español 'mesa', tal palabra no será signo de nada. Y esto último pone en evidencia el carácter convencional del significado de las palabras. Dice al respecto Millán Puelles: «El término universal es un signo arbitrario al que se adscribe una relación de razón con una pluralidad de objetos. Esta relación sólo afecta al signo en cuanto conocido y es, por ende, una propiedad lógica o segunda intención, la propiedad lógica de la significación universal»²³.

Otra clase de signo es el concepto. Ya no es, como la palabra, un signo instrumental y convencional, sino formal y natural. Mientras el signo instrumental es lo primero que se conoce y lleva a conocer otra cosa, el signo formal muestra en sí y por sí el objeto conocido de tal suerte que el conocimiento del signo supone simultáneamente el de la cosa significada. El signo natural se distingue del convencional porque en el primero la relación con la cosa significada es real, en el sentido de causalidad o de dependencia, mientras que en el segundo la relación no es real sino de razón. Por ejemplo, un gemido tiene una relación real con el fuego que lo provoca pues es un efecto de él; pero el que el color rojo sea una señal de peligro no se funda en otra cosa que en la convención humana. Con esto ingresamos al terreno del universal *in representando*.

Se ha observado que la palabra es entitativamente singular pero significativamente universal. En cuanto vocablo, por su realidad física, todavía forma parte del objeto de la experiencia sensible, aunque por convención adquiere una propiedad lógica por la cual puede significar una pluralidad de objetos. Siguiendo la dirección de ese orden significativo de la palabra, se desemboca en el concepto correspondiente. Así, al escuchar o leer la voz 'hombre', la atención se desplaza del sonido o la grafía 'hombre' al contenido mental por el cual se piensa al hombre como tal. Ese contenido mental es el concepto de hombre. Ahora bien, cuando se tiene un concepto se puede atender a éste, ya en función de su objeto, lo conocido en cuanto tal,

²³ A. MILLÁN PUELLES, *Fundamentos de filosofía*, 3ra. ed., Madrid, Rialp, 1962, p. 98.

que es el concepto objetivo, o bien, en relación al concepto mental mismo, concepto formal. Si se considera al concepto bajo el primer aspecto, se está frente al universal *in representando*; si se lo considera bajo el segundo, se está de cara al universal *in essendo*: «El universal *in representando* es el concepto subjetivo o formal, la intención intencionante que representa —es decir, queriendo expresión intelectual de algo, los presenta al entendimiento— una pluralidad de entes»²⁴.

El concepto formal es signo por cuanto lleva al conocimiento de algo ajeno a sí mismo. Y lo hace directamente, porque no se constituye él primero en objeto para dar luego a conocer a otro que a él. Por eso no es signo instrumental sino formal. Esto significa que cuando se tiene *in mente* el concepto de hombre no se está pensando en el concepto por el que se piensa al hombre, sino derechamente en el hombre mismo. Porque el concepto formal no obliga a detener en él mismo la mirada de la inteligencia sino que conduce sin más hacia el objeto por él representado. Es esencialmente transitivo. Y como el contenido del concepto formal puede ser adjudicado a muchos, entonces también se puede decir que dicho concepto formal es universal. Mas, como la palabra, tampoco el concepto formal es en sí mismo universal, lo es sólo representativamente. Lo es en virtud de que representa algo que es predicable de muchos. Esto último remite al universal *in essendo* o *in prædicando*. Define así Gredt a este universal: «Algo uno (una naturaleza, una razón objetiva, es decir un concepto objetivo) referente a muchos como existente en ellos, de donde resulta que también se predique en ellos, por lo que también se llama universal en la predicación. El universal en el ser es algo uno (una naturaleza) que se comunica a muchos, o sea, existe en muchos como identificado en ellos y multiplicado en ellos»²⁵.

Cuando se piensa en algo ordinariamente, se piensa en algo real, y en particular, en aquello que esto tiene de más inteligible, esto es, su esencia o naturaleza. Y puesto que una naturaleza determinada no sólo se realiza en

²⁴ J. A. CASAUBÓN, *op. cit.*, p. 20.

²⁵ «Unum (una natura, una ratio obiectiva, i. e. conceptus obiectivus) respiciens plura ut existens in illa, ex quo oritur, ut etiam prædicatur de illis; quari dicitur etiam uniuersale in prædicando [...]. Uniuersale in essendo est unum (una natura, quod communicatur multis tanquam identificatum cum eis et multiplicatum in illis)» (J. GREDET; *Elementa philosophiæ aristotelico-thomisticæ*, 8va. ed. Herder, Barcelona, 1946, t. I, p. 93).

un individuo determinado sino que se puede también realizar en muchos, entonces se puede decir que esa naturaleza es universal. Y lo es, no porque lo signifique, como la palabra, ni porque lo represente, como el concepto formal, sino porque de suyo es universal. Ella en sí misma puede estar en cada uno de los individuos de modo natural. Y en virtud de ello también se puede predicar de muchos. De ahí la posibilidad de hablar no sólo de un universal *in essendo* sino también de un universal *in prædicando*. Considerado como realizable *in multis* no se está aludiendo a la significación ni a la representación de algo, sino a ese algo mismo en cuanto realizado o realizable en muchos que, consecuentemente, es predicable también de muchos: «El universal es común a muchos, por esto se dice universal, porque es apto para ser en muchos y predicado de muchos»²⁶.

Esto le da al concepto objetivo una característica que no tienen la palabra ni el concepto formal, el ser entitativamente universal. Pues lo que es *in multis* y se dice de *multis* no es la palabra con la que se dice algo ni el concepto por el que se lo conoce sino precisamente lo representado por el concepto y lo significado por la palabra. Palabra y concepto formal de suyo son entitativamente singulares, y lo singular en cuanto tal ni es en muchos ni se dice de muchos. Pero el concepto objetivo no representa ni significa nada. Él sólo se hace presente a sí mismo. Y esto se hace posible porque hay una esencial identidad entre un hombre cualquiera, o cada uno de los hombres que existen, y la naturaleza 'hombre' de la cual cada hombre participa. Al pensar en un hombre implícitamente se está pensando en una naturaleza humana que conviene de suyo a todos los hombres y por tanto es igualmente predicable de ellos: «Merced a esta esencial identidad, la naturaleza 'hombre' (no la palabra, ni el concepto formal correspondiente) conviene a una pluralidad de seres de modo especialísimo que no consiste en significarlos ni tampoco en representarlos mentalmente, sino en estar en cada uno de ellos, aunque naturalmente, en cada caso realizada según las propias e individuales características»²⁷.

Los modos en que un universal puede ser considerado: universal físico, universal metafísico y universal lógico. Para poder entender mejor la natu-

²⁶ «Uniuersale est commune multis, hoc enim dicitur uniuersale, quod natum est multis inesse et de multis prædicari» (STO. TOMÁS, *In XVI Metaphys.*, lect. 13 n. 7).

²⁷ A. MILLÁN PUELLES, *op. cit.*, p. 101.

raleza del universal *in essendo* se hace necesario recordar los modos en que una naturaleza puede ser considerada: «Según Avicena en su *Metafísica*, una naturaleza se presta a tres consideraciones. Una en es la que se la considera en el ser que tiene en los singulares, por ejemplo la naturaleza de la piedra en ésta y en aquella piedra. Otra, es la consideración de la naturaleza en su ser inteligible; así se puede considerar la naturaleza de la piedra en cuanto que está en el entendimiento. La tercera es la consideración de la naturaleza absoluta, en cuanto que prescinde de ambas maneras de ser, en esa consideración se considera la naturaleza de la piedra, o de cualquier otra cosa, en cuanto a lo que le compete de por sí a tal naturaleza»²⁸.

Este pasaje indica simplemente que, de hecho, la naturaleza o esencia de algo puede ser considerada desde una triple perspectiva. En cuanto es en el ente real donde aparece de modo singular; en cuanto es en el entendimiento, donde sí puede alcanzar la universalidad; y en cuanto se la considera sólo en sí misma, independientemente de su modo de existir, donde no cabe hablar de singularidad ni de universalidad. De lo cual se sigue que la universalidad estrictamente sólo conviene al segundo de los modos considerados, esto es, en cuanto está en el entendimiento. Pero en razón de que el modo de existir universal se relaciona estrechamente con los otros dos, es decir, con el modo de existencia singular y con la naturaleza en sí misma considerada, también éstos son llamados *secundum quid* –en cierto sentido– universales. Ahora bien, cuando lo que se considera es la naturaleza según su modo de existir en la cosa real individual, entonces se está frente al universal físico; cuando, abandonado el individuo, se considera la naturaleza desligada de sus condiciones de individuación y sin atender su relación con los inferiores, entonces se está delante del universal metafísico; y cuando, por el contrario se atiende de modo particular a su relación con los inferiores, aparece el universal lógico. Suárez ilumina esta triple distinción admitiendo que mientras el primero no es producido por el conocimiento sino que es anterior a él, porque es un ente real, el segundo procede

²⁸ «*Secundum avicenam in sua metaphysica, triplex est alicuius naturæ consideratio. Una, prout consideratur secundum esse quod habet in singularibus; sicut natura lapidis in hoc lapide et in illo lapide. Alia vero est consideratio alicuius naturæ secundum esse suum intelligibile; sicut natura lapidis consideratur prout est in intellectu. Tertia vero est consideratio naturæ absoluta, prout abstrahit ab utroque esse; secundum quam considerationem consideratur natura lapidis, vel cuiuscumque alterius, quantum ad ea tantum quæ per se competunt tali naturæ*» (STO. TOMÁS, *Quodlibet* 8, q. 1, a. 1 c.).

del primero merced a la actividad abstractiva del entendimiento, luego es algo real que es objeto directo del intelecto; el tercero, es una relación de razón: «El universal, tomado de la primera manera, es un ente real. Tomado de la tercera manera, es formalmente ente de razón, y lo mismo se estima también que es el universal tomado de la segunda manera, ya que también esa universalidad es producida por el entendimiento y no pone nada en la cosa abstraída; pero en realidad no es una relación de razón, sino la misma naturaleza real, en cuanto que es término del conocimiento directo de la mente y en cuanto es denominada por tal conocimiento»²⁹.

Analicemos de modo especial los dos últimos modos de existir: el universal metafísico y el universal lógico: «El universal fundamental o metafísico consiste en la absoluta unidad de precisión y aptitud, aun no relativamente tomada sino sólo como no repugnancia a ser en muchos»³⁰. Lo cual puede entenderse en el sentido de una naturaleza que es considerada separadamente de los individuos, en razón de cuya separación o precisión, la naturaleza adquiere la unidad propia del concepto abstracto, y se vuelve apta para ser en aquellos muchos de los cuales ha sido tomada, y por lo mismo, no es incompatible con la posibilidad de ser en ellos. Este universal, en cuanto supone la consideración absoluta de la naturaleza, prescinde de todo elemento de referencia. Por tanto, no dice relación alguna a sus inferiores de los cuales es tomada. Éstos aparecen sólo como término *a quo* –desde el que procede–. Pero no como término *ad quem*, o término al que se ordenaría de entenderse como sujeto de la relación. De esta manera el universal metafísico sólo dice de un contenido esencial sin más. La denominación de metafísico se vincula con la naturaleza real, bien que tomada de modo abstracto. Y se lo denomina universal por cuanto aunque de suyo sólo dice lo esencial de algo, puede ser considerada universal secundum quid –en un cierto sentido– en cuanto dice de una no repugnancia a ser en muchos.

El universal lógico recibe el nombre, no tanto en razón de la naturaleza que hace de soporte de la universalidad, ya que es tomada de la realidad por la vía de la abstracción, cuanto por la universalidad misma con la que se la afecta, que es sólo una relación de razón. Este universal lógico aparece cuando se considera la naturaleza no en sí misma sino en tanto que sujeto

²⁹ F. SUÁREZ, *De anima*, IV, n. 23.

³⁰ D. F. CARDOZO BIRITOS, *op. cit.*, p. 51.

de universalidad, esto es, en tanto que dotada de una relación de razón por la cual es referible a los individuos que la realizan. Dice así Cardozo Biritos: «El universal lógico es la aptitud para ser predicado de muchos en cuanto positivamente los considera, pero no consiste en la comparación de atribución o predicación sino en la simple relación u orden a los inferiores sin inclusión actual de ellos»³¹. Esto, por un lado, confirma la opinión de que el universal metafísico, aunque es sujeto de la universalidad, no incluye positivamente la relación a muchos, los cuales por lo mismo aparecen como términos *ad quem*. Para ello es necesario que el entendimiento vuelva sobre ella para referirla a una pluralidad de seres. Por ello no es objeto de un concepto directo, como ocurre con el universal metafísico, sino de un concepto que se vuelca sobre otro concepto, y por lo mismo es llamado de segunda intención: «Las intenciones primeras son los actos del espíritu por los cuales éste considera la realidad y las formalidades que convienen a la cosa según que es en sí misma. Estas formalidades caen bajo la apreciación del intelecto pero no dependen de él. Del segundo modo funda las intenciones segundas ya que el estado de la cosa en el entendimiento es segundo con respecto al estado de la cosa según que es en sí misma, así como la cognoscibilidad es posterior a la entidad. Las segundas intenciones son pues los actos del entendimiento que consideran la cosa precisamente en cuanto conocida y también los objetos de dichos actos, a saber, las formalidades que convienen a la cosa en cuanto se halla en el entendimiento»³². Por otro lado, advierte sobre el modo en que debe entenderse la inclusión de la relación en el universal lógico. Pues, debe advertirse que supone una aptitud para ser predicado que no incluye la predicación actual sino la posibilidad de serlo, esto es, no la predicación sino la predicabilidad. Porque si así no fuera, dado que la predicación actual refiere la naturaleza a un sujeto determinado del cual se predica, entonces dejaría de ser universal para ser individual. Aclara esta idea Juan de Santo Tomás diciendo: «El universal lógico, o tomado como segunda intención, no consiste en la comparación de la atribución o predicación, sino de la simple relación u orden sin la inclusión actual en los inferiores. Así, pues, la aptitud misma para ser predicada de muchos como diciendo positiva relación a los inferiores es el universal lógico»³³.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*, p. 28.

³³ JUAN DE SANTO TOMÁS, *Artis logicæ* II q. 3 a. 5.

Entendido el universal lógico como una aptitud para ser predicada de muchos, implica positivamente una relatio que en cuanto tal contiene todos los elementos que son esenciales a toda relación; en este caso, a una relación de razón. En efecto, la propiedad de poder ser atribuido a otros consiste propiamente en una relación de razón por cuanto se está aludiendo a una propiedad no real sino enteramente lógica. Es lógica porque la relación de universalidad no es una propiedad que le convenga a la naturaleza por sí misma sino que la recibe de la razón. Recuérdese que las relaciones de razón aparecen cuando el entendimiento las constituye formalmente. Es necesario para ello un acto cognoscitivo de la naturaleza universal en orden a sus inferiores.

Antes del acto comparativo de la naturaleza respecto de sus inferiores, la naturaleza es universal sólo fundamentalmente, pero no en sentido propio o formalmente. Empero, ello no impide que se puedan hallar en la universalidad los elementos propios de una relación, a saber: los términos de la relación, el fundamento y la relación misma. Entre los términos de la relación se pueden encontrar: al sujeto de la relación, la naturaleza abstracta en tanto que soporta la relación de universalidad; y su correspondiente término *ad quem*, todas las cosas que realizan esa naturaleza, pero donde se tiene en cuenta no tanto el que realicen el universal, como el que puedan recibir la atribución. El fundamento próximo se halla en el carácter abstracto que adopta la naturaleza en el entendimiento, porque una naturaleza en estado de singularidad no puede referirse ni predicarse de muchos, a menos que sea abstraída de las condiciones que la individualizan; y el fundamento último se encuentra en la cosa misma en cuanto es susceptible de ser separada de sus condiciones individuantes.

El fundamento inmediato de la universalidad reside en el carácter abstracto de la naturaleza porque sólo separándose ésta de los individuos alcanza una unidad que antes no tenía, y se hace apta para existir no ya en éste del que se abstrae sino en muchos. De donde se advierte simultáneamente su conveniencia para existir en aquellos de los que se abstraigo y su no repugnancia para existir en ellos: *«Esa sola separación o precisión ofrece necesariamente el fundamento de la universalidad, porque prescindiendo la naturaleza de los individuos, la hace una con unidad de abstracción o precisión por considerar esa precisión a la naturaleza como algo uno. E igualmente la hace apta para existir en muchos, pues la naturaleza, así considerada, tiene conveniencia con aquellos de los que ha sido abstraída, y, por lo*

mismo, la no repugnancia para existir en ellos, ya que el existir en ellos es competer a ellos»³⁴.

De este modo puede observarse de qué manera la naturaleza real abstraída de los singulares adquiere su universalidad. Esto ocurre cuando es concebida como dotada de una relación de razón por la que se ve como apta para existir en muchos. De donde puede distinguirse en el seno de una naturaleza universal: un aspecto material, aquello a lo que la mente dota de universalidad; y un aspecto formal, la relación de universalidad misma. Lo primero se identifica con el universal metafísico; la reconsideración de éste a la luz de su ordenabilidad a los inferiores da lugar al universal lógico. Éste supone la consideración positiva de la relación de razón por la cual el universal metafísico puede ser en muchos y predicarse de muchos. Porque lo que es *in multis*, por lo mismo puede predicarse de multis. Y así como la universalidad se funda en la naturaleza abstracta, así la predicabilidad se funda a su vez en la universalidad de dicha naturaleza: *«La naturaleza abstracta hombre, que es una naturaleza real, se convierte en el universal correspondiente cuando, sin dejar de ser real, la concebimos como algo dotado de una relación de razón por la que aparece pertinente a cualquier hombre real, lo que no tiene sentido ni puede acontecer en la concreta naturaleza de ningún hombre determinado. Y el universal hombre, a su vez, se torna el respectivo predicable cuando, sin dejar de ser universal, sino precisamente basándose en que lo es, lo concibe en la mente como algo provisto de la relación de razón por la que se presenta como una naturaleza atribuible a una pluralidad de seres»³⁵.* Porque la aptitud del universal *in essendo* para ser identificado da pie a la aptitud para ser predicado: *«El fundamento de la predicabilidad es la identidad de los extremos predicables, pues aquellas cosas que no se identifican, no pueden predicarse de la otra. Por consiguiente la aptitud para ser identificado (universalidad) es fundamento de la aptitud para ser predicado (predicabilidad). Y así la predicabilidad es quasi pasión propia de la universalidad.»³⁶*; *«Luego, la relación a muchos en el orden del ser o en el de la identidad es anterior a la relación a muchos en el orden de la predicación, aquélla es la universalidad, ésta la predicabilidad»³⁷.*

³⁴ *Ibidem.*

³⁵ A. MILLÁN PUELLES, *op. cit.*, p. 107.

³⁶ D. F. CARDOZO BIRITOS, *op. cit.*, p. 52-53.

³⁷ *«Ergo -dice Juan de Santo Tomás- et relatio ad multa in essendo seu identificando est prior relatione ad multa in predicando, et illa est universalitas, hæc predicabilitas» (Ibidem, p. 53). Cfr. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Artis logicæ* II q. 3 a. 5.*

El cardenal Zigliara³⁸, que analiza el problema de los universales desde el punto de vista ontológico, distingue cinco perspectivas desde las cuales puede ser examinado el universal: 1) el universal físico, tal como existe en el singular. 2) el universal lógico, o formalmente universal *-formaliter-*, en cuanto se lo considera como relativo, es ideal, y sus modos son los géneros y las especies. 3) el universal metafísico, o el universal considerado en sí mismo, *secundum se*, se lo llama también universal directo o fundamental. 4) el universal respecto al modo de concebir las cosas. 5) el universal considerado concreta y abstractamente.

§ 6. LA UNIDAD DEL UNIVERSAL *IN ESSENDO*

Una vez admitido que una misma naturaleza puede ser considerada según sus tres estados, para determinar cuál es su estado fundamental, que no es otro que el universal metafísico, se hace indispensable descubrir el tipo de unidad que conviene a cada uno de esos estados. De ahí la necesidad de analizar primero el concepto y modos de unidad.

La unidad es lo que carece de división, lo indiviso. Esta noción implica algo positivo, el ente, lo que es, y algo negativo, su indivisión. Y los modos de la unidad dependen de los modos en que el ente puede ser indiviso y de la afirmación de una multiplicidad de entes. La unidad se puede dividir en material y formal. La unidad material implica la indivisión por los principios materiales. La unidad formal implica la indivisión por los principios formales. La unidad numérica implica la negación de la división tanto por los principios materiales como formales. La unidad formal será genérica o específica, si hay indivisión en razón de principios genéricos o específicos. La unidad universal o de precisión, cuando el intelecto separa la unidad formal de la individual o numérica. La unidad formal puede tomarse positiva o negativamente. La unidad formal es positiva o absoluta cuando niega la división de modo absoluto, esto es, sin dejar lugar a ninguna división, lo que ocurre cuando la naturaleza supone la unidad bajo todos los aspectos, esto es, formales. Luego, supone la unidad formal y la numérica, que es la

³⁸ T. ZIGLIARA, *Summa Philosophia*, I, i-VII.

unidad del individuo. La unidad formal es negativa cuando sólo dice conveniencia en los principios quiditativos. Y, por tanto, no incluye indivisión según todos los aspectos, sino sólo por los aspectos formales, que convienen a la unidad de la definición. Es decir, es la unidad que conviene a la naturaleza esencialmente considerada, *universal in essendo*.

§ 7. EL UNIVERSAL *IN ESSENDO* COMO APTITUD PARA SER EN MUCHOS

El universal *in essendo* es llamado bajo ese nombre porque dice de suyo, algo *-propiamente la naturaleza o esencia-* que es capaz de ser en muchos y, por lo mismo, predicarse de muchos. Así, el universal *in essendo* no se confunde con la palabra que lo significa, ni con el concepto formal que lo representa. La palabra, como quiera que sea, tiene una dimensión real sensible, y por tanto es reductible a la cosa externa, lo que significa que no puede ser en muchos ni predicarse de muchos. El concepto, aunque hace intencionalmente presente a la naturaleza de la cosa objetivándola en el intelecto, no es real, sino un ente de razón, y por lo mismo no puede ser en muchos como algo real en ellos. Pero el universal *in essendo* alude a una naturaleza, que considerada en sí misma es una, pero puede ser en muchos.

El universal *in essendo* es lo que el intelecto alcanza abstractivamente cuando conoce una cosa. Es ese contenido inteligible *-id quod intellegitur-* lo que se hace presente al intelecto por el concepto formal, pero que en la cosa existe individualizado y constituye esencialmente a la cosa. Porque la misma naturaleza es la que existe en la cosa individual y en el intelecto, que la separa de sus condiciones de individuación. Esto significa que lo que cambia cuando se la entiende como presente en la cosa, respecto de cuando se la entiende como objetivamente presente en el intelecto que la concibe, no es la naturaleza misma sino sólo sus estados. De otro modo, aunque el universal *in essendo* sólo puede ser conocido si se lo separa del individuo, se lo entiende como existiendo en la cosa e identificándose con ella. Por lo mismo, puede ser en muchos, y predicable de muchos. Porque si el intelecto puede conocer el orden real; ya que puede conocer un ente constituido por una esencia y un acto de ser, entonces cuando conoce la esencia de una cosa determinada, sabe que esa esencia existe realmente en el individuo, pero existe de modo individual y no como universal.

Y como lo que es en algo se puede predicar de ese algo, así también lo que es en muchos se puede predicar de muchos. De ese modo, se entiende cómo una misma naturaleza, puede ser considerada como existiendo realmente en el individuo, ya que por ella el individuo se constituye esencialmente; o bien, puede ser considerada en cuanto está en el intelecto pero referible a muchos, o bien cuando se la considera sólo en sí misma. Por esa razón, se puede decir que el universal *in essendo* es aquella naturaleza que existe en muchos y se predica de muchos.

§ 8. LOS PREDICABLES

«Los predicables son diversos modos o maneras de predicar una naturaleza universal de sus inferiores que se fundan en las diversas maneras como una naturaleza es o puede ser en muchos»³⁹. Un buen modo de poder entender la naturaleza de los predicables surge de su distinción de ese otro modo de universalidad que son los predicamentos. De acuerdo con lo que se acaba de decir, el predicable es aquella propiedad del universal entitativo por la cual éste es visto como atribuible a muchos. Para entender esto conviene advertir que una naturaleza universal puede ser examinada ya mirando a la naturaleza misma, materia del universal; ya atendiendo a la propiedad por la cual es universal, la forma *uniuersalitat*. Con arreglo al primer aspecto el universal puede ser dividido según sus predicamentos; de conformidad con el segundo, los predicables. Los predicamentos representan modos de ser, esto es, atiende a los diversos modos en que las cosas son independientemente de las propiedades lógicas. Los predicables aparecen según se consideran los modos que las naturalezas reales pueden asumir en cuanto revestidas de las propiedades lógicas de la universalidad y la predicabilidad. Los primeros corresponden al orden real y por tanto, aunque pueden ser considerados por la lógica son propiamente objeto de la metafísica; los últimos, corresponden al orden de la razón, y por tanto son objeto exclusivo de la lógica.

Esto se puede aclarar por medio de ejemplos. Un orden real determina-

³⁹ D. F. CARDOZO BIRITOS, *op. cit.*, p. 73.

do puede ser considerado en sí mismo, esto es, como substancia, por ejemplo 'este hombre'; o bien, en algo que lo afecte, por ejemplo la blancura, que como tal es un accidente, que no existe en sí sino en otro. Tal es el caso de los predicamentos entendidos como modos de ser de lo real. Caso distinto aparece cuando se dice "hombre" es una especie del género animal.

Por cierto, al decir esto, no se está pensando en que los hombres son especies, y que los animales son géneros, sino en la naturaleza del hombre y en la del animal en tanto que abstraídas y comparadas entre sí según su diverso modo de universalidad. Éste es el caso de los predicables. Más estrictamente, los universales pueden ser definidos como los modos en que una naturaleza universal puede ser predicada: «Los predicables son diversos modos o maneras de predicar una naturaleza universal de sus inferiores que se fundan en las diversas maneras en que una naturaleza es o puede ser en muchos»⁴⁰.

Ahora bien, ¿de qué modo se pueden atribuir las naturalezas o conceptos objetivos universales? Puesto que la universalidad funda la predicabilidad, entonces para determinar los modos de la predicabilidad será preciso establecer antes cuáles son los modos en que las naturalezas universales se relacionan con los inferiores. Debe pensarse que, si la naturaleza universal puede ser entendida como algo uno que puede estar en varios, entonces habrán tantos modos posibles de relacionarse con los inferiores cuantos sean los modos de ser en varios. Y la respuesta es que algo uno puede ser en muchos, o bien por constituir su misma esencia, o bien porque constituye algo que adviene a su esencia. De donde surgen los dos modos principales de predicabilidad: la predicabilidad esencial y la accidental. Con respecto a la primera, la naturaleza universal puede constituir o bien toda la esencia, o parte de ella. La accidental se divide según se relacione de modo necesario, o bien de modo contingente. Y así aparecen: la especie, donde la naturaleza es entendida como siendo en el inferior como identificada con toda su esencia; el género, si representa la parte determinable o potencial de la esencia; la diferencia, si la parte determinante. Respecto del modo esencial, éste se divide en el propio, cuando representa las naturalezas universales que se relacionan con la esencia de sus inferiores en tanto que se sigue necesariamente de ella; o el accidente, cuando representa a lo que no se deriva de su esencia.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 73.

§ 9. LOS PROBLEMAS

Antes de concluir esta parte introductoria conviene hacer alguna referencia a los problemas que se pueden plantear en torno al uno que se predica de muchos. Sobre este punto ya se expidió Porfirio, cuando en el Proemio a su *Eisagogé*, planteó el problema de los universales de esta manera: «Después, sobre los géneros y las especies, si subsisten, o si deben ponerse en puros conceptos; o si son subsistentes corpóreos o incorpóreos; y si existen separados de las cosas sensibles; o si están puestos en las cosas sensibles y existen en ellos; y las cuestiones con ellas relacionadas». Lo que puede entenderse del siguiente modo:

1) «*Si subsisten*». Vale decir, ¿son realidades subsistentes? ¿O es algo de alguna manera real? ¿Lo es *qua universal*, como tal, bajo su modo de ser universal?

2) «*O si deben ponerse en puros conceptos*». ¿Es un puro contenido intelectual?, en cuyo caso, ¿no le corresponde nada en la realidad, porque carece de todo fundamento *in re* y entonces el universal se reduce a ser sólo un nombre?

3) «*Si son subsistentes corpóreos o incorpóreos*». ¿Son realidades subsistentes de orden material o espiritual?

4) «*Si existen separados de las cosas sensibles; o si están puestos en las cosas sensibles y existen en ellos*». En cuyo caso, el universal ¿subsiste *qua uniuersale*, *in re* o *ante rem*, esto es, es inmanente a las cosas o las trasciende ontológicamente? ¿O bien sólo es real la materia o contenido del universal, que al ser entendida recibe la *forma uniuersalitatatis*? En cuyo caso: ¿es posible distinguir, entonces, entre: a) la materia o contenido del universal, entendiendo por tal a la naturaleza o esencia de una cosa; b) su estado o modo de existir *in* o *secundum se*, donde la naturaleza adquiere una unidad positiva en virtud de que se hace una precisión objetiva de ella con respecto a los inferiores, lo que permite su predicabilidad respecto de ellos; c) la relación misma por la cual se ordena la naturaleza a sus inferiores entendidos como término *ad quem*? ¿Puede llamarse a la naturaleza en estado de abstracción con prescindencia de su relación a los inferiores universal metafísico? ¿Puede llamarse universal lógico a esa naturaleza abstracta considerando su relación a sus inferiores? ¿Puede distinguirse entre la *naturaleza in re*, o en el individuo, *secundum se*, o en sí misma considerada, o *in intellectu secundum rationem uniuersalitatatis in actu*, en el entendimiento según la razón de universalidad en acto?⁴¹

Éstos son tan sólo algunos de los problemas que se pueden plantear en orden a lo que se ha considerado precedentemente con respecto a los universales. Queda por delante la delicada tarea de señalar, con mayor precisión, cómo se planteó y entendió la cuestión de los universales en la Edad Media, para concluir con un más detenido examen de la doctrina de sus principales representantes.

⁴¹ J. A. CASAUBÓN, *op. cit.*, pp. 49-50.

CAPÍTULO I

POSICIÓN DEL PROBLEMA DE LOS UNIVERSALES EN LA EDAD MEDIA

§ 1. EL PUNTO DE PARTIDA: EL PLANTEO DE PORFIRIO. POSIBLES INTERPRETACIONES

El problema de los universales hace su aparición en la Edad Media a partir de Ancius Manlius Torquatus Severinus Boetius, más conocido bajo el nombre de Boecio (475-525), mediante su obra *In Porphyrum Commentaria*, donde traduce y comenta la obra *Eisagogé* de Porfirio. Con lo cual se presenta el problema a través de la traducción de una obra en la que aparece la interpretación de Porfirio. Con lo que, en rigor, se presenta un problema aristotélico desde la perspectiva de un pensador neoplatónico. El pasaje más célebre aparece en el proemio de la obra de Porfirio *Eisagogé*, una obra de carácter introductorio sobre las categorías de Aristóteles donde reza: «Después, sobre los géneros y las especies, si subsisten, o si deben ponerse en puros conceptos; o si son subsistentes corpóreos o incorpóreos; y si existen separados de las cosas sensibles; o si están puestos en las cosas sensibles y existen en ellos; y las cuestiones con ellas relacionadas, rehusaré tratarlo. Pues es [un problema altísimo] y requerirá mayor estudio»⁴². Esquemáticamente el pasaje se puede aclarar del siguiente modo. Los géneros y las especies: 1) subsisten como substancias: a) subsisten separados y fuera de las cosas sensibles, y en este caso, hay que ver: i) si son substancias incorpóreas o ii) si son substancias corpóreas, o 2) no subsisten como substancias, sino que son puros conceptos del entendimiento.

⁴² «Mox de generibus et speciebus illud quidem siue subsistant, siue in solis nudusque intellectus posita sint; siue subsistentia corporalia sint an incorporalia; et utrum separata a sensibilibus an in sensibilibus posita. Et circa haec consistentia, dicere recusabo altissimum negotium est huiusmodi et maioris agens inquisitionem» (PORFIRIO, *Eisagogé*, proemio, I, 7 ss.).

Aparentemente, todo indica que el problema de los universales se circunscribe aquí al estrecho ámbito de los géneros y las especies. Lo que equivale a reducir el orden universal a las *intentiones secundæ*, que pueden entenderse en el sentido del universal lógico. Interpretación que no sólo se confirma porque se hace expresa referencia a los géneros y las especies, sino también porque, de hecho, se omite toda consideración de su relación con el universal metafísico, y con el universal físico. Tampoco hay referencia alguna a la relación que cabe entre los tres estados en que una naturaleza puede ser considerada: *natura in se, in mente et in re*. En este marco se plantea el problema en torno a tres cuestiones presentadas cuya respuesta gira en cada caso en torno a dos alternativas. Sin embargo, este pasaje puede ser objeto no de una sino, al menos, de una doble interpretación.

La primera lectura surge de tomar al universal sólo en el sentido estricto de géneros y especies. En cuyo caso las cuestiones segunda y tercera no serían más que una profundización en la dirección señalada por uno solo de los términos que aparecen en la primera cuestión. Pues, salvo la segunda alternativa de la primera cuestión, donde se señala la posibilidad de que los universales sean un puro contenido del entendimiento, todas las demás coinciden en afirmar explícita o implícitamente la existencia real del universal como tal.

La segunda lectura se seguiría de tomar al universal en un sentido más amplio donde se abarque tanto al universal en el estricto sentido de género y especie como también a la naturaleza, que es considerada bajo la razón de universalidad, incluyendo en este caso a todos sus estados. De este modo, la alternativa entre las posiciones del realismo exagerado y del realismo moderado se plantearía ya no sólo en la primera, sino en las tres cuestiones presentadas en este célebre pasaje.

Prima facie, la primera de las interpretaciones tendría mayor base de sustentación, porque se apoya en una lectura más literal del pasaje aludido. Allí se presenta como materia de discusión a los géneros y las especies, sin aludir para nada al orden real. Pero, si se piensa que los géneros y las especies en el Estagirita están relacionados con la cosa, en tanto que todo concepto surge por la vía abstractiva, entonces ya no se estaría aludiendo a secas a los géneros y las especies como tales, sino más bien a la naturaleza en cualquiera de sus tres estados. Lo cual se compadece con la doctrina de Aristóteles según la cual las formas que son objeto de intelección no tienen existencia separada del individuo real. Y, como evidentemente se está pen-

sando en la alternativa entre las doctrinas de Platón y de Aristóteles, ésta última interpretación podría ser la más ajustada a la intención del autor.

A los efectos de lograr una mayor claridad en la exposición, en lo que sigue se tratará de analizar cada una de las cuestiones, primero, atendiendo al sentido restringido de universal, esto es, en el sentido de géneros y especies; y luego, a la luz de los tres estados en que una naturaleza se puede entender. La primera cuestión es la más importante: «*sive subsistant, sive in solis nudusque intellectus posita sint*». De entenderse por universal sólo los géneros y las especies, esta cuestión se podría tomar como un enfrentamiento entre las posiciones de Platón, para quien el orden universal tiene una realidad subsistente, en el sentido de formas separadas; y la de Aristóteles, según la cual –de atenerse a la letra del texto– sólo son un contenido del entendimiento. Pero, si se insiste demasiado en la expresión *nudusque intellectus*, podría observarse que, al no hacerse ninguna referencia a la relación que guardan estas segundas intenciones con el orden real, podría pensarse que estos géneros son un fruto exclusivo de la actividad de la mente, lo que llevaría a pensar a un Aristóteles más cercano al conceptualismo o al nominalismo que al realismo moderado, del cual es iniciador⁴³. De tomarse por universal un sentido más amplio, que incluye a la naturaleza en cualquiera de sus estados, sin menoscabo de entender al universal como un contenido mental –pues Aristóteles la identifica concretamente con la existencia de la naturaleza en la mente, esto es, con el universal lógico–, entonces debe recordarse que su fundamento está en la cosa real de la cual ha sido extraído por la vía abstractiva.

La segunda cuestión se expresa cuando dice: «*Sive subsistentia corporalia an incorporalia*». Aquí, a menos que se piense que en la primera alternativa está implicada la existencia de la naturaleza en el individuo sensible, posición afín al realismo moderado, todo parecería indicar que se profundiza la investigación siguiendo la dirección de la primera alternativa de la cuestión anterior. Puesto el problema entonces en la perspectiva del realismo exagerado, todo se reduce a averiguar si se adopta un enfoque de crudo materialismo, o bien de realismo exagerado no materialista. Pero, si se piensa en el universal como naturaleza, entonces la expresión «*sive subsistentia corporalia*» puede entenderse en el sentido de un realismo de

⁴³ No debe olvidarse que aunque Sócrates no aparece perfectamente definido en la línea del realismo moderado bien puede ser contado entre sus iniciadores.

corte netamente materialista, o bien en el sentido de universal físico sostenido por el realismo moderado. Mientras que el segundo término de la alternativa *-an incorporalia-* estaría representado inequívocamente por la posición del realismo platónico.

La tercera dificultad: «*Et utrum separata a sensibilibus, an in sensibilibus posita sint et circa hæc consistentia*». En una primera línea de interpretación, esta tercera alternativa puede entenderse pensando sólo en los matices que caben dentro del realismo exagerado: el universal como forma separada que corresponde a la posición del realismo exagerado de Platón, y el que corresponde a la postura que asumió el realismo exagerado en la Edad Media, según la cual las esencias universales no están separadas del individuo sino que son inmanentes *qua* universales, como universales, a él. Pero, si se le da al universal el sentido más amplio de naturaleza, entonces, en la tercera cuestión se reitera el enfrentamiento entre el realismo platónico, las Ideas eternas y puras en cuanto subsisten separadas del individuo, y la posición de Aristóteles según la cual las esencias o formas de las cosas, bien que singularizadas, sólo pueden ser interiores a las mismas como su fundamento ontológico.

Según este pasaje, Porfirio no dio solución a estas cuestiones: «*Mox de generibus et speciebus [...] dicere recusabo*». Lo cual se explica por el carácter eminentemente introductorio de la obra en que se encuentra dicho pasaje. Sin embargo, aunque los medievales lo ignoraron, de hecho Porfirio aborda el tema definiéndose por una posición que conviene claramente con la del realismo exagerado⁴⁴. Pero lo que importa aquí no es tanto la doctrina de Porfirio como la de Boecio, pues fue éste quien introdujo el problema en la Alta Edad Media. De este modo Boecio presenta el problema de los universales a los intelectuales del siglo VI a través de su traducción de la *Eisagogé* de Porfirio. Pero lo que ahora importa es ver de qué modo este problema es considerado por el propio Boecio, con el objeto de ver cómo se enfoca el problema en el siglo VI.

⁴⁴ Cfr. J. A. CASAUBÓN, *op. cit.*, p. 54.

§ 2. LA POSICIÓN DE BOECIO (475/477-525)⁴⁵

Boecio puede considerarse como ese tipo de autor que, sin terminar de brillar por sus méritos especulativos, ya que no se lo puede considerar fundador de ninguna doctrina ni punto de arranque de ninguna escuela filosófica, sí tiene la suficiente envergadura intelectual como para presentar a sus contemporáneos una grave cuestión especulativa *-que ya había sido planteada y resuelta por otro ya muy lejano en el tiempo-*, de tal modo que apurase a otros, más agudos que él, a resolverla, con lo que termina por reinstalar una cuestión antigua entre los autores medievales y, consecuentemente, entre los autores de todas las épocas, y esto, por la sencilla razón de que, apurado por él, no hubo maestro que ulteriormente no se sintiese comprometido a responder a la cuestión propuesta por él.

En su *Comentario a la Eisagogé de Porfirio*, que no era más que un comentario a las *Categorías* de Aristóteles, luego de citar el célebre pasaje de Porfirio, Boecio considera un deber dar solución al problema planteado. En sus dos *Comentarios a la Introducción a las Categorías de Aristóteles* Boecio continúa el análisis planteado por Porfirio. Siguiendo la línea de pensamiento del Estagirita, comienza por demostrar que los géneros y las especies no pueden tener subsistencia *secundum se*. En cuanto que comunes a un grupo de individuos, no pueden tener, de suyo, realidad individual. ¿Cómo pensar, por ejemplo, que el género, que por naturaleza es incluido en la especie *-el hombre posee enteramente la animalidad-* pueda ser un ser y dividirse para dar lugar a sus diversas participaciones? Luego de expedirse negativamente respecto a la hipótesis de la subsistencia de los géneros, considera una segunda hipótesis donde se postula que sólo sean meras nociones del espíritu. Pero, en este caso, no tendrían ningún valor objetivo y, por tanto, se convertirían en un pensamiento de nada. Pero esto negaría la naturaleza misma de todo pensamiento, pues se negaría su

⁴⁵ Severino Boecio, llamado por los medievales "*noster summus philosophus*", pretendió demostrar la esencial concordancia de los escritos de Platón y Aristóteles. Tiene el mérito de traducir el corpus del Estagirita, conocido tradicionalmente bajo el nombre de *Logica vetus*; escribe una serie de opúsculos teológicos que serán comentados por Gilberto de la Porrée y Santo Tomás. Además introduce las técnicas de la *lectio*, o comentario de texto; la *sententiæ*, un modo de condensar en fórmulas breves una tesis doctrinal; y la célebre clasificación de las ciencias conocida en la Edad Media bajo el nombre de *trivium* y *quadrivium*.

carácter eminentemente intencional. De donde, si los universales deben ser entendidos como formas de pensamiento, deben, entonces, tener necesariamente un objeto correspondiente, esto es, deben ser pensamientos de algo. De esta manera a Boecio se le presenta el siguiente dilema: el universal no puede ser entendido ni como una realidad subsistente, ni tampoco puede ser tenido como una simple noción carente de todo valor objetivo. Pues, de afirmarlo como real, puesto que todo individuo es singular, no se explicaría su universalidad; pero de afirmarlo como puras formas de pensamiento se negaría el valor objetivo propio de todo pensamiento.

Ante este callejón sin salida, Boecio apela a la enseñanza de Alejandro de Afrodisia⁴⁶. En orden a cuya doctrina sostiene que los sentidos dan lugar a un conocimiento confuso o de composición. Luego el espíritu puede considerar separadamente lo que en la realidad está unido. Esto es lo que ocurre con los géneros y las especies, cuando se considera en los seres corpóreos lo que tienen de incorpóreos. En ese caso, por abstracción se pueden poseer las formas puras de hombre y animal. Por cierto, se está pensando algo que no existe en la realidad, porque no existen separadamente. Pero la objeción desaparece toda vez que se sabe que este conocimiento muestra su objeto de un modo distinto a como existe en la realidad. De igual manera se puede considerar separadamente una línea del cuerpo al que pertenece, sabiendo que en la realidad sólo existe el cuerpo. Distinto es el caso en que se considera como unido lo que en la realidad no lo está. Esto ocurre cuando arbitrariamente se unen el busto del hombre y el tronco y cuartos traseros del caballo para dar lugar a la figura ficticia del centauro. Este último caso es el de la composición. En suma, el conocimiento abstractivo permite captar separadamente lo que en la realidad está unido. Y así se conocen los géneros y las especies: «[los géneros y las especies] subsisten en las cosas sensibles pero son entendidos sin los cuerpos»⁴⁷. Boecio ve aquí la persistencia de la identidad a pesar de los cambios en cuanto al

⁴⁶ Alejandro de Afrodisia, procedente de Caria, Asia Menor, actuó alrededor del año 200 d.C. Entre el 198 y el 211 ocupó la cátedra peripatética en Atenas. Sus comentarios a la doctrina del Estagirita dieron lugar en la Edad Media a la corriente aristotélica denominada dirección alejandrina. En el terreno del problema de los universales sustenta la tesis acerca de la existencia de los universales sólo en el entendimiento, lo que lo acerca a las posiciones del conceptualismo o del nominalismo.

⁴⁷ BOECIO, *Commentaria in Porphyrium a se translatum*, I PL 64 col. 82-86.

modo de existir. El conocimiento compositivo, más arbitrariamente, considera como unido lo que en la realidad no lo está.

La distinción entre los dos modos de elaborar una idea en el entendimiento, por vía compositiva y abstractiva, es sumamente útil. La vía compositiva procede a unir arbitrariamente algo que en la realidad no está unido, por ejemplo, en la idea de centauro se une arbitrariamente la cabeza y el torso de un hombre con el cuerpo de un caballo, y como son ideas que unen objetos que la naturaleza no permite que se unan, dan lugar a ideas «falsas». Mientras que en la vía abstractiva se procede separando lo que en la realidad está unido, por ejemplo, la línea de un cuerpo. Puesto que en los cuerpos existen las líneas, y en la abstracción sólo se la separa de su modo de existir en la realidad, la idea de línea que es producto de la abstracción es verdadera, aunque la cosa concebida no exista en la realidad de manera separada.

Las nociones de género y especie, entiende Boecio, corresponden a este segundo orden de ideas, esto es, son formadas por abstracción. La idea de especie se toma a partir de las semejanzas que se pueden abstraer de los diversos individuos humanos. La idea de género, se toma a partir de las semejanzas que se pueden abstraer de las diversas especies. Luego es claro que «los géneros y las especies están en los individuos, pero, en tanto que pensados, son universales»; «Subsisten en las cosas sensibles, pero son entendidos sin los cuerpos»⁴⁸. De este modo, el mismo Boecio brinda los elementos para poder elaborar una interpretación realista moderada sobre los conceptos universales.

Pero lo sorprendente es que el mismo Boecio, después de llegar a estos desarrollos lógicos, termina insistiendo en el realismo más elemental, por la sencilla razón de que aunque hay aquí una interpretación de sello genuinamente aristotélico, sin embargo, como ya lo dice en el mismo libro, no hace suya tal explicación: «Platón piensa que los géneros, especies y otros universales no sólo son conocidos con independencia de los sentidos, sino que existen y subsisten fuera de ellos; en tanto que Aristóteles piensa que los incorpóreos y los universales son objeto de conocimiento, pero que solamente subsisten en las cosas sensibles. Mi intención no ha sido decidir cuál de estas opiniones es la verdadera, ya que esto corresponde a una filosofía más alta.

⁴⁸ *Ibidem*.

Nos hemos limitado a seguir la opinión de Aristóteles, no porque nos inclinemos preferentemente por ella, sino porque este libro ha sido escrito en vistas a las Categorías, cuyo autor es Aristóteles»⁴⁹.

A poco que se profundice en las páginas de los *Commentaria in Porphyrium* a se *translata* se caerá en la cuenta de que por momentos Boecio insinúa una explicación aristotélica reconociendo una subsistencia de la naturaleza en el singular, y su intelección universal en la mente, en virtud de la semejanza de las cosas y señalando la incorporeidad del universal abstraído en el entendimiento. Con lo que se distingue entre el modo de existencia del universal en lo sensible, y el modo de existencia en el concepto del entendimiento. Pero es claro que, aun cuando su autor quiera adherir a la posición de Aristóteles, de hecho no podría hacerlo por falta de fundamentos. Pues, según el Estagirita, la doctrina de la abstracción se apoya en el *intellectus agens*. Lo cual significa que sólo por esta facultad se explica el que algo pueda pensarse separadamente de como existe en la realidad. Pero Boecio no hace ninguna mención de él. Simplemente se limita a señalar que se puede captar lo inteligible separándolo de lo sensible, pero sin decir una palabra acerca de cómo sea posible esto. Concretamente, la cuestión de los universales carece del respaldo de un enfoque epistemológico o psicológico que permita explicar la génesis de lo universal en el conocimiento humano; la cuestión parece reducirse al plano estrictamente lógico del significado universal de los términos y en el al plano ontológico de fundamentación de la realidad objetiva de las naturalezas universales.

Su posición definitiva la habría de tomar bastante tiempo después, cuando, haciendo una glosa al metro cuarto del quinto libro del *De consolacione*, se pronuncia en un sentido que recuerda la doctrina platónica de la ἀνάμνησις, en cuanto que entiende que el dato de los sentidos no aparece como algo esencial a la actividad cognoscitiva sino, más bien, como ocasión para su realización, porque sólo *despierta las formas dormidas en la inteligencia*: «En la percepción de los objetos, los órganos de los sentidos han de recibir las impresiones externas, siendo necesario que la actividad del espíritu sea precedida por una sensación física que atraiga la acción de la inteligencia y despierte las formas en ella dormidas; para la percepción, el espíritu no es infor-

⁴⁹ *Ibidem* (PL 64, 86 A), en J. I. SARANYANA, *Historia de la Filosofía Medieval*, Pamplona, EUNSA, 1985, p. 77.

mado por las sensaciones, sino que juzga por su propia luz sobre los datos que éstas les proporcionan. Con mayor razón hemos de inferir, por tanto, que los seres libres de toda influencia corpórea, e independientes del mundo externo para formular sus juicios, pueden bogar a velas desplegadas, dejando en libertad su inteligencia»⁵⁰.

La doctrina del conocimiento de Boecio arroja alguna luz sobre la naturaleza de los universales. Si ya ha observado que los géneros y las especies *subsistunt circa sensibilia*, es porque de alguna manera les confiere alguna suerte de realidad. Y esto se confirma en la línea de un realismo platónico cuando señala los grados de conocimiento que se pueden obtener de una realidad determinada. Éstos están relacionados con las diversas facultades del conocimiento humano, a saber: los sentidos, la imaginación, la razón y la inteligencia. El sentido ve la figura en la materia; la imaginación, la figura sin la materia; la inteligencia, la especie presente en los individuos; la razón, la forma simple. De donde surge que Boecio confiere a los universales la misma realidad que Platón le adjudicó a la Idea⁵¹.

§ 3. LAS SOLUCIONES EN LA EDAD MEDIA

Según Fraile⁵² los medievales, que ya recibieron el problema de los universales de un modo poco claro, se vieron afectados también por la mala interpretación del propio Boecio, quien, a la hora de resumir las posiciones en que básicamente se tendría que dirimir la cuestión, esto es, entre el platonismo y el aristotelismo, la reduce a términos de *res* y *voces*. Falsa alternativa que permitió que los medievales se plantearan la naturaleza de los universales oscilando entre dos posiciones: la realista, según la cual los universales son cosas reales, o bien sólo palabras. Y es en razón de esta falsa alternativa que los planteos iniciales en la Edad Media oscilan entre un realismo y un antirrealismo.

⁵⁰ BOECIO, *De consolacione philosophiae*, V, prosa V.

⁵¹ Cfr. E. GILSON, *La filosofía en la Edad Media*, trad. A. Palacios y S. Caballero, 2da. ed., Madrid, Gredos, 1965, p. 135.

⁵² Cfr. G. FRAILE, *Historia de la filosofía*, Madrid, BAC, 1966, p. 367.

Normalmente los historiadores suelen presentar las diversas posiciones en torno a la doctrina del universal del siguiente modo: Por un lado, los realistas admiten que el universal tiene algún tipo de realidad *-uniuersalia sunt realia-*. Dentro de éstos cabe distinguir entre realistas exagerados que sostienen la realidad extramental del universal en cuanto tal, separado de los singulares. A su vez, entre los realistas exagerados aparecen los platónicos, quienes afirman la subsistencia del universal en un mundo suprasensible, cuya existencia es anterior a la de las cosas *-uniuersale ante rem-*, según esta posición los individuos están metafísicamente fundados en los universales; y aquéllos que sostuvieron en la temprana Edad Media su existencia en el individuo real *-uniuersalia in re-*. Pero además de los realistas exagerados hay entre los realistas otra corriente conocida bajo el nombre de realismo moderado. Ésta deriva de la doctrina aristotélica según la cual sólo se afirma como real la materia o el contenido del universal. La materia sería la natura a la que afecta en la mente la *forma uniuersalitatis*. Lo estrictamente lógico aquí no es la natura que hace de sujeto de la universalidad sino esta última *-la forma uniuersalitatis-* que consiste, como ya se ha observado precedentemente, en una pura relación de razón que el entendimiento establece entre la naturaleza, en cuanto abstraída, y las cosas que la realizan.

Por otro lado, los antirrealistas conocidos bajo este nombre a los que en la Edad Media rechazan las afirmaciones del realismo, en particular, las del realismo exagerado. Aquí con este nombre se denominan los nominalistas que reducen el universal a un mero nombre; y los conceptualistas, que lo sostienen como un modo de conocer que *«representa o unifica una pluralidad sólo exterior y accidentalmente parecida»*⁵³.

§ 4. LOS REALISTAS EXAGERADOS

Sin duda el antecedente más importante de esta posición está dado por la doctrina de las ideas de Platón. El fundador de la Academia pensaba al orden real dividido en dos grandes esferas, la del mundo inteligible y la del

mundo sensible que participaba de aquél. El mundo inteligible estaba constituido por ideas subsistentes, entidades fijas, estables, que existían separadamente de las cosas sensibles. La realidad singular de cada hombre participa de la idea de naturaleza humana que subsiste separadamente de cada hombre.

Aunque el modo estrictamente platónico de entender la existencia de los universales no sólo no existió en la Edad Media, sino que ni siquiera fue conservado entre los propios discípulos de la escuela platónica⁵⁴, sin embargo, no debe sorprender el que, después de tales antecedentes, la primera solución aportada por los medievales al problema de los universales apareciera en la Edad Media bajo el sello inconfundible del realismo exagerado. Siguiendo el principio implícito de que el modo de ser extramental se corresponde exactamente con el modo de pensar, el realismo exagerado sostiene que una natura tiene también fuera de la mente alguna existencia universal, razón por la cual quienes así piensan son también llamados realistas exagerados en la Edad Media.

Así, el universal puede adquirir en el realismo exagerado de la Edad Media dos modos de existencia. Uno, según el cual se lo afirma como existiendo separado del individuo; otro, existiendo simultáneamente como *naturaleza común* en los singulares que participan de ella, distinguiéndose realmente de sus principios individuantes⁵⁵. Por cierto, esto pone en evidencia que ya no se trata de reiterar aquí la posición de Platón según la cual el objeto de la inteligencia estaba dado por un orden inteligible y definible que tenía realidad en un mundo trascendente y se identificaba con las Ideas eternas y puras⁵⁶.

Ligados con el primer aspecto están los que ponen las ideas universales en la mente divina cuyo representante más importante es Agustín (354-430), cuya doctrina ejemplarista se va a manifestar más tarde particularmente en San Anselmo (1035-1109), Odón de Tournai († 1113), Gilberto de la Porrée (1076-1154) y la escuela de Chartres, escuela ecléctica con fon-

⁵⁴ Ni siquiera Espeusipo, yerno de Platón, continuó sosteniendo la doctrina de las ideas en sí.

⁵⁵ Cfr. J. A. CASAUBÓN, *op. cit.*, p. 85.

⁵⁶ Los lugares donde aparece la doctrina de las ideas en Platón son muchos. Se citan aquí sólo algunos: *Parménides*, 192e-130d; *Fedón*, 65, b, c, d; 65 d-67b; 72e-77a; 74b-75d; 78b-79c; 91c-92e; 99d-100c; *República*, 1,7, 514 a ss.; *Fedro*, 245c, ss.; *Filebo*, 30c, d; *Sofista*, 248e ss.

⁵³ *Ibidem*, p. 50.

do platónico cuyo apogeo aparece en el siglo XII con Bernardo de Chartres († 1117). Este pasaje tomado del *De diversis quaestionibus octoginta tribus* confirma tal posición en Agustín: «Porque son las ideas ciertas formas principales o razones permanentes e invariables de las cosas, las cuales no han sido formadas, y por esto son eternas y permanentes siempre en el mismo estado, contenidas en la divina inteligencia. Y siendo así que ellas ni nacen ni mueren, con todo se dice que está formado según ellas todo lo que puede nacer y morir, y todo lo que nace y muere»⁵⁷.

¿Por qué razón Agustín sostuvo tal posición? Por la necesidad de postular un cierto ejemplarismo divino para explicar de alguna manera la creación del mundo: «Construye el artesano su arca. Lo primero es la concepción del artífice, pues de no ser así, ¿cómo la puede construir? Pero el arca como idea no es el arca que contemplamos con la vista. Aquella es invisible, ésta visible. Ya tenemos fabricada el arca, pero no por ello deja de existir en la mente del artista. La obra es la ejecución de la idea, que en la mente del artífice permanece. Este artefacto se puede llegar a podrir, pero en la mente queda el original para hacer otro nuevo. Fijad a la vez la atención en el arca como concepción del artífice y en el arca como obra ejecutada. El arca ya fabricada no tiene vida; pero como concepción tiene vida en el alma del artífice. Lo mismo puede decirse de la Sabiduría de Dios, por la cual han sido hechas todas las cosas. Esta sabiduría contiene en sí la idea de todas las cosas antes de que sean creadas en la realidad; y por eso todo lo producido según estas ideas tiene vida en el Verbo de Dios, aunque en sí misma no la tengan. La tierra y el cielo, la luna y el sol que contemplamos con la vista, existen primero en su arquetipo y en Él son vida y fuera de Él son cuerpos sin almas»⁵⁸.

Por ello le es fácil a Agustín explicar la presencia de las ideas de las cosas en el entendimiento humano en virtud de una cierta iluminación divina. Pero es un hecho que todos los que admiten la iluminación directa de Dios en lo que concierne a la formación de las ideas en el alma humana, al mismo tiempo que sustentan este aspecto del realismo exagerado –el universal en la mente divina– están sosteniendo que el universal tiene también una existencia universal en el seno de cada ente. Por ello se puede decir que en la Edad Media existió un realismo exagerado trascendente –el universal en

⁵⁷ SAN AGUSTÍN, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, 43.

⁵⁸ SAN AGUSTÍN, *In Evangelium Ioannis tractatus centum viginti quatuor* I 17.

la mente divina, *universal ante rem*– y al mismo tiempo inmanente –el *universal in re*–. ¿Cómo se entiende esto último? En el sentido de que afirman que en la cosa existe el universal en acto antes de que la cosa sea conocida, por lo que se distingue realmente de su individualidad. En esta posición se hallan entre otros: Fredegiso de Tours († 834); Juan Escoto Erígena (ca. 810-877); San Anselmo (1035-1109), más moderado; Guillermo de Champeaux (1070-1121), en su doctrina inicial. En esta línea también estaba en el siglo XII la escuela de Chartres, con Gilbert de la Porrée (1076-1154) y Juan de Salisbury (1115/20-1180). Todos ellos coincidían en admitir un universal en acto en las cosas, que era considerado como realmente distinto de su individualidad, y cuya presencia en la cosa era anterior a la intervención de la mente.

Fredegiso de Tours († 834) entiende que todo nombre que tiene algún significado no puede significar sino algo real. Bajo este supuesto en *De nihilo et tenebris* señala que si se habla de la nada, entonces a este vocablo le debe corresponder algo en la realidad, precisamente, la de la materia de la que Dios crea todas las cosas. Lo propio se debe decir de las *tinieblas*, que según el texto bíblico, existían sobre la faz del abismo. Luego, puesto que se pueden decir, la nada y las tinieblas deben ser reales.

En la misma línea de un realismo exagerado implícito se manifiesta la doctrina de Juan Scoto Erígena (810-877). A su vez, Remigio de Auxerre (841-908), influido por Escoto Erígena, entiende a los individuos como participaciones de una sola realidad constituida por la especie. Ésta, a la vez, consiste en una participación de la realidad única constituida por el género. De esta suerte, confundiendo el orden real con el lógico entendía que la unidad substancial de muchos hombres da lugar a la especie –*homo est multorum hominum substantialis unitas*– y, a su vez, la especie es una *partitio substantialis* del género. En cuyo caso la única diferencia que se puede establecer entre los hombres es de orden accidental. De donde más tarde Odón de Tournai († 1113) sostuvo que cuando un niño llega al mundo Dios produce una nueva propiedad de una substancia ya existente, pero no una nueva substancia. En esta línea de interpretación, no hay duda que se alienta un monismo ontológico, conforme al cual todos los objetos considerados como substancias, en rigor, son entendidos como modificaciones accidentales de una sola substancia. No sería de extrañar que tal interpretación de la realidad estuviese también en la base de la interpretación de la realidad sustentada por Juan Scoto Erígena.

Por cierto, en tal interpretación del orden real se supone que hay una suerte de paralelismo entre el orden del conocer y el orden del ser que implica una correspondencia exacta entre el pensamiento y la realidad extramental. Pero en el caso de Odón de Tournai la interpretación ultrarrealista le permite explicar la transmisión del pecado original. En una suerte de traducianismo, Odón de Tournai sostenía que el pecado original es transmitido por vía de la generación, porque lo que Dios crea es sólo una propiedad de una substancia ya existente.

En cuanto a los representantes ya citados de la Escuela de Chartres, también conviene recordar que, aunque están más inclinados al realismo exagerado también guardan algunos puntos en común con el realismo moderado.

Gilberto de la Porrée (1076-1154) sostuvo que en cada hombre se hace presente la naturaleza humana (*In Boet. De dual. natur.*; PL 64, 1378), lo cual es compatible con un realismo moderado, pero el realismo exagerado es incuestionable cuando sostiene que el individuo está doblemente constituido por una substancia o esencia individualizada, en la que inhiere los accidentes de la cosa y las *formas substanciales, o formas nativæ* (*In Boet. De Trinit.* PL 64, 1393). Esas formas nativas son comunes en cuanto que son iguales en objetos de la misma especie o género, y tienen sus ejemplares en Dios. Cuando la mente contempla las formas nativas en cada individuo está en condiciones de abstraerlas de la materia que las concreta y considerarlas separadamente. De ese modo las conoce como géneros y especies que son subsistentes, pero que no son substancialmente existentes (PL 64, 1267). Esto significa que el género es una colección de subsistencias *-collectio subsistentiæ-* alcanzadas mediante la comparación de cosas que, aunque específicamente diferentes, no dejan de ser semejantes (PL 64, 1389). Así la idea de género se obtiene por comparación de similares determinaciones esenciales o formas de similares objetos individuales, reuniéndolas en una sola idea. Mientras que la idea de especie se obtiene comparando cosas que difieren específicamente, pero que no dejan de guardar en común ciertas determinaciones esenciales, como el caballo y el perro tienen en común la animalidad. Según Juan de Salisbury, el Porretano (PL 67, 875-876) entiende que la forma es sensible en los objetos sensibles, pero ello no obsta para que pueda ser conocida de un modo no sensible, es decir, inmaterialmente; aunque se individualiza en cada individuo, no deja de ser común o semejante en todos los miembros de la misma especie o género. Con lo cual su

doctrina de los universales presenta un rasgo propio de la posición del realismo moderado. Juan de Salisbury (1115-1180) contra los ultrarrealistas entiende que todo el que busca las especies y los géneros fuera del orden sensible está perdiendo el tiempo (*Metalog.*, 2, 20). El realismo exagerado se opone a la enseñanza del Estagirita (*Metal.* 2, 20). Los géneros y las especies no son cosas, sino formas de cosas que la mente, al comparar las semejanzas que encuentra entre ellas, abstrae y unifica en los conceptos universales (*Metal.* 2, 20). Los conceptos universales son producidos por el entendimiento *-figurata rationis-*, pues no existen como universales en el orden real extramental; se trata de construcciones que se elaboran por la vía de la comparación de las cosas y de la abstracción a partir de las cosas, de suerte que dichos conceptos no carecen de fundamento objetivo (*Metal.* 3, 3).

Respecto a los representantes de la Escuela de San Víctor, éstos pueden considerarse como inclinados hacia el realismo moderado. Hugo de San Víctor (1096-1141), sigue a Abelardo y aplica su doctrina de la abstracción al campo matemático y físico. Las matemáticas atienden un acto confuso de modo inconfuso: *actus confusus inconfuse* (*Didasc.*, 2, 18; PL 176, 785). La abstracción consiste, por ejemplo, en considerar separadamente a la línea o superficie plana, respecto de los cuerpos en las que existen. En física, también hay abstracción cuando se consideran las propiedades de los cuatro elementos, aunque en la realidad concreta ellos se hallan en diversas combinaciones. En el orden filosófico o dialéctico, ocurre lo mismo al considerarse las formas de las cosas sensibles de modo aislado, cuando en realidad no existen ni aisladas ni como universales.

Pero el representante más limpiamente representativo de la línea del realismo exagerado, durante el siglo XII, aunque luego sufrió una evolución, fue Guillermo de Champeaux. Guillermo de Champeaux (1070-1121) fue discípulo de Roscelín y maestro de Pedro Abelardo. Guillermo de Champeaux, aunque rechaza firmemente la posición nominalista de Roscelín, intenta un retorno al realismo exagerado. Lo cual pretende aplicar incluso en el campo teológico. Así, mientras Roscelín, con un criterio nominalista, descalificaba la realidad extramental de la idea común, y terminó afirmando la existencia de tres substancias en Dios, por su parte Guillermo de Champeaux, adoptando un criterio enteramente realista, entendía que los universales eran seres reales, y por consiguiente se inclinaba a entender a la Santísima Trinidad, no como una pluralidad sino como

un universal. Pero, presionado por la abierta crítica de su discípulo Abelardo, Guillermo de Champeaux se ve obligado a modificar permanentemente su propia posición. De esta manera, según Abelardo, sostiene sucesivamente tres interpretaciones distintas respecto de los universales: 1) teoría de la identidad: la esencia es la misma en todos los individuos de la misma especie, que sólo difieren entre sí por sus accidentes. Luego los individuos de la misma especie difieren no substancialmente sino sólo accidentalmente⁵⁹. Tal doctrina fue contestada por Abelardo señalando el absurdo que se sigue de ella. Si la especie humana está simultánea y enteramente presente en Sócrates y Platón, entonces Sócrates debe ser Platón, y debe estar presente en dos lugares al mismo tiempo⁶⁰. 2) Teoría de la indiferencia: dos miembros de la misma especie son la misma cosa, no esencialmente (*essentialiter*) sino indiferentemente (*indifferenter*). Lo que Abelardo interpreta como si dijese que Sócrates y Platón no eran la misma cosa pero tampoco eran diferentes. 3) Teoría de la semejanza: la naturaleza de cada uno de los individuos ya no es idéntica ni no diferente en cuanto naturaleza, sino sólo semejante. Pero unos fragmentos hallados de Guillermo de Champeaux, permiten aclarar el sentido de la formulación de la teoría de la indiferencia: Pedro y Pablo son indiferentemente hombres, mientras que su humanidad no es la misma, en cuanto que su naturaleza no es numéricamente la misma en uno y otro, sino semejantes (*similis*), puesto que son dos hombres. De donde la teoría de la indiferencia termina por ser sustituida por la teoría de la semejanza. De resultas se advierte en Guillermo de Champeaux un cierto salto de un realismo exagerado a una posición antirrealista.

Otro ejemplo entre estos representantes del universal *in re* en acto es San Anselmo. En efecto, según el Obispo de Canterbury los universales tienen realidad extramental. Ante la posibilidad de que se entienda a los universales bajo un enfoque puramente nominalista —los universales son *uerba*— San Anselmo reacciona adjudicando a cada nombre un significado real. En cuyo caso no sólo admite la existencia del orden singular, sobre lo cual nadie está en desacuerdo, sino también la del orden universal. Así tienen realidad la especie, esto es, la humanidad entendida como conjunto de varios hombres; o bien el género, como conjunto de diversas especies,

por ejemplo, animal respecto de humanidad y otras especies vivientes. Por encima del orden genérico, están los géneros mismos de todas las cosas, en el que se atiende a lo que es comunísimo a todo, el ser. Luego, Anselmo admite la existencia de los universales comunes, sin negar la realidad de los singulares. Así, por ejemplo, la humanidad existe realmente en cada singular hombre, en Sócrates y en Pedro, que participan de la humanidad. De donde Anselmo establece un cierto paralelismo entre el modo de pensar y el modo real de las cosas. Existen los individuos reales, *natura o humanitas*, que en cuanto tales son denominados *personas*, pero también existen las especies universales de la cual participan todos los individuos. Así, refiriéndose a la situación de Adán, el obispo señala que está doblemente constituido por un principio común del cual todos los hombres participan, y de un principio particularizante por el cual Adán se distingue de todos los demás individuos: «Puede admitirse que simultáneamente se halla en cada hombre una naturaleza por la cual es hombre, como lo son todos los otros; y una persona por la cual puede ser discernido de los restantes, como cuando se dice 'este' o 'aquel', o por el propio nombre, como Adán o Abel, y el pecado de cada uno existe en la naturaleza y en la persona, pues, fue pecado de Adán en el hombre, que está en la naturaleza, y en aquel que es llamado Adán, que es en persona»⁶¹.

§ 5. EL AGUSTINISMO AVICENIZANTE

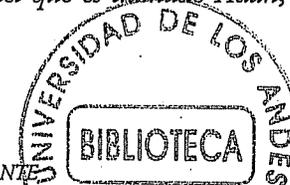
Una variante del realismo exagerado está dada por un grupo de árabes y judíos entre los que aparecen Avicena y Avicibrón, que pese a estar formados en la tradición aristotélica, debido al influjo neoplatónico y la teoría agustiniana de la iluminación⁶², terminan por sostener una posición que

⁶¹ «Licet enim in unoquoque homine simul sint et natura qua esto homo, sicut sunt omnes alii, et persona qua discernitur ab aliis, ut cum dicitur iste uel ille, siue proprio nomine, ut Adam aut Abel, et unuscuiusque peccatum sit in natura et persona, fuit enim peccatum Adæ in homine, quod est in natura, et in illo qui uocatus est Adam, quod est in persona» (SAN ANSELMO, *De conceptu uirginali et originali peccato*, c.1).

⁶² Cfr. F. J. THONNARD, *Précis d'Histoire de la Philosophie*, Tournai, Desclée, 1945, pp. 234-237.

⁵⁹ Cfr. PEDRO ABELARDO, *Historia calamitatum*, 2; PL 178-119ab.

⁶⁰ IDEM, *Dialéctica*, ed. Geyer, p. 10.



Gilson denomina *agustinismo avicenizante*. Este *agustinismo avicenizante* que aparece entre el inicio del siglo XIII y principios del siglo entrante, está integrado por Alejandro de Hales, Juan de la Rochelle, San Buenaventura, Mateo de Acquasparta, Vital de Four, Roberto Grosseteste, Roger Bacon, Juan Peckham⁶³. Es interesante observar que, pese a tener alguna formación aristotélica, esta corriente estaba enmarcada en un contexto francamente neoplatónico, cuyo sesgo realista es evidente. Esto se advierte claramente cuando, a pesar de admitir la noción aristotélica de la abstracción, sostienen en cada realidad la existencia de una pluralidad de formas que existen de forma paralela a las diferencias específicas que contraen los géneros obtenidos por una *abstractio totalis*. De resultas, se combina en ellos la doctrina aristotélica del conocimiento con la doctrina de la iluminación para explicar la obtención del orden inteligible por una vía no abstractiva⁶⁴.

Un caso particular de realismo exagerado, enrolado en la línea del agustinismo avicenizante, es el sostenido por Duns Scoto. De conformidad con tal modo de pensar, este monje escocés adopta la doctrina de la abstracción por lo que elimina la iluminación agustiniana, pero se mantiene en la tesis de la pluralidad de las formas. Con arreglo a ella, niega que el universal esté como tal en las cosas, influencia aristotélica, pero admite que en ellas la natura específica se distingue por una distinción formal *a parte rei* de la *hæcceitas*, esto es, la forma singularizante. De este modo la natura goza de una cierta unidad no numérica que se distingue de la unidad singular del individuo: «*En efecto el universal puede existir en la cosa, de suerte que es la misma naturaleza la que en la existencia está determinada por el grado de singularidad, y en el intelecto, esto es, según que guarde relación al intelecto, como lo conocido al cognoscente, está indeterminada*»⁶⁵. Y así se distingue entre la *natura in re*, con *esse physicum*; de la *natura in intellectu*, con *esse cognitum*. De este modo, la naturaleza común es afirmada como

⁶³ Cfr. E. GILSON, *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, en Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, 1927; y del mismo autor, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, en Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, 1929-1930.

⁶⁴ J. A. CASAUBÓN, *op. cit.*, p. 87.

⁶⁵ «*Potest igitur uniuersale esse in re, ita quod eadem natura est, quæ in existentia per gradum singularitatis est determinata, et in intellectu, hoc est ut habet relationem ad intellectum, ut cognitum ad cognoscentem, est indeterminata*» (J. DUNS SCOTO, *Metaphysica*, VII q. 18 n. 10).

una realidad objetiva, distinta de las determinaciones individuales con una distinción que aunque no es real, tampoco es meramente lógica. Todo esto recuerda la distinción entre el universal físico y el lógico de santo Tomás. Pero la dificultad no tarda en aparecer cuando se advierte que en Duns Scoto no hay distinción entre el *esse* y la *essentia*, de donde se corre el riesgo de no distinguirse entre los dos estados de la natura. Ante lo cual, Duns Scoto se ve obligado a sostener que lo inmediatamente conocido no es el ser subjetivo *-subiectum-* o real, sino el objetivo o mental⁶⁶. De donde surge la brecha entre uno y otro modo de ser de la natura, lo que brinda un marco doctrinal que favorece la posibilidad de una interpretación terminista del universal.

§ 6. EL NOMINALISMO

El supuesto común a todos los nominalistas es que los universales no son reales, sino que son posteriores a las cosas *-uniuersalia post rem-*. El nominalismo estrictamente, opuesto a toda forma de realismo, puede coincidir con el conceptualismo en cuanto que entienden que las palabras y los conceptos no significan una naturaleza real realizable en muchos sujetos sino, en todo caso, una colección de individuos. Pero los historiadores suelen aproximar el conceptualismo al realismo moderado antes que al nominalismo. Sea como fuere, el nominalismo sostiene que hay palabras universales, *uniuersale in significando*, quizás afirmen que hay representaciones conceptuales, *uniuersale in repræsentando*, pero lo que siempre niegan es que hay *uniuersale in essendo*. Así, por ejemplo, la palabra 'hombre' no significa a la naturaleza humana y los sujetos que la realizan sino, apenas, un colectivo, una colección de individuos.

⁶⁶ «*En sentido inverso al moderno: subjetivo, es decir, subsistente en sí mismo*» (J. A. CASAUBÓN, *op. cit.*, p. 118, nota 138).

§ 7. EL NOMINALISMO DE ROSCELÍN (SIGLO XI)

Se entiende estrictamente por nominalistas a los que «conceden sólo universalidad a las voces o nombres, y se la niegan a los conceptos, ya que enseñan que a la voz universal no corresponde en la mente un concepto universal, sino una colección de individuos designados por la voz»⁶⁷. De esta suerte se entiende por universal, no a un orden real sino a las palabras, *sententia uocum*. La interpretación nominalista aparece como una reacción natural a los excesos del realismo exagerado. Contra éstos, que sostienen la existencia en acto del universal, aparecen los que sostienen que sólo existen los individuos.

Es posible que el primer antecedente de esta posición estuviese identificado con la doctrina de Eurico de Auxerre (841-876). Éste sostiene que si alguien dice que 'blanco' y 'negro' existen independientemente de toda substancia, no podrá indicar que a estos términos les corresponda algo en la realidad, a menos que los vincule con alguna substancia real, por ejemplo, a un hombre blanco o a un caballo negro. Porque, derechamente, a los nombres generales no les corresponde nada concreto en la realidad. Si lo real sólo puede ser singular, entonces lo único que les puede corresponder es un orden de singularidad. ¿Cómo se explican entonces las nociones universales como los géneros y las especies? Eurico contesta que ni el entendimiento ni la memoria pueden captar a todos los individuos, pero puede reunir la multitud de individuos y formar la idea de especie, por ejemplo, hombre, caballo, león. Y como, a su vez, las especies también son demasiadas, entonces el intelecto las vuelve a reunir y elabora la idea de género. Y, si acaso también los géneros son demasiados, entonces la mente apela a otra noción para comprenderlos a todos unitivamente, y así se elabora la noción más extensa de *ousía*. Todo lo cual indicaría que Eurico de Auxerre sostuviese un nominalismo estricto. Pero, en rigor, lo que sí es seguro es que sólo pretendiese afirmar contra el realismo exagerado que sólo existían los singulares.

En la Edad Media el más célebre de los nominalistas fue Roscelín de Compiègne (ca.1050-ca.1120). Teólogo, maestro de dialéctica y canónigo, fue maestro de Guillermo de Champeaux y Pedro Abelardo, quienes no

parecieron asumir su posición, respecto de los universales. Conocida indirectamente su doctrina de los universales a través del testimonio de Anselmo, su discípulo Pedro Abelardo y Juan de Salisbury. Así la resume el último de los citados: «Hubo también quienes dijeron que las palabras mismas son géneros y especies; pero la opinión de éstos ha sido ya rechazada y se desvaneció fácilmente con sus autores»⁶⁸. De este modo los géneros y las especies no son ni *res* ni *subsistentiæ*; son sólo *flatus uocis*, emisiones bucales. Son *uoces* con carácter universal, *uniuersale in uoce*. No atiende Roscelín al *uniuersale in intellectu*. Al menos ésta fue la interpretación que hizo Anselmo de Canterbury respecto de la posición de Roscelín.

Sea como fuere, Roscelín es conocido, respecto de la cuestión de los universales, como un sostenedor de la posición nominalista. Por lo tanto, enfrentado al planteo expuesto por Boecio donde se plantean dos alternativas básicas de interpretación de los universales, cosas o palabras, *res aut uerba*. Roscelín, convencido del error platónico de afirmar la realidad objetiva de los universales, no duda en optar por su identificación con los términos que los designan. En cuyo caso, las ideas generales son meras elaboraciones del espíritu, y que los universales, lejos de ser algo real como lo entendía Platón, carecen de toda realidad fuera del espíritu que los concibe. De donde los universales terminaban por ser meras abstracciones elaboradas por el entendimiento con el objeto de comparar un cierto número de individuos vinculados a una idea común. Esta idea común, sólo tiene existencia dentro del espíritu, de suerte que fuera de él no es más que una mera palabra. Y, si se lo mira bien, es sólo un sonido. Por tanto, en la realidad, los universales sólo pueden ser entendidos como *flatus uocis*.

Sin embargo, no es fácil determinar exactamente cuál fue la genuina posición de Roscelín. Parece que sólo buscaba oponer el *uniuersale in uoce* al universal subsistente del ultrarrealismo. Por ello, no se podría descartar del todo que la intención de Roscelín estuviese puesta, no en negar la realidad del concepto mental *-uniuersale in mente-*, sino más sencillamente en afirmar que en el orden extramental sólo existen los individuos. Abelardo sugiere que puede estar en su intención el querer señalar que las ideas *-ya sean las de todo y parte o las de género y especie-*, son palabras en el

⁶⁷ *Ibidem*, p. 63. Cfr. J. GRETT, *op. cit.*, t. I, p. 94.

⁶⁸ «Fuerunt qui uoces ipsas genera dicerent esse et species: sed eorum iam explosa sententia est, et facile cum auctore suo [Roscelin] euauit» (JUAN DE SALISBURY, *Polycraticus*, 7, 12; PL, t. 199, col. 665 A).

sentido de que sólo tienen existencia subjetiva o mental, antes que la de querer negar que haya ideas generales. Así aparecen dos testimonios encontrados respecto de la doctrina de Roscelín, la de Juan de Salisbury que lo declara como un nominalista a rajatabla, en el sentido de que identifica al universal con las palabras; o bien la de su discípulo Abelardo, quien no estima incompatible la identificación del universal con la palabra con la posibilidad de que sólo existan en la mente. Lamentablemente, al no tener elementos de juicio más concretos respecto a cuál habría sido la posición de Roscelín con respecto al *uniuersale in mente*, sólo puede colegirse que hubo en él una posición abiertamente antirrealista, sin que ello implicara negar expresamente el *uniuersale in mente*. Tal es, al menos, la conclusión a que arriba Copleston en su Historia de la Filosofía⁶⁹.

Pero, posiblemente, lo que lo hizo famoso a Roscelín no fue tanto su doctrina antirrealista, como la aplicación teológica de ésta. Si lo universal no tiene realidad extramental, entonces no podemos hablar de otra realidad en Dios que la de las tres divinas personas, luego, no hay fundamentos para hablar de una unidad de una esencia o naturaleza común a las tres Personas Divinas. Por tanto, si por persona se entiende un orden substancial, entonces so pena de terminar sosteniendo que al encarnarse el Hijo, también lo habrían hecho el Padre y el Espíritu Santo habrá que reconocer que la Santísima Trinidad supone la existencia de tres substancias diferentes, lo que implica la comprensión de la Trinidad en términos de triteísmo. Por lo que parecía entender que la unidad divina sólo significaba reconocer que en las tres personas había una igualdad de poder y la identidad de voluntades; con lo cual, al pretender salvaguardar la distinción de personas, lo hizo de tal suerte que terminó negando la unidad de Dios. Si la Santísima Trinidad, pensaba, fuera una esencia común a las tres personas divinas, entonces la unidad substancial implicaría la negación de las perso-

⁶⁹ «Pero aunque Roscelín puede haber sido un nominalista puro, y aunque los fragmentarios testimonios relativos a sus enseñanzas, tomados literalmente, apoyen ciertamente esa interpretación, no parece, sin embargo, posible afirmar sin duda ni siquiera que tuvo en cuenta la cuestión de si tenemos o no ideas de géneros y especies, y menos aún que lo negase, aun cuando sus palabras lo sugieran así. Todo lo que tenemos derecho a decir con certidumbre es que, nominalista o conceptualista, Roscelín fue un antirrealista declarado» (F. COPLESTON, *Historia de la Filosofía*, t. II, *De Agustín a Escoto*, trad. J.C. García Borrón, 2da. ed., Barcelona, Ariel, 1974, t. II, p. 150).

nas. Y puesto que hay que distinguir entre las personas, porque no son el Padre ni el Espíritu Santo los que se encarnan, sino sólo el Hijo, entonces, las tres personas deberían ser tres substancias diferentes, de donde la unidad de Dios sería tan sólo nominal. Así la doctrina trinitaria terminaría siendo interpretada por Roscelín como implicando la afirmación de tres dioses, posición que ulteriormente fue refutada por San Anselmo. Como es de suponer, esto terminó llevando a Roscelín a enfrentar la acusación de sostener una doctrina triteísta, lo que de hecho ocurrió ante un tribunal en Soisson, en 1092, luego de lo cual se retractó y se exilió en Inglaterra hasta que, en el curso de un viaje a Roma, se reconcilia definitivamente con la Iglesia⁷⁰.

De este modo, cabe pensar que otro hubiera sido el destino de la teoría de los universales, si acaso el autor, en vez de aplicarla inmediatamente al campo teológico con los resultados conocidos, antes hubiera podido analizar más acabadamente la relación entre el orden de los términos y esas ideas generales concebidas por el entendimiento. Pero, al aplicarla inmediatamente sobre el campo teológico, dio pie a que sus detractores, sin mayor análisis de lo que podría haber habido de positivo en su doctrina de los universales, la terminan por envolver en el mismo descrédito en que cayó su doctrina teológica. Pero lo que importa es que la posición de Roscelín en el campo de los universales, a fuerza de unilateral, provocó una reacción realista de Guillermo de Champeaux, que a su vez provocó la intervención de Pedro Abelardo.

§ 8. REALISMO MODERADO

El realismo moderado se presenta como una posición intermedia entre el realismo exagerado que sostiene la existencia actual del universal fuera del intelecto, y la de quienes niegan radicalmente toda existencia del mismo, dejando a los vocablos universales sin fundamento alguno en la realidad. Según el realismo moderado las voces y conceptos universales tienen un fundamento en la realidad, que se llama universal *in essendo*, ésta es

⁷⁰ H. MASSON, *Manual de herejías*, Madrid, RIALP, 1989, pp. 301-302.

alcanzada por la vía abstractiva dejando de lado las determinaciones singularizantes. En este sentido se puede hablar de *universal in re*. Así, el entendimiento, al considerar un aspecto, pero no otros, alcanza un conocimiento no adecuado de la cosa, ya que conoce su naturaleza en cuanto tal, pero no en cuanto individuada. De este modo, una naturaleza puede ser considerada ya en sí misma, esto es, en cuanto supone los componentes esenciales de algo, o bien en cuanto es una unidad mental considerada en relación a muchos.

§ 9. LOS ANTECEDENTES

Un antecedente importante está dado por el mismo Sócrates, quien, aunque se restringe al orden moral, descubre la posibilidad de pasar del orden del hecho particular a los conceptos universales, hasta alcanzar la formulación de las definiciones⁷¹. Sin embargo, no se puede introducir la corriente del realismo moderado en la Edad Media sin antes hacer referencia al sistematizador de dicha posición en la antigüedad clásica: el fundador de esta posición, Aristóteles, para quien la comprensión del concepto universal implica la consideración del universal desde la doble perspectiva metafísica y psicológica. Desde el punto de vista metafísico, porque entenderá que el fundamento ontológico de las cosas no se halla separado de ellas sino que están en las cosas mismas. Las esencias, que son objeto del entendimiento, constituyen a la cosa concreta. Pero el conocimiento conceptual de las mismas por la inteligencia, es precedido por el conocimiento brindado por los sentidos. Luego, por vía abstractiva, el intelecto alcanza el conocimiento de su esencia. Para ello es preciso que el intelecto agente separe a la esencia de sus condiciones de individuación.

Para entender esto, el Estagirita en el libro III del *De anima*⁷² elabora su famosa doctrina de los dos entendimientos, el pasivo y el activo. Por una parte el entendimiento se halla en potencia para conocer todas las cosas, recibiendo en sí mismo las semejanzas de sus formas (entendimiento posible), y por otra parte, puesto que los inteligibles no están en acto sino sólo

⁷¹ Cfr. JENOFONTE, *Memorables* I, 1, 16; IV, 6-7; IV, 6, 13-15.

⁷² Cfr. ARISTÓTELES, *De anima* III 4: 429 a - 430 a.

en potencia, se hace necesario actualizarlos a partir de la actividad del entendimiento agente. Luego, por la función del entendimiento agente las representaciones sensibles son sobreelevadas al orden de las representaciones inteligibles y, por la función del entendimiento posible, estas representaciones inteligibles son recibidas y son producidos los conceptos propiamente tales. Por el concepto el entendimiento puede lograr una representación de todos y cada uno de los individuos que participan de una misma naturaleza.

Debe recordarse que Aristóteles, reencontrando el realismo moderado incoado en la tradición socrática, no hace más que perfeccionarlo. Ya había alcanzado el Ateniese la noción de esencia y definición universal, a los cuales no acordaba una existencia separada. Era preciso ampliar ese descubrimiento realizado en la esfera de lo moral, al plano más amplio del conocimiento científico. Aristóteles realiza esta labor descubriendo que: 1. Es necesario que haya algo uno predicable de muchos para que haya demostración⁷³. 2. Pero lo real no es universal sino individual⁷⁴. 3. Luego, si lo universal no existe en la realidad ¿carece de objetividad la ciencia? No, porque el objeto de la inteligencia es la esencia de las cosas⁷⁵. 4. Esas esencias están en el individuo subsistente multiplicadas numérica pero no esencialmente por la materia concreta cuantitativa⁷⁶; en consecuencia, la esencia de seres de la misma especie se multiplica realmente pero no formal- esencialmente. Platón y Sócrates difieren numéricamente pero no esencialmente. 5. Mas para conocer esas esencias es necesario que se desprenda de su principio de individuación porque el intelecto inmaterial entiende las formas sin la materia concreta que las individualiza⁷⁷. 6. Así la esencia librada de su multiplicación numérica se hace universalmente referible a todo ser que la posea individualmente⁷⁸. 7. Por eso las sustancias segundas (universales), en cuanto tales no están en el sujeto real, pero sí pueden ser afirmadas de él en razón de que la forma o esencia que se hace universal en la mente no es distinta de la forma o esencia que se halla individuada en

⁷³ ARISTÓTELES, *Anal. Post.* I 11: 77 a 5-10.

⁷⁴ IDEM, *Phys.* I 3: 186.

⁷⁵ IDEM, *De anima* III 6: 430 b 28.

⁷⁶ IDEM, *Metaphys.* VII 8: 1034 a 5-8.

⁷⁷ IDEM, *De anima* III 4: 430 a 5.

⁷⁸ IDEM, *Metaphys.* VII 8.

él⁷⁹. 8. Luego lo universal *qua* universal, aunque no está en acto en la cosa material, sí lo debe estar potencialmente⁸⁰.

Ahora bien, ¿qué ocurrió en la Edad Media con esta doctrina de Aristóteles? Se ha advertido ya cómo Boecio la asume de un modo meramente provisorio porque luego se decide por el platonismo. Posteriormente, aparece de un modo fragmentado en varias figuras que reaccionan contra el realismo exagerado, caso Abelardo, o el de quienes parecen cabalgar entre el conceptualismo entrante y el realismo exagerado en lenta retirada, así Gilberto de la Porrée, Juan de Salisbury, los Victorinos.

Gilberto Porretano trata de explicar el conocimiento intelectual como una suerte de abstracción de la forma o idea de lo sensible respecto de su materia. Luego, el conocimiento parte de las copias que son los universales en las cosas. Juan de Salisbury dará un paso más en dirección al realismo moderado cuando habla de una abstracción por la que se atiende a la semejanza en la naturaleza específica en individuos numéricamente distintos para obtener la especie, y por la ulterior atención a la semejanza en especies para obtener los conceptos genéricos. Luego, al tiempo que admite la consideración separada del universal en el entendimiento, su realidad sólo se puede dar en las cosas: *«Ciertamente, uno es el modo de existir de las cosas, el que les confiere su naturaleza, y el de entender o significar las mismas. Pues, aunque no pueda existir un hombre que no sea este o aquel hombre, puede, sin embargo, ser entendido y significado, de modo que no entienda ni signifique éste o aquél. [...] La razón aprehende los géneros y especies considerando en sí misma la semejanza de cosas diferentes, y así elabora, como dice Boecio, su concepto general, que versa sobre la conformidad de los hombres, así el de animal racional mortal. Lo cual, ciertamente, no puede existir sino en los singulares»*⁸¹. Y por si no fuera esto suficiente para afirmar su intención realista moderada, él mismo confiesa su separación respecto del enfoque platónico, y su adhesión a la posición de Aristóteles: *«Aunque Platón tenga consigo una gran multitud de filósofos, y cuente con el asentimiento tanto de Agustín como de otros muchos de los nuestros, en la afirmación de las ideas, no seguimos, sin embargo, su dogma en la disputa de los universales, porque aquí proclamamos como principal a Aristóteles, príncipe de los peripatéticos»*.

⁷⁹ IDEM, *Categoriae* 5: 2 a 11ss.

⁸⁰ IDEM, *De anima* III 4: 430.

⁸¹ JUAN DE SALISBURY, *Metalogicus* II 20.

Todo esto acontece en Europa entre los siglos XI y XII. Al mismo tiempo, en el mundo musulmán se desarrolla rápidamente el estudio del corpus aristotélico, especialmente a través de Avicena (980-1037) y Averroes (1126-1198). Pero, mientras el primero sufrió también el influjo de Plotino, el segundo fue más fiel al sentir de Aristóteles. Volviendo nuestra atención a Europa, aquí se va gestando lo que se llamó el agustinismo avicenizante, que sólo sustenta un parcial realismo moderado.

§ 10. EL REALISMO MODERADO DE TOMÁS DE AQUINO

Pero la figura clave entre los seguidores de la tradición aristotélica la constituirá santo Tomás de Aquino (1224/5-1274). Dejando para más adelante un estudio detenido de esta figura, quizá sea oportuno adelantar un pasaje de su comentario al *De anima* de Aristóteles: *«El sentido recibe la semejanza de la cosa que percibe corporal y materialmente. Pero el intelecto recibe la semejanza de lo que entiende, incorpórea e inmaterialmente. Mas la individuación de la materia común en las cosas corpóreas y materiales, se realiza por la materia corpórea contenida bajo determinadas dimensiones. Mientras que el universal lo es por abstracción de una determinada materia, y de las condiciones materiales individuantes. En efecto, es evidente, que la semejanza de la cosa recibida representa la cosa en cuanto que es singular; pero en cuanto recibida en el intelecto representa la cosa con arreglo a la razón de la naturaleza universal. Y de allí, que los sentidos conocen las cosas singulares, y el intelecto, las universales, de las que son las ciencias.*

n.6. Acerca de lo segundo debe considerarse que el universal puede ser tomado doblemente. Por un modo puede ser llamada universal la misma naturaleza común en cuanto que subyace a la intención de universalidad. De otro modo en cuanto a sí misma. Así como lo blanco puede ser tomada doblemente: o como esto a lo cual acaece el ser blanco, o como él mismo en cuanto que subyace a la blancura. Pero esta naturaleza a la cual adviene la intención de universalidad, puesta por ejemplo, la naturaleza del hombre, tiene una doble existencia: una, en verdad material, en cuanto que existe en la materia natural; y otra inmaterial, en cuanto que existe en el intelecto. En efecto, en cuanto tiene existencia en la materia natural, no puede advenirle la intención de universalidad, porque se individuaba por la materia, ella le

adviene en cuanto que es abstraída de la materia individual»⁸².

Obsérvese cómo en este pasaje del *In De Anima* del Aquinate se hacen presentes todos los elementos distintivos del realismo moderado. Se consideran aquí de modo particular los diversos estados que una naturaleza puede asumir, y los modos por los cuales éstos pueden ser alcanzados por el sujeto cognoscente. Estos estados dan lugar al universal en potencia o físico, el universal fundamental o metafísico y el universal formal o lógico. El primero, la cosa real, es conocida merced al concurso mancomunado de los sentidos y la inteligencia. Por los sentidos, que involucran actividad orgánica, se alcanza una representación que recoge la realidad sensible de la cosa; por la inteligencia, la dimensión inteligible de la misma. Atendiendo a este segundo aspecto, son aquí discernibles un orden de representación, concepto formal *-uniuersale in representando-*, y un orden de lo representado, concepto objetivo *-uniuersale in essendo-*. La inteligencia se dirige al conocimiento de la estructura inteligible del ente material, la natura, que en cuanto está en muchos es llamada naturaleza común, o *uniuersale in essendo*. Pero esta naturaleza, en la realidad, está siempre individuada por la materia signada por la cantidad; luego, para poder constituirse en objeto del intelecto, preciso es que sea abstraída de las condiciones que la singularizan. Por ello, cuando es objeto de los sentidos, esto es, antes de ser abstraída de la materia signada por la cantidad, éstos la representan en cuanto está

⁸² «Sensus corporaliter et materialiter recipiat similitudinem rei quæ sentitur, intellectus autem recipit similitudinem eius quod intelligitur, incorporaliter et immaterialiter. Individuatio autem nature communis in rebus corporalibus et materialibus, est ex materia corporali, sub determinatis dimensionibus contenta: uniuersale autem est per abstractionem ab huiusmodi materia, et materialibus conditionibus indiuiduantibus. Manifestum est igitur, quod similitudo rei recepta in sensu representat rem secundum quod est singularis, recepta autem in intellectu representat rem secundum rationem uniuersalis nature: et inde est, quod sensus cognoscit singularia, intellectus uero uniuersalia, et horum sunt scientiæ. n.6. Circa secundum uero considerandum est, quod uniuersale potest accipi dupliciter. Uno modo potest dici uniuersale ipsa natura communis, prout subiacet intentioni uniuersalitatatis. Alio modo secundum se. Sicut et album potest accipi dupliciter; uel id, cui accidit esse album, uel ipsummet, secundum quod subest albedini. Ista autem natura, cui aduenit intentio uniuersalitatatis, puta natura hominis, habet duplex esse: unum quidem materiale, secundum quod est in materia naturali; aliud autem immateriale, quod est in intellectu. Secundum igitur quod habet esse in materia naturali, non potest ei aduenire intentio uniuersalitatatis, quia per materiam indiuiduatur. Aduenit igitur ei uniuersalitatatis intentio, secundum quod abstrahitur a materia indiuiduali» (STO. TOMÁS, *In II De anima*, lect. 12 nn. 5-6).

individuada; mientras que cuando es objeto de la intelección, abstracción mediante, éste la representa según su naturaleza universal. Una vez que la naturaleza es poseída por el entendimiento, ésta puede estar de dos modos: ya considerada en cuanto le adviene la intención de universalidad *-universal formal o lógico-*; ya considerada secundum se, en sí misma *-universal fundamental o metafísico-*.

Ahora bien, ya esté considerada como existiendo en la realidad, ya lo sea como existiendo en la mente, la naturaleza permanece esencialmente la misma. Pero difiere por el modo de existir. En la realidad está individuada por la materia signada, es decir, por la cantidad; y en el entendimiento, sólo en él, en virtud de su separación de la materia indiuiduante, puede advenirle la forma *uniuersalitatatis*. Debe reconocerse que en la concepción del Aquinate, cuando en *Summa contra Gentiles* I 65 afirmaba que los universales no son cosas subsistentes y que sólo existen en los singulares *-«uniuersalia autem non sunt res subsistentes, sed habent esse solum in singularibus»-* estaba repitiendo nociones ya expresadas antes por Pedro Abelardo y Juan de Salisbury cuando decían que la naturaleza humana sólo existe en este o aquel hombre, y que la universalidad que se asigna a la naturaleza humana es una contribución subjetiva posterior a la abstracción. Porque una misma esencia está de un modo en la realidad material y de otro en el entendimiento: «lo entendido está inmaterialmente en quien lo entiende, según el modo de ser del entendimiento, y no materialmente, según el modo de ser de la realidad material»⁸³. Luego, la naturaleza existe en el individuo, pero, en cuanto concebida de un modo universal, sólo en el entendimiento: «La naturaleza que puede ser abstraída, entendida o concebida de modo universal, no existe más que en los singulares, mientras que su abstracción, intelección y universalización conceptual es propia del entendimiento»⁸⁴. Luego, aunque en el entendimiento la naturaleza de algo se haga presente de distinto modo al que tiene en la realidad no por ello dará lugar a enunciado erróneo. Porque la misma esencia que existe singularmente en la cosa concreta, es la que se hace presente de modo universal en

⁸³ «Quia intellectum est in intelligente immaterialiter, per modum intellectus; non autem materialiter, per modum rei materiales» (IDEM, *Summ. Theol.* I q. 85 a. 1 ad 1m).

⁸⁴ «Ipsa igitur natura cui accidit uel intelligi uel abstrahi, uel intentio uniuersalitatatis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi uel abstrahi, uel intentio uniuersalitatatis, est in intellectu» (*Ibidem*, a. 2 ad 2m).

el entendimiento. Esa esencia, aunque se multiplica numéricamente en todos los individuos de la misma especie, permanece idéntica en el orden de la especie. De ahí que el Aquinate no dudará en asumir la distinción ya establecida por Avicena entre el universal *ante rem*, *in re* y *post rem*. Pero, por cierto, haciendo las debidas precisiones. El *uniuersale ante rem*, ya no es entendido al modo platónico como una realidad subsistente, ni separada de las cosas, ni en las cosas (primeros realistas exagerados medievales), porque es Dios mismo en tanto que percibe su esencia como imitable por las criaturas; el *uniuersale in re*, es la esencia individuada, numéricamente multiplicada pero no específicamente multiplicada. El *uniuersale post rem*, en cuanto contenido del entendimiento, cuyo fundamento se halla en el *uniuersal in re*.

§ 11. EL CONCEPTUALISMO

Por conceptualismo se entiende aquella posición que sostiene la existencia de los conceptos universales, sin que les corresponda en la realidad nada universal. Admiten que hay un cierto universal predicable de las cosas, pero, al tiempo que niegan que ese contenido universal pertenezca a la cosa, no dudan en afirmarlo como contenido mental. Entre sus sostenedores, según Casaubón, cuentan principalmente Pedro Abelardo (1079-1142) y Guillermo de Ockham (1298-1349). Entre ambos aparece una cantidad de figuras que más bien parecen constituir una reacción a la posición del tomismo: Durando de Saint Pourçain († 1334), Pedro Auriol († 1322), Enrique de Harclay (ca. 1270-1317), Guillermo de Farinier († 1361), Gerardo de Bolonia († 1317), Guido de Terrena († 1342).

La figura que prevalece en el inicio de este movimiento es la de Pedro Abelardo. Éste en su *Logica nostrorum petitionem sociorum* distingue entre la mera *uox*, que designaba el sonido de la palabra, y el *sermo* o *nomen*, que designaba a la *uox* con su significado: «*Por significar Aristóteles quería decir constituir [algo como entendido de por sí]*»⁸⁵. Y no identificaba al universal con la *uox* sino con *sermo*: «*Uniuersale est sermo*». ¿Pero dónde

⁸⁵ «*Significare Aristoteles accipit per se intellectum constituere*» (PEDRO ABELARDO en J. A. CASAUBÓN, *op. cit.*, p. 74).

radica la universalidad del *sermo*? Pues en la palabra, no por sí, sino por su significación y su predicabilidad lógica: «*El universal es engendrado [concebido] para ser predicado de muchos*»⁸⁶. Luego *uox* designa a la palabra según su aspecto físico, mientras que *sermo* la designa en su aspecto significativo. En consecuencia las *uoces*, en cuanto meros sonidos, no tienen valor alguno de universalidad, pues el singular no es predicable a menos que se considere, no por lo que es en sí misma, sino por relación a la naturaleza de las cosas comprendidas: «*El universal es un vocablo que aisladamente se puede predicar de muchos de tal manera que esta palabra 'hombre' que es común a los hombres particulares se impone de acuerdo con la naturaleza de las cosas comprendidas*»⁸⁷.

Pero las dificultades no tardan en aparecer cuando se trata de hallar la causa de la imposición del nombre común. Por cierto, una vez admitido que las palabras no carecen de significación, queda por establecer la naturaleza de su fundamento. Abelardo se resiste a sostener que su fundamento esté en algo real ya que lo real en cuanto tal es singular y, por tanto, no puede haber nada común entre ellas. Sin embargo debe haber algo que las une. Se resiste a llamarlo esencia, sino status. Status es la cosa misma constituida en tales o cuales naturalezas. Todo esto pone a Abelardo en una posición cercana al realismo moderado, sin terminar de serlo. Uno de sus rasgos en este sentido lo constituye el descubrir a la abstracción no como una actividad que separa al cognoscente de lo real, sino como lo que descubre una determinada cualidad de lo real de un modo distinto al que tiene en la realidad: «*Estas clases de intelecciones abstractivas podrían, quizá, parecer falsas o vacías porque perciben la cosa de otra manera de como ella subsiste realmente [...] Pero no es así [...]. Si yo considero a este hombre como substancia o como cuerpo, sin tener en cuenta el hecho de que es animal, u hombre, o gramático, mi intelección no versa sobre alguna propiedad que no le pertenezca realmente, se contenta con no considerar alguna de sus*

⁸⁶ «*Uniuersale quod in pluribus natum est prædicari, singulare uero quod non*» (IDEM, *Dialectica*, en Peter Abaelards *Philosophische Schriften*, zum ersten Male herausgegeben von B. Geyer, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, B. XXI, Heft I, Münster i. W., 1919, p. 9).

⁸⁷ «*Est autem uniuersale quod de pluribus singillatim habile est ex inuentione sua prædicari ut hoc nomen 'homo', quod particularibus hominibus coniungibile est secundum subiectarum rerum naturam quibus est in impositum*» (IDEM, *Dialectica*, ed. Geyer, p. 16).

calidades [...]. No afirmamos, en efecto, que esa realidad posea solamente tal cualidad; sino que yo la considero solamente en tanto que posee esa cualidad. En cierto modo es verdad que se la considera intelectualmente de manera distinta de lo que es en realidad, pero, no con otra estructura que la suya [...], sino sólo con la diferencia que separa la manera como las cosas son intelectualmente comprendidas y aquélla según la cual subsisten realmente. Es decir, que el entendimiento considera tal cualidad, no como separada sino más bien separadamente»⁸⁸.

Pero, si se atiende a una cierta tendencia a identificar a la facultad intelectual con la imaginación y a los contenidos esenciales con ciertas ficciones, entonces el realismo moderado podría derivar en un cierto nominalismo. Así lo pensó Juan de Salisbury cuando advirtió que identificaba a los universales con las palabras. Y lo cierto es que su lenguaje se presta para diversas interpretaciones; un ejemplo de esto: «[Por las ideas universales la mente] concibe una imagen común y confusa de muchas cosas [...] Cuando digo 'hombre', una cierta figura aparece en mi mente, que se relaciona a hombres individuales, que es común a todos y no propia de ninguno»⁸⁹. Si se atiende al modo de caracterizar al concepto puede advertirse que habla de él como si fuera una representación sensible, una imagen confusa, una figura. En cuyo caso, en cuanto desconoce la naturaleza de la representación intelectual se lo podría tener como un nominalista. Pero si se atiende al alcance significativo que se quiere atribuir a ese contenido representativo, aparece en mi mente, común a todos, entonces podría pensarse que le quiere dar a esa representación un alcance universal, que no conviene a la representación sensible. El aporte de Pedro Abelardo más significativo: el de advertir la distancia que hay entre el modo de ser de la cosa considerada en sí misma y el modo de ser de la cosa cómo objeto de conocimiento en el entendimiento: «Porque cuando yo considero a ese hombre solamente en la naturaleza de substancia o de cuerpo, y no también de animal, o de hombre o de gramático, evidentemente no entiendo otra cosa que lo que hay en esa naturaleza, pero no considero todo lo que hay»⁹⁰. Esto, ciertamente lo sitúa en la línea de un realismo moderado.

⁸⁸ IDEM, *Logica ingredientibus*, en C. FERNÁNDEZ, *Los filósofos medievales, selección de textos*, t. II, Madrid, BAC, 1980, nn. 1.564-1.565.

⁸⁹ *Ibidem*, ed. Geyer, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, p. 218.

⁹⁰ *Ibidem*.

La otra figura clave del conceptualismo es, sin lugar a dudas, Guillermo de Ockham. Tradicionalmente este autor ha sido adscrito por los historiadores de la filosofía a la corriente nominalista. Y, por cierto, no faltaron razones para ello. La aparente negación de la actividad intelectual; el hacer surgir el concepto universal como fruto de una influencia externa; el identificar bajo un mismo significado los vocablos: 'phantasma', 'similitudo', 'imago' y 'species', donde se sostiene que el predicado de la oración implica al individuo confusamente conocido; que el concepto universal es signo mental que supone por una colección de individuos, dan pie a una tal interpretación. Por cierto, no cabe duda de que todas estas afirmaciones bien pueden ser sostenidas por un defensor del nominalismo. Pero no es menos cierto que hay otros pasajes que van en dirección de un conceptualismo. Tal es el caso de los siguientes textos, donde: «Cierta universal es natural, que es un signo natural predicable de muchos [...] y tal universal no es sino una intención del alma [...]. Otro es el universal por institución voluntaria, y tal es la voz emitida. Por tanto, debe saberse que la intención del alma es un ente en el alma apto para significar algo. La segunda intención es aquella que es signo de tales intenciones primeras como las intenciones de género, especie y semejantes»⁹¹.

En este pasaje, donde entiende al universal tanto en términos de intención mental como de palabra (hablada o escrita), donde distingue entre las intenciones primeras, ordenadas a la significación de algo y las segundas, ordenadas a la significación de otros conceptos. Pero el universal en cuanto tal, sólo tiene una existencia mental no real: «El universal no es algo real que tenga existencia subjetiva [en sí misma subsistente] en el alma, ni fuera del alma, sino que sólo tiene existencia objetiva en el alma»⁹². Sin duda, lejos está Ockham de un nominalismo estricto, pero no por ello se acerca al realismo moderado. La afirmación de una aprehensión directa del singular

⁹¹ «Quoddam est uniuersale naturale, quod est signum naturale prædicabile de pluribus [...] et tale uniuersale non est nisi intentio animæ [...]. Aliud est uniuersale per uoluntariam institutionem, et sic uox prolata. Est igitur primo sciendum quod intentio animæ uocatur ens in anima natum significare aliquid. Intentio autem secunda est illa quæ est signum talium intentionum primarium, cuiusmodi sunt tales intenciones: genus, species et huiusmodi» (GUILLERMO DE OCKHAM, *Summa totius logicæ*, II 12).

⁹² «Uniuersale non est aliquid reale habens esse subiectiuum in anima, nec extra anima, sed tantum habet esse obiectiuum in anima» (IDEM, *In I Sent.*, d. 2 q. 8, E).

lar previa al conocimiento universal, la negación de todo orden de universalidad de carácter potencial en lo real, hacen imposible un acuerdo con el realismo moderado. Y si a esto se agrega la insistencia de Ockham en la objetividad de las expresiones que supone por los singulares (*suppositio personalis*), y la descalificación de aquellas expresiones que tienen alcance universal (*suppositio simplex*), puede entenderse que aunque admite la existencia del concepto, sólo admite la objetividad de aquel concepto referido al orden singular, negándola respecto de los conceptos propiamente universales. Luego, aunque éstos pueden ser pensados carecen de valor objetivo. Y es en este sentido que se puede entender a Guillermo de Ockham como un autor conceptualista.

§ 12. ALGUNOS PARALELISMOS

Naturalmente, una vez examinadas en general las diversas corrientes filosóficas, queda por delante tratar de encontrar cuáles son sus semejanzas y diferencias con la intención de señalar sus virtudes y defectos. El examen de las diversas posiciones filosóficas en torno al problema de los universales puede efectuarse desde diversas perspectivas, entre las cuales hay un lugar seguro para entenderlo todo: a la luz del examen del *uniuersale in essendo*. Debe recordarse que el *uniuersale in essendo* es aquél que aparece él mismo en muchos constituyendo sus naturalezas; que, por lo mismo que está en muchos, también puede predicarse de muchos, razón por la cual el *uniuersale in essendo* también es *uniuersale in prædicando*. Pero el *uniuersale in essendo*, a su vez, está relacionado de diverso modo: ya con la palabra que lo significa, *uniuersale in significando*; ya con el concepto formal que lo representa, *uniuersale in repræsentando*. El punto es poner en evidencia de qué modo los medievales en sus diversos modos de pensar entendieron la relación entre el *uniuersale in essendo*, el *uniuersale in significando* y el *uniuersale in repræsentando*. O, dicho de un modo más sencillo, de qué modo establecen las relaciones entre las naturalezas de las cosas, las palabras que las designan y los pensamientos que las conciben.

Casaubón entiende que, si se considera la posición del realismo exagerado podrá advertirse que ellos reducen lo real subsistente al *uniuersale in essendo*, lo que llevaría a entenderlo como única realidad. Desde luego, tal

interpretación puede conducir o estimular una interpretación que, si no descalifica, al menos degrada ontológicamente el orden individual. En tal caso, puede darse pie a la distinción entre el *uniuersale in essendo* y el *uniuersale in prædicando*, de donde lo que se predica no sería exactamente lo que es en muchos, porque no se lo entiende como siendo en muchos sino separado de muchos. Y así, el concepto formal perdería su carácter de inmediatez objetiva en el orden ontológico ya que no representaría propiamente al *uniuersale in essendo*, sino a algo distinto que sería el *uniuersale in prædicando*, porque aunque no es en muchos, se predica de los muchos que lo participan. Puede ocurrir también que se siga pensando al *uniuersale in essendo* como idéntico al *uniuersale in prædicando*, pero en ese caso, quedarían algunos problemas sin resolver, por ejemplo, cómo distinguir el orden lógico del real, cómo el universal se relaciona con el singular. En el caso del realismo exagerado correspondiente a los primeros realistas del medioevo, donde se considera al orden real, donde la misma cosa, bajo un aspecto es considerada como universal en acto en la cosa, y bajo otra como singular, se identificaría al *uniuersal in essendo* y al *uniuersale in prædicando* con parte de la cosa.

El nominalismo *stricto sensu*, se limitará a afirmar únicamente el valor del *uniuersale in significando*, descalificando la posibilidad de un *uniuersale in repræsentando* y la de un *uniuersale in essendo*. Pero, si se niega la realidad del objeto-significado, entonces la palabra ya no tendrá valor de signo y, por tanto, se reducirá a su mera realidad entitativa, una mera *uox* o sonido. En cuyo caso, de suyo, la palabra carecería de sentido. Por tanto, tornaría insostenible la realidad misma del *uniuersale in significando*. Y, si acaso se insiste en que lo tiene de alguna manera, esto es, que las palabras posean significado, ello se debería a una imposición cuyo origen no podría estar en la cosa, porque no está en ella el origen de la imposición del nombre, sino que estaría en la razón misma. Pero en este caso, ya no se estaría considerando la palabra como mero nombre sino como nombre con significado, lo cual es afirmado, no por el nominalismo sino por el conceptualismo. Ergo, escindido el *uniuersale in significando* del apoyo que le confieren los universales *in essendo* e *in repræsentando*, la universalidad del primero se tornaría absolutamente arbitraria.

El conceptualismo, en la medida en que afirma que el objeto inmediato de la inteligencia no es ya el orden real, sino una mera representación conceptual, entonces pondrá el acento en el *uniuersale in repræsentando*, el

uniuersale in essendo quedará indefectiblemente preterido. De él sólo quedará el *uniuersale in prædicando*, pero, de pensarse de este modo se levanta la dificultad acerca del modo en que debe ser entendido éste, pues al escindir el *uniuersale in prædicando* del *uniuersale in essendo*, aquél quedará tan peligrosamente cerca del *uniuersale in repræsentando* que sería muy difícil distinguirlo de él. Lo que significa que lo conocido (universal objetivo) tiende a ser reducido al concepto formal que lo da a conocer. Y, en este caso, sería igualmente difícil entender la naturaleza de lo representado por el concepto formal. Pues, una vez que se niega la posibilidad del acceso al *uniuersale in essendo*, entonces el *uniuersale in repræsentando* no sería representación de nada. Por consecuencia, el concepto formal carecería de todo valor ontológico, y las ciencias no tendrían posibilidad de acceder al orden universal. Finalmente el realismo moderado, al tiempo que afirma los tres modos posibles de universalidad, los apoya en el *uniuersale in essendo*. Éste se realiza en el individuo real, pero es alcanzado por la vía abstractiva por el concepto formal, *uniuersale in repræsentando*, cuyo contenido objetivo también es significado por la palabra, *uniuersale in significando*.

§13. LOS PRINCIPALES REPRESENTANTES EN LA EDAD MEDIA:

PEDRO ABELARDO, TOMÁS DE AQUINO,
JUAN DUNS SCOTO, GUILLERMO DE OCKHAM

De conformidad con lo examinado precedentemente, puede establecerse que en la Edad Media la cuestión de los universales nació a partir de la traducción de la *Eisagogé* de Porfirio efectuada por Boecio en el siglo VI. Es importante observar que las primeras respuestas que se observan en torno a las cuestiones planteadas en el proemio de dicha obra, bien pueden enrolarse dentro de una amplia corriente denominada realista exagerada, de clara inspiración platónica. De hecho la principal línea de pensamiento que va desde el Renacimiento carolingio (siglo IX) hasta fines del siglo XI sostenía que los géneros y las especies eran subsistentes en sí mismos, pero no con la trascendencia que les asignaba Platón, sino como inmanentes a los individuos. La humanidad en cuanto tal —afirmaban los hiperrealistas de esta época— existe en cada hombre. Pero ya bien entrado el siglo XII

Pedro Abelardo puede distinguir un importante núcleo de voces disidentes respecto del realismo extremo a los que, por oposición con los anteriores, denomina *moderni auctori* —autores modernos—. En efecto, así como es claro que en el período anterior-prevalece el realismo exagerado, no es menos evidente que en los tres siglos que van desde el siglo XI hasta fines de la Edad Media, aparece otra corriente de amplio espectro cuyo factor común es un marcado antirrealismo. Pero ¿cómo explicar estos cambios tan profundos en lo que concierne al tratamiento de una misma cuestión?

No puede ser casual que el importante desarrollo especulativo alcanzado en procura de la elucidación de este problema sea cronológicamente coincidente con el nivel de progreso conquistado a partir del movimiento de traducciones de las fuentes griegas. A propósito, debe recordarse que la escuela de traductores de Toledo comenzó a mediados del siglo XII una importante labor de traslación de las fuentes árabes al latín, lo que permite, de paso, la recuperación de un importante caudal de obras griegas, entre ellas, las correspondientes a autores de la talla de Aristóteles y Platón. Es así como aparece lo que es dado en denominar la *Logica nova* por el que se conoce integralmente el *Organon* aristotélico. Estos datos ponen en evidencia que la figura de Aristóteles, que ya se había hecho presente en la introducción de este problema en el siglo VI, también lo estaba para iluminar la proliferación de respuestas dadas a partir del siglo XII. ¿Puede esto explicar el que Abelardo, un sedicente nominalista, antes que conciliarse con el supuesto nominalismo a rajatabla de Roscelín (ca. 1050-ca. 1120), parezca encajar mejor con la posición conceptualista e incluso con el realismo moderado? ¿O el que una figura tan comprometida con la tradición realista como Duns Scoto dé pie tanto a que Guillermo de Ockham lo acuse de realista exagerado como a que se lo interprete como conceptualista? ¿O puede explicar incluso que el que para muchos aparece como el campeón del nominalismo, al punto de ser conocido bajo el apelativo de *princeps nominalium*, en rigor no deba ser tenido por tal sino más estrictamente como un firme defensor del conceptualismo?

Para tratar de entender el porqué de tales dificultades en lo que concierne a la determinación de la posición de estos autores respecto del problema de los universales, en lo que sigue se buscará mostrar de un modo más detallado la doctrina de los pensadores mencionados. Los cuales son escogidos no tanto porque sean los representantes de las diversas posiciones, sino porque al contar casi todos con el importante recurso de la traduc-

ción del corpus aristotélico, están en mejores condiciones para dar una acabada respuesta filosófica a dicha cuestión. Es muy probable que ellos signifiquen el mayor nivel especulativo alcanzado por la Edad Media al menos en relación a estos problemas. A los que se agregará también, para completar algo más el cuadro de posiciones, la figura más relevante del realismo moderado, Santo Tomás de Aquino.

CAPÍTULO II

LA POSICIÓN DE PEDRO ABELARDO (1079-1142)

La posición de Pedro Abelardo respecto al problema de los universales debe entenderse en el contexto de una doble amenaza, que no termina de ser definitivamente resuelta por Abelardo, pero que tiene el incuestionable mérito de ser expuesta con gran rigor especulativo, aunque no termina de resolver la cuestión de un modo suficientemente claro. Esta doble amenaza estaba constituida por la doctrina nominalista de Roscelín (1050-1120) y la doctrina realista exagerada de Guillermo de Champeaux (1070-1121), ambos maestros suyos en diversos tiempos. Contra el nominalismo de Roscelín, insiste en el valor significativo de la palabra, contra el realismo exagerado de Guillermo de Champeaux sostiene que todo lo real es individual, de donde en principio se lo puede situar como un antecedente importante del realismo moderado, pero dado el carácter manifiestamente impreciso de sus afirmaciones su doctrina puede constituirse también en un antecedente del nominalismo de Guillermo de Ockham (1298-1349), o bien de una posición conceptualista.

Pedro Abelardo pertenece a un siglo (XII) donde la labor especulativa, después de siglos de letargo, vuelve a cobrar decidido impulso. Así se lo entiende como un hito entre el renacimiento carolingio y el Renacimiento moderno. Aunque, debe reconocerse que en la Edad Media el siglo de oro fue el XIII, y no el XII, puede decirse que hubo en este siglo importantes acontecimientos culturales: en lo social, la aparición de la caballería y el movimiento comunal; en lo religioso, las cruzadas, la reforma cisterciense, el surgimiento de nuevas órdenes; y en lo humanístico, el desarrollo de las artes, las letras y las ciencias.

En el campo filosófico, teológico y lógico el aporte de Pedro Abelardo fue significativo. En el filosófico contribuyó significativamente a la aplicación de la doctrina aristotélica al campo gnoseológico. En el campo metodológico, a través de su obra *Sic et non*, colección de discusiones en

torno a ciento cincuenta problemas teológicos donde, una vez expuesto el problema, se ordenan las opiniones de los maestros según estén a favor o en contra de una determinada doctrina. Y en el orden teológico, triunfa sobre los teólogos hostiles al uso de la filosofía en la ciencia sagrada (antidialécticos). Pero lo que importa considerar ahora son sus obras de carácter lógico, donde aparecen: *Glosas* sobre Aristóteles y sobre Porfirio y *Dialectica* (obra sistemática). En ellas aparece la posición de Abelardo respecto de la cuestión de los universales.

§ 1. ALGUNAS INTERPRETACIONES DE LA POSICIÓN DE ABELARDO

Como ocurre con todo pensamiento innovador, y sin duda Pedro Abelardo lo fue, si se lo compara con sus antecedentes más inmediatos –sus maestros Roscelín (1050-1120), Guillermo de Champeaux (1070-1121) y también Odón de Tournai († 1113)– hay en la doctrina de Abelardo un desarrollo conceptual mucho mayor que el de sus antecesores, pero al mismo tiempo con las suficientes imprecisiones u omisiones como para dar pie a las más diversas interpretaciones y a distintos desarrollos ulteriores. Así, por ejemplo, no faltan quienes ven en su doctrina de los universales algunos elementos favorables a la interpretación de Abelardo como inclinada a la posición del realismo moderado. En esa línea de interpretación están Copleston y Van Steenberghen.

Por otra parte, Fraile más bien lo ve como un antecedente del nominalismo, aunque también se lo puede situar entre los conceptualistas. Puede ser considerado nominalista si se advierte que le da manifiesta prioridad al conocimiento particular sobre el universal, entiende al orden del conocimiento universal en términos de imagen confusa –«[Por las ideas universales la mente] concibe una imagen común y confusa de muchas cosas [...] Cuando digo 'hombre', una cierta figura aparece en mi mente, que se relaciona a hombres individuales, que es común a todos y no propia de ninguno»⁹³–, y si se insiste en que las cosas no tienen entre sí nada en común.

⁹³ PEDRO ABELARDO, *Logica ingredientibus*, II, ed. Geyer, p. 218; en C. FERNÁNDEZ, *op. cit.*, n. 1.554.

Pero deja de serlo si se advierte el empeño que pone en distinguir entre la mera *vox* del *sermo prædicabilis*, esto es, la mera palabra como realidad física, y la palabra con su significado.

Puede ser considerado realista moderado: cuando entiende que la intelección abstractiva capta la cosa de otra manera de como es, pero no con otra estructura que la suya: «*Estas clases de intelecciones abstractivas podrían quizás parecer falsas o vacías porque perciben la cosa de otra manera de como ella subsiste realmente ... Pero no es así [...]. En cierto modo, es verdad que se la considera intelectualmente de manera distinta de lo que es en realidad, pero no con otra estructura que la suya [...] sino sólo con la diferencia que separa la manera como las cosas son intelectualmente comprendidas y aquella según la cual subsisten realmente. Es decir, que el entendimiento considera tal cualidad, no como separada, sino, más bien, separadamente*»⁹⁴. Pero deja de serlo si se advierte que hay en él una cierta imprecisión de las nociones de materia y forma, ya que tiende a identificar a la materia con un substrato actual e individual, y a la forma como una cualidad.

Puede ser considerado conceptualista: cuando luego de distinguir entre *vox* y *nomen*, sostiene que el significado que conviene al nombre se entiende como un orden puramente mental. Afirma que Aristóteles dice que significar es constituir por sí mismo algo como entendido. Pero quizás uno de los aportes más significativos de este autor sea el haber puesto en evidencia el sentido significativo del nombre universal. En opinión de Van Steenberghen, la palabra –*nomen*– es un sustituto del concepto, en razón de su significación. Cada palabra opera como un concepto, que significa un status o modo de ser de la cosa, lo cual podría entenderse como una cierta naturaleza multiplicada en los individuos. Esta naturaleza es conocida por la inteligencia como presente en los individuos y es separada por ella de las condiciones individuantes (*abstractio*), y existe como universal en el pensamiento. Abelardo reconoce que ese conocimiento de lo real es inadecuado, porque conocí la naturaleza no como está en el individuo. Hasta aquí el juicio de los intérpretes.

⁹⁴ *Ibidem*, en C. FERNÁNDEZ, *op. cit.*, n. 1.565.

§ 2. ANÁLISIS DE SU DOCTRINA

En términos generales puede decirse que Abelardo, en sus obras lógicas sustenta la posición de que el universal debe entenderse como un *nomen* o, mejor dicho, como un *sermo prædicabilis*, esto es, con una palabra cargada de sentido significativo, que se predica de muchos individuos en razón de que significa una naturaleza multiplicada en los individuos. Esta naturaleza existente de modo individualizado en las cosas, es captada por la inteligencia por la vía de la abstracción, pero no de un modo adecuado, porque la conoce de otro modo al que está en el individuo. Abelardo se sitúa frente al problema de los universales a la luz del planteo *res-uoces*, que efectúa Boecio: *Los universales -géneros y especies- ¿son cosas o palabras?* Abelardo ya conocía la posición de los realistas, entre ellos Anselmo (1035-1109), Odón de Tournai († 1113), Guillermo de Champeaux, según los cuales los universales son cosas. También conoce la posición de su maestro Roscelín, según la cual los universales son *uoces-palabras*. Pero pronto advierte que la alternativa no da solución al problema porque, a su vez, tanto las palabras como las cosas tienen una existencia real, en cuyo caso las palabras, a su modo, también son cosas. De donde se advierte la falsedad del planteo de Boetius. Afirmar que los universales son meras palabras, equivale a sostener el verbalismo de Roscelín, donde se niega todo valor de significación a las palabras. Afirmar que los universales son cosas, como lo sostienen Guillermo de Champeaux u Odón de Tournai, implica dar realidad, hipostasiar a algo que no es real. Luego, comienza por afirmar que los universales no son cosas.

Para resolver la dificultad Abelardo apela a la doctrina de la predicación. El universal, siguiendo a Aristóteles, es *lo que puede predicarse naturalmente de muchos seres*. Los universales no son ni meros nombres ni cosas reales. Con lo cual distingue entre el orden real (cosas) y el gramatical (palabras). Pero el universal no se incluye ni entre las cosas ni entre las palabras, porque no es algo real ni gramatical, es un orden lógico. El universal es lo que se predica de una pluralidad de seres, lo que significa que cuando se habla de universal ya no se está hablando sólo de una palabra, como un término simple por oposición a términos compuestos, sino que implica una unidad de significación: *sermo prædicabilis*. El universal es lo que se predica de una multiplicidad de seres. En este sentido, el universal es un predicado que se atribuye a un sujeto en la oración *«en virtud del poder*

enunciativo contenido en el verbo substantivo presentes»⁹⁵. Y, finalmente, puesto que ese universal se predica de una pluralidad de seres, su vínculo con las cosas es predicativo. Con lo cual lleva el planteo del problema del plano gramatical donde la relación sujeto-predicado surge de una construcción gramatical, al plano lógico donde la relación sujeto-predicado es predicativa. Luego, el universal *«se refiere a las cosas mismas y quiere mostrar su verdadera estructura»*⁹⁶. Los universales no son palabras, sino palabras con significado, *sermones prædicabiles*, cuya estructura se funda en la significación y en la predicación. De ahí que, contra verbalistas y realistas exagerados, Abelardo proponga una tercera solución: los universales son *sermones prædicabiles*, palabras con significado. Donde vincula la universalidad con el significado de la palabra y en la cualidad de la predicación: *«El universal es lo que puede ser predicado de muchos, el singular, no»*⁹⁷. A causa de esto Pedro Abelardo, de alguna manera, puede ser considerado como un antecedente del realismo moderado, aunque esto sólo en cierto sentido, porque en rigor, en otros aspectos, se mueve en una línea del todo diversa de la de un realismo moderado del tipo aristotélico, para parecer asumir una posición nominalista. Para comprender esto será necesario analizar con más detalle algunas de sus afirmaciones más importantes.

§ 3. LOS UNIVERSALES NO SON COSAS

La lucha de Abelardo en contra de una comprensión del universal en términos de cosa fue inmediata. Según los realistas, los universales son cosas (*res*). Abelardo entiende que esto no es posible en modo alguno. Porque lo que existen son los individuos. Y porque si lo universal es lo común que se predica de muchos, entonces esto no es posible que se diga de los individuos, porque las cosas no se predicán unas de otras: *«Ninguna cosa se dice de muchas, pero sí el nombre»*⁹⁸.

⁹⁵ *Ibidem*, ed. Beonio Brocchieri, p. 44; en C. FERNÁNDEZ, *op. cit.*, n. 1.593

⁹⁶ *Ibidem*, ed. Geyer, p. 218.

⁹⁷ *«Universale, quod in pluribus natum est prædicari, singulare uero quod non»* (IDEM, *Dialectica*, ed. Geyer, p. 9).

⁹⁸ *«Nam rem nullam de pluribus dici, sed nomen tantum concedimus»* (IDEM, *Logica ingredientibus*, ed. Geyer, p. 16). Cfr. *«Rem de re prædicari monstrum dicunt»* (JUAN DE SALISBURY, *Metalogicus* II 17).

Gramaticalmente se puede decir 'El hombre es una piedra', pero no lo es desde el punto de vista lógico, porque lo singular no se predica de lo singular. En este sentido, no acepta ninguna de las explicaciones dadas por los realistas. En principio rechaza la posibilidad sustentada por Guillermo de Champeaux de que el individuo se constituya por la adición de formas accidentales a la naturaleza universal: «*Pero, como entienden que es necesario que todo individuo surja por los accidentes de nuevo la misma socratidad se individualiza por la propia forma y aquella de nuevo por otra hasta el infinito*»⁹⁹. Los realistas, como Porfirio, entendían que el individuo se constituye por adición de formas accidentales, y el universal por la substracción de las formas accidentales: «*Algunos entienden así que una cosa es universal. En cosas que difieren entre sí por sus formas, ponen una substancia esencialmente la misma, que es la esencia material de los singulares en que se halla, y es en sí misma una, y resulta diversa sólo por las formas de los inferiores. Si a esas formas se las separase (de sus sujetos), no existiría diferencia alguna entre las cosas, ya que difieren precisamente tan sólo por la diversidad de sus formas, al ser completamente idéntica la materia. Por ejemplo, en todos y cada uno de los hombres que difieren entre sí numéricamente, existe una única substancia del hombre, que aquí, por estos accidentes, resulta Platón, y allí, por aquéllos otros, Sócrates*»¹⁰⁰. Abelardo responde que si a un individuo se le sustraen las formas accidentales, sólo queda el orden substancial, que también es singular porque es real.

§ 4. LA POLÉMICA CON GUILLERMO DE CHAMPEAUX SOBRE LOS UNIVERSALES

Abelardo toma como punto de referencia de su análisis de los universales la doctrina de su maestro Guillermo de Champeaux a quien critica severamente hasta el punto de obligarlo a modificar su propia posición respecto de la naturaleza de los universales. De este modo en *Logica*

⁹⁹ «*Sed cum uelint omne indiuiduum per accidentia effici oportebit rursus ipsam socratitatem per propriam formam effici et illam iterum per aliam usque in infinitum*» (PEDRO ABELARDO, *Logica ingredientibus*, ed. Geyer, p. 65).

¹⁰⁰ *Ibidem*, en C. FERNÁNDEZ, *op. cit.*, t. II, n. 1.523.

ingredientibus Abelardo analiza críticamente la posición inicial de Guillermo de Champeaux y luego la segunda posición.

Análisis de Abelardo respecto de la posición de Guillermo de Champeaux sobre los universales. Crítica de la posición inicial de Guillermo de Champeaux. En la posición inicial (anterior a 1105) Guillermo de Champeaux sostiene que las cosas coinciden en su esencia y sólo difieren accidentalmente: «*Su opinión -la de Guillermo de Champeaux- sobre la comunidad de los universales establecía que una misma cosa es esencialmente, íntegramente y simultáneamente en cada uno de los individuos, y que la diversidad de éstos no está en su esencia sino únicamente en la variedad de sus accidentes*»¹⁰¹. Luego, habría una única substancia que se multiplicaría numéricamente en los individuos, cuya diversidad se manifiesta sólo en el orden accidental: «*Por ejemplo, en todos y cada uno de los hombres que difieren entre sí numéricamente, existe una única substancia del hombre, que aquí, por estos accidentes, resulta Platón, y allí, por aquéllos otros, Sócrates*»¹⁰². «*Ségún esta teoría, predicarse de muchos equivale a esto: que algo está esencialmente en algunas cosas diversificadas por formas ópuestas, de tal suerte que conviene a cada uno de ellos esencialmente o accidentalmente*»¹⁰³.

La respuesta crítica de Pedro Abelardo no se hace esperar. A esta posición opone diversas objeciones. La primera objeción: en el caso de que haya diversas especies con un género común, éste se distinguirá en cada especie en razón de su respectiva diferencia específica, pero hay diferencias específicas que son contradictorias respecto de otras. Luego, en los géneros subsistirán contrarios entre sí. Luego, el género *animal*, puede ser tanto un *hombre* como un irracional (caballo). Por consecuencia, una misma cosa sería idéntica a su contraria. Lo que es imposible. Con lo cual Abelardo desestima la posibilidad de afirmar que en la realidad las cosas estén constituidas por un universal en acto, *uniuersal in re*, posición común a los realistas exagerados de los inicios de la Edad Media: «*En efecto, si algo esencialmente idéntico, aunque afectado por diversas formas, existe en los singulares, la entidad que está afectada por estas formas tendrá que ser la que está*

¹⁰¹ IDEM, *Historia calamitatum*, cap. 2; PL 178, 119 B.

¹⁰² IDEM, *Logica ingredientibus*, en C. FERNÁNDEZ, *op. cit.*, t. II, n. 1523.

¹⁰³ IDEM, *Logica nostrorum petitioni sociorum*, en C. FERNÁNDEZ, *op. cit.*, t. II, n. 1.574.

afectada por aquéllas; por ejemplo, ser el animal diversificado por la racionalidad el animal diversificado por la irracionalidad, y ser así el animal racional, animal irracional, y de esa suerte estar en el mismo sujeto dos contrarios»¹⁰⁴.

La segunda objeción se apoya en el absurdo: se parte del supuesto de que si las substancias consideradas en sí mismas, al margen de su diversificación por las formas inferiores, se identifican completamente, lo propio también ocurre con los demás predicamentos, luego las cualidades y cantidades no diversificadas por las formas de sus inferiores, también serían enteramente idénticas. Por consecuencia, si Sócrates y Platón poseen lo que conviene a todas las determinaciones predicamentales en el mismo sentido, entonces todas las formas del uno coincidirán con las del otro, por lo que no diferirán ni en sus determinaciones substanciales, ni en las accidentales. Luego no habrá modo de explicar la diferencia entre Sócrates y Platón: «A tenor de lo que afirma dicha teoría, no existen más que diez esencias de todas las cosas, a saber, los diez géneros supremos, porque en cada uno de los predicamentos no se da más que una esencia, que, como queda dicho, se diversifica por las formas de los inferiores, de suerte que sin ellas no adquiriría ninguna variedad. Por tanto, así como todas las substancias se identifican completamente, así también todas las cualidades y cantidades, etc. Poseyendo, pues, Sócrates y Platón todo cuanto pertenece a cada predicamento, pero siendo al propio tiempo eso completamente idéntico, todas las formas del uno son las del otro, que tampoco se diversifican en la esencia como tampoco las substancias en las que se hallan, como la cualidad del uno y la cualidad del otro, siendo ambas cualidades. Por tanto, no resultan diversos ni por la naturaleza de las cualidades ni por la naturaleza de su substancia, ya que la substancia de ambas es una única esencia, como también sus cualidades. Por la misma razón, tampoco la cantidad, que es la misma, puede dar origen a la diversidad, ni tampoco los demás predicamentos. En consecuencia, tampoco de las formas puede derivarse diferencia alguna, porque no son diversas entre sí, ni más ni menos que las substancias»¹⁰⁵.

La tercera objeción: no se puede hablar de multiplicación de substancias, cuando se trata de una substancia que, permaneciendo la misma, fuese diversificada por una multitud de formas: «¿Cómo podríamos considerar

multitud en el orden de las substancias si no se diese más que una diversidad de formas permaneciendo completamente idéntica la substancia que les sirve de sujeto? A Sócrates no le llamamos muchos porque reciba en sí muchas formas»¹⁰⁶.

La cuarta objeción: tampoco se puede pretender que las substancias se diversifiquen por sus determinaciones accidentales. Porque si las substancias se individualizaran por los accidentes, éstos, en cuanto principios determinantes de la individuación tendrían que ser anteriores a los mismos individuos. Por tanto, las substancias no subsistirían sin sus accidentes. Luego, si los accidentes no se hallan en los individuos como en sus sujetos tampoco habría razón para pensar que lo estén en los universales como en su sujeto. Porque lo que se halla en las substancias segundas como en sus sujetos; también se halla en las substancias primeras como en sus sujetos: «Tampoco resiste el análisis su pretensión de constituir los individuos por sus accidentes. En efecto, si los individuos adquieren su ser determinado por los accidentes, entonces los accidentes son naturalmente anteriores a ellos, como los son también las diferencias respecto de las especies que originan. Porque así como el hombre, por la formación de la diferencia dista (del animal), así le imponen el nombre de Sócrates por los accidentes que recibe. Por tanto, tampoco Sócrates puede subsistir sin sus accidentes, ni más ni menos que el hombre no puede darse sin sus diferencias, y no es, por lo mismo, el fundamento de ellos, como no lo es el hombre de sus diferencias. Ahora bien, si los accidentes no se hallan en los individuos como en sus sujetos, tampoco lo estarán en los universales. Porque cuanto se halla en las substancias segundas como en su sujeto, es cosa reconocida universalmente que se halla también en las substancias primeras como en su sujeto»¹⁰⁷.

Esto, en el campo teológico podría llevar a la herejía porque llevaría a pensar que no daría lugar a la distinción de los singulares, e incluso a confundir un singular con la misma substancia divina: «Si hubiese de aceptarse esta teoría, cuando las formas se separasen de la materia en que se hallan, de suerte que los sujetos no tuviesen ninguna, en nada se distinguirían de éste y aquél, sino que vendrían a ser ambos absolutamente el mismo. Y de ahí vienen a caer en una pésima herejía, pues la substancia divina, que es completamente ajena a todo linaje de formas, tendría que ser absolutamente lo

¹⁰⁴ IDEM, *Logica ingredientibus*, en C. FERNÁNDEZ, *op. cit.*, t. II, n. 1.525.

¹⁰⁵ *Ibidem*, n. 1.528.

¹⁰⁶ *Ibidem*, n. 1.529.

¹⁰⁷ *Ibidem*, n. 1.530.

mismo que la substancia [...]. En esa teoría sería necesario que la substancia divina fuese idéntica con cualquier substancia, de la cual substancia divina sabemos que es auténtica substancia y simple y carente de toda propiedad»¹⁰⁸.

Análisis de la segunda posición de Guillermo de Champeaux donde se afirma que las cosas pueden ser iguales no esencialmente sino indiferentemente, en cuanto no difieren en la naturaleza: «Sin embargo –Guillermo de Champeaux– corrigió más tarde su opinión, y finalmente sostuvo que una cosa es igual a otra, no esencialmente, sino indiferentemente»¹⁰⁹. «Pero concibiendo la diversidad de todas las cosas de tal suerte que afirman que ninguna de ellas participa o de una materia esencialmente la misma, o de una forma esencialmente la misma, y reteniendo con todo todavía el universal real a las cosas distintas entre sí les dan el apelativo de (lo) 'mismo', no esencialmente sino indiferentemente. Por ejemplo, de cada uno de los hombres distintos entre sí, dicen que son lo mismo en el hombre, es decir, que no difieren en la naturaleza de la humanidad, y a los mismos que llaman singulares por la distinción, los llaman universales por la indiferencia y la conveniencia de semejanza»¹¹⁰.

Pero en esta posición hay matices. Porque la conveniencia en la indiferencia se puede entender de diversas maneras, ya como colección de muchos, ya también como individuos. El universal entendido como colección de muchos, con lo que, siguiendo a Boecio se identifica a la especie con un concepto colectivo: «Algunos no ponen la realidad universal más que en la colección de muchos. Esos no llaman de por sí de ninguna manera a Sócrates y a Platón especie, sino que dicen que todos los hombres tomados colectivamente son la especie 'hombre', y todos los animales tomados colectivamente, el género 'animal', y así en todo lo demás. Con esto parece concordar esto de Boecio: 'No hay que pensar que la especie sea otra cosa sino el concepto colectivo que recoge la semejanza substancial de los individuos, y el género la semejanza de las especies.' Al decir: 'que recoge la semejanza', insinúa que alguien hace la operación de tomar colectivamente a muchos. De lo contrario, de ningún modo tendrían en la cosa universal la predicación de muchos

¹⁰⁸ IDEM, *Logica nostrorum petitioni sociorum*, en C. FERNÁNDEZ, *op. cit.*, nn. 1.575-1.576.

¹⁰⁹ IDEM, *Historia calamitatum*, cap. II; PL 178, 119 B.

¹¹⁰ IDEM, *Logica ingredientibus*, en C. FERNÁNDEZ, *op. cit.*, t. II, n. 1532.

o la continencia de una multitud, ni serían menos en número los universales que los singulares»¹¹¹.

El universal entendido como individuo, donde se termina por identificar la especie con cada individuo, de donde cada individuo puede ser doblemente considerado, ya en sí mismo, por lo cual se lo considera uno, ya en razón de la semejanza que lo une a otros, como por ejemplo, Sócrates, que, en cuanto hombre, se distingue de sí mismo, en cuanto Sócrates: «Hay otros que llaman especie no sólo a los hombres tomados colectivamente, sino a cada uno de ellos en cuanto que son hombres, y cuando dicen que esa realidad que es Sócrates se predica de muchos, lo entienden en sentido figurado, como si dijese que muchos son idénticos con él, esto es, que convienen con él o él con ellos. Esos ponen tantas especies cuanto individuos, por lo que hace al número y otros tantos géneros. Pero, por lo que hace a la semejanza de las naturalezas, ponen menor número de universales que de singulares. En efecto, muchos hombres son, por una parte muchos en sí en virtud de la distinción entitativa, y por otra, uno en virtud de la semejanza en la humanidad, y a unos mismos se los tiene por diversos de sí mismos según que se atiende a la distinción o a la semejanza, como Sócrates, en cuanto hombre, se distingue de sí mismo en cuanto Sócrates. De lo contrario, una misma cosa no podría ser género o especie de sí misma, si no fuese susceptible de presentar alguna diferencia respecto de sí misma, ya que los que son relativos tienen que oponerse al menos en algún aspecto»¹¹².

La descalificación de la identificación del universal con la colección de individuos se funda en que el concepto universal, a diferencia del concepto colectivo, es aquel que se predica de todos y cada uno de los inferiores, mientras que el colectivo se predica de todos pero no de cada uno: «Tratemos de hacer ver la poca consistencia de la teoría que se ha puesto en primer lugar sobre la colección e investiguemos cómo toda colección de los hombres que se dice una especie, puede predicarse de muchos, en tanto es universal y no se dice, en cambio, toda ella de cada uno de los singulares. Y si se dice que se predica de diversos sujetos por partes, por la aplicación a ellos de cada una de sus partes, eso ya no tiene nada que ver con la comunidad propia del universal, el cual debe estar todo él en cada uno de los sujetos, según enseña

¹¹¹ *Ibidem*, n. 1.533.

¹¹² *Ibidem*, n. 1.534.

Boecio, y se distingue precisamente en eso de lo que es común por división de sus partes, como, por ejemplo, un campo, cuyas diversas partes se reparten en diversos sitios»¹¹³.

La descalificación de la identificación del universal con cada uno de los individuos, obedece a que si se da por supuesto que lo que se predica de muchos se entiende en el sentido de lo que conviene con muchos, entonces no se ve por qué se predica al individuo de uno solo, ni de qué modo se distingue la predicación singular respecto de la universal: «Nos queda ahora el impugnar la teoría que llama universal a cada uno de los individuos en cuanto que conviene con los otros, y concede que (cada uno) es el predicado de muchos, no de manera que sea (o resulte) muchos entitativamente, sino porque muchos convienen con él. Pero si el ser predicado de muchos es lo mismo que convenir con muchos, ¿cómo es que decimos que el individuo se predica de uno solo, cuando no hay ningún ser que tenga conveniencia tan sólo con una cosa? ¿Cómo, además, se da diferencia en el ser predicado de muchos entre el universal y el singular, siendo así que de la misma manera exactamente que el hombre conviene con muchos, conviene también Sócrates? El hombre, en cuanto que es hombre, y Sócrates, en cuanto que es hombre, conviene con todos los demás. Pero ni el hombre en cuanto que es Sócrates, ni Sócrates en cuanto que es hombre, conviene con otros. Luego, lo que tiene el hombre lo tiene Sócrates, y por cierto, de la misma manera»¹¹⁴.

Y si acaso se dice que la universalidad se entiende como una conveniencia en sentido negativo, en cuanto que dos individuos pueden convenir no en algo positivo, como lo puede ser una esencia, sino en algo negativo como cuando se dice que dos hombres convienen en no ser piedra, pero aun así, el problema subsistiría porque no es suficiente decir que dos hombres difieren respecto de un tercero para afirmar que convienen entre sí, a menos que se suponga una conveniencia en no diferir en el ser, pero esto tampoco es posible, porque si fuera así no se podrían distinguir como individuos: «Hay otros que a la expresión 'convenir en el hombre' la toman en sentido negativo, como si se dijese: 'Sócrates y Platón no difieren en el hombre'. Pero así, en ese sentido, también se puede decir que no difiere de él en ser piedra, ya que ninguno de los dos es piedra. Y con eso, no se advertirá una mayor conveniencia en el hombre que en la piedra, a no ser que tal vez

¹¹³ *Ibidem*, n. 1.535.

¹¹⁴ *Ibidem*, n. 1.538.

vaya por delante alguna proposición que viniese a decir: 'Son hombres, porque no difieren en el hombre'. Pero ni aun así se puede admitir, porque es absolutamente falso que no difieran en el hombre. Pues, si Sócrates no difiere de Platón en la realidad que es el hombre, tampoco en sí mismo; si difiere en sí mismo de él, y él es la realidad que es el hombre, entonces inevitablemente difiere también de él en la realidad que es el hombre»¹¹⁵.

De esta manera la crítica de Abelardo residía en hacer ver que esta solución coincidía esencialmente con la anterior, en cuanto que la teoría de la indiferencia sería reductible a la primera. Pues, si bien es cierto que Sócrates no se diferencia esencialmente de Platón, no lo es menos el que tampoco se diferencian entre sí en cuanto piedra, porque ninguno de los dos es piedra. Luego, puede decirse que la no diferencia importa una positividad: una concordancia. Lo que remite nuevamente a una identidad esencial. De donde se vuelve a afirmar una cierta universalidad actual *in re*. Luego, para evitar esto se debe concluir que las cosas son entre sí completamente distintas, de donde la universalidad sólo se debe adscribir a los vocablos: «No queda sino adscribir esta universalidad sólo a los vocablos [...]. Es universal aquel vocablo que puede ser predicado en fuerza de la institución, de muchos singularmente [...]. Por tanto, se dice que es universal lo que se predica de muchos»¹¹⁶. El punto es, entonces, averiguar en razón de qué Abelardo entiende que un concepto o una palabra se puede predicar de muchos.

§ 5. LOS UNIVERSALES NO SON PALABRAS

Contra Roscelín, Abelardo sostiene que los universales tampoco son meras voces o palabras. Pero la posición de Abelardo es progresiva; en *Logica ingredientibus* entiende que los universales son palabras: «La definición del universal abarca tan sólo a los vocablos o términos orales del género o de la especie»; «Expuestas las razones por las cuales a las cosas, ni tomadas singularmente ni colectivamente, se puede decir que sean universales porque se prediquen de muchos, no queda sino el adscribir esa universalidad sólo a los vocablos»¹¹⁷. Mientras que en *Logica Nostrorum petitioni* precisa la

¹¹⁵ *Ibidem*, n. 1.541.

¹¹⁶ *Ibidem*, n. 1.542.

¹¹⁷ *Ibidem*, ed. Geyer, p. 628.

distinción entre la palabra como sonido y la palabra como una significación –*sermo prædicabilis*–. La palabra como *uox* no es sólo una percusión del aire por la lengua: «Pero Boecio dice que la voz es una percusión del aire por la lengua, que es proferida por el animal por algunas venas y arterias de la garganta»¹¹⁸.

Así entendida, la palabra sería una mera realidad física, *uox* como mero sonido carente de toda significación y, en cuanto tal, carente de universalidad, pues no puede predicarse de otra cosa. En cambio, si se entiende a la palabra como *sermo* –*sermo prædicabilis*– es más que un sonido gutural, porque tiene significado. Este significado es convencional, establecido por los hombres. Por lo mismo, las palabras son signos de las cosas (voz significativa). Y constituyen los términos de la proposición. Luego, se puede decir *el hombre es un animal*. Porque lo que se predica no es una cosa, sino un significado. De donde el universal puede entenderse como el vocablo que puede predicarse de muchos por invención, como este nombre ‘hombre’, que se puede relacionar con los hombres particulares según la naturaleza de las cosas a las que es impuesto: «*Est autem uniuersale uocabulum quod de pluribus singillatim habile est ex inuentione sua prædicari, ut hoc nomen ‘homo’, quod particularibus hominibus coniungitur est secundum subiectarum rerum naturam quibus est impositum*»¹¹⁹.

Luego, en la realidad no existen los universales sino que sólo se reducen a palabras, las cuales por convención humana –*comparatione hominum*– tienen este o aquel significado que les permite que sean aplicados a ideas (*intellectum*) o cosas (*res*), en lo que consiste la predicación. En este sentido insiste, es posible que una palabra no se refiera a un orden real y, por lo mismo, carezca de poder denominativo, no por ello dejará de tener valor significativo, porque aun cuando las cosas significadas por las palabras en algún momento puedan desaparecer, no por ello dejarán de tener valor significativo, como ocurriría con la palabra ‘rosa’ si en algún momento ya no existieran las rosas, con lo que se advierte en Abelardo un cierto matiz conceptualista: «*No pretendemos de ningún modo que se den los nombres universales una vez que, desaparecidas las cosas ya no son predicables de*

¹¹⁸ «*Est autem uox, Boethio teste, æris per linguam percussio, quæ per quasdam gutturis uenas quæ arteriæ uocantur ab animali profertur*» (IDEM, *Logica nostrorum petitioni sociorum*, ed. Geyer, p. 335).

¹¹⁹ IDEM, *Logica ingredientibus*, ed. Geyer, p. 16.

muchos, puesto que tampoco son comunes a muchos; como, por ejemplo, el nombre de rosa, cuando no existen las rosas, si bien tal nombre tenía todavía poder significativo, por lo que se entiende por él, aunque no tenga poder de denominar; de lo contrario, no subsistiría o tendría sentido la proposición ‘ninguna rosa existe’»¹²⁰.

§ 6. EL ESTADO COMO FUNDAMENTO DE LA UNIVERSALIDAD

Para resolver la dificultad de un posible escepticismo latente, Abelardo propone una solución: las palabras y los conceptos pueden significar y representar en razón de algo común a las cosas, que, sin embargo, carece de realidad subsistente, el *status*. La única dificultad de esta doctrina radica en que Abelardo no termina de precisar la entidad de ese *status* en el que convienen todas las cosas. He aquí lo que dice Abelardo al respecto: los universales, como la palabra ‘hombre’ deben su universalidad al simple hecho de que algo se predique de muchos porque hay algo común –*una causa común*– a muchas cosas: el *status*: «*Llamo ‘estado’ de hombre al mismo ser hombre, que no es una cosa o una realidad, y de lo que dijimos también que era la causa común de la imposición del nombre a cada uno, en cuanto que convienen entre sí*»¹²¹. Si la mera mención de la palabra ‘hombre’ tiene algún significado objetivo, no se debe a la mera palabra, sino al hecho de que las cosas pueden tener un estado determinado, por el cual las cosas son reales. Los hombres tienen en común el estado de ser hombres.

¿Cuál es el valor objetivo del concepto? Para responder a este interrogante, Abelardo trata el tema del conocimiento abstracto. En *Logica ingredientibus*, luego de concluir que las cosas no pueden ser universales en modo alguno, se pregunta en qué sentido es posible que las palabras puedan tener algún valor objetivo. Si en el orden real sólo hay singulares y entre éstos no puede haber nada en común, parece entender Abelardo, entonces las palabras de alcance universal no pueden referirse a ninguna cosa: «*Parecería que los nombres universales no se imponían a ninguna cosa, ya que todas las cosas existen distintas en sí, y no convienen en ninguna*

¹²⁰ *Ibidem*, en C. FERNÁNDEZ, *op. cit.*, t. II, n. 1.571.

¹²¹ *Ibidem*, n. 1.551.

realidad –como se ha demostrado– en virtud de la cual conveniencia se pudiesen imponer los nombres universales. Siendo, pues, cosa cierta que los nombres universales no se imponen a las cosas en cuanto que son diferentes, ya que entonces no serían comunes, sino singulares, y tampoco que puedan denominarlas o designarlas en cuanto que convienen en alguna realidad, pues no hay ninguna cosa (o realidad) en la que convengan, parece que los universales no adquieren significación sobre las cosas, sobre todo no constituyendo ningún concepto de alguna cosa»¹²².

Pero, Abelardo, no niega el valor objetivo de los vocablos universales, porque hay una causa común por la cual las palabras tienen un alcance universal, no en el sentido de que signifique un orden real común sino una causa común, que pertenece a cada individuo, luego, el vocablo remite a un concepto común fundado en esa causa común: «Pero no es así [los nombres universales no se imponen a ninguna cosa], porque los universales significan de alguna manera, nombrándolas o designándolas, a cosas diversas, si bien no constituyendo un concepto que surja de ellas, sino uno que pertenezca a cada una de ellas. Así, el vocablo 'hombre' nombra o designa a cada uno de los hombres por una causa común, a saber, la de que son hombres, por lo cual se le llama universal y constituye un cierto concepto común, no propio, que pertenece a cada uno de ellos, cuya semejanza común concibe»¹²³.

Por supuesto, la clave de comprensión del vocablo y concepto universales radica en esa causa común. Pero la cuestión es que esa causa común no puede ser un orden real, pues es claro que no hay nada común entre las cosas. Pero sí se puede hablar de causa común en el sentido de conveniencia en el ser, entendido esto como algo que no es realidad alguna: «Hablemos primero sobre la causa común. Cada uno de los hombres distintos entre sí, difiriendo como difieren, tanto en sus esencias como en sus formas propias [...], convienen, sin embargo, en que son hombres. No digo que convienen en 'el hombre', pues ninguna realidad es 'hombre' más que la discreta o singular distinta, sino en el ser hombre. Ahora bien, si recapacitamos bien en ello, el ser hombre no es el hombre, ni realidad alguna»¹²⁴.

¹²² *Ibidem*, n. 1.544; ed. Geyer, II, p. 218.

¹²³ *Ibidem*, en C. FERNÁNDEZ, *op. cit.*, t. II, n. 1.547.

¹²⁴ *Ibidem*, n. 1.549.

Obsérvese cómo Abelardo, evidentemente impulsado por su rechazo a toda forma de realismo platonizante, rechaza sin más los nombres de *esencia* y *forma* para denominar a esa causa común del nombre y el concepto universal. Sin embargo, todo parece indicar que lo que está rechazando no es la noción de esencia en el sentido de modo de ser o naturaleza, sino el de entenderla como algo tan subsistente como la substancia primera. Pero, Abelardo, aunque se niega a admitir que esa causa común sea real, y que se identifique con la esencia, reconoce que es algo, un estado –*status*– que se atribuye a las cosas mismas: «Pero parece cosa intolerable el que entendamos la conveniencia de las cosas en el sentido de que no es realidad alguna, como si uniésemos en la pura nada las cosas existentes, cuando decimos éste o aquél convienen en el estado de hombre, es decir, en que son hombres. Pero lo que queremos decir es que ellos son hombres y que en eso no difieren, digo, en que son hombres (en ser hombres), aunque no apelemos a ninguna esencia. Y llamamos estado de hombre al mismo ser hombre que no es una cosa o una realidad de lo que dijimos también que era la causa común de la imposición del nombre a cada uno, en cuanto que convienen entre sí»¹²⁵.

Esa causa común pertenece a las cosas, pero no es real al modo de la substancia singular: «El ser hombre, no es el hombre, ni realidad alguna, como tampoco el no estar en sujeto es una realidad, ni el no recibir contrariedad y el no ser susceptible de más o menos, aspectos todos, sin embargo, en los que Aristóteles afirma convienen todas las substancias»¹²⁶. Esta causa común son las cosas mismas en cuanto constituidas en la naturaleza de hombre y que es objeto del concepto: «Podemos también llamar estado de hombre a las cosas mismas puestas (o constituidas) en la naturaleza de hombre, cuya semejanza común concibió el que impuso (o acuñó) el nombre»¹²⁷. Con lo cual se acerca a una posición realista moderada. Porque, aunque no llama naturaleza al estatus como causa común del nombre universal, no deja de vincular el estado a la naturaleza del hombre. El estado es aquello por lo cual el hombre es hombre.

¹²⁵ *Ibidem*, n. 1.551.

¹²⁶ *Ibidem*, ed. Geyer, *Grundriss der geschichte der Philosophie*, II, p. 218; en C. FERNÁNDEZ, *op. cit.*, n. 1.554 y ss.

¹²⁷ *Ibidem*.

§ 7. EL CONCEPTO UNIVERSAL COMO IMAGEN CONFUSA

Pero la esperanza de un acercamiento más claro a la posición aristotélica, se desvanece ante otra evidencia: la identificación del concepto universal con una suerte de imagen común y confusa. Una vez establecido el *status* como la causa común de la significación del nombre, Abelardo se aboca a la consideración del modo del conocimiento de esa causa común. Para lo cual establece su doctrina del concepto, el cual se alcanza por la vía de la abstracción. Como puede conjeturarse a la luz de lo señalado precedentemente hay en Abelardo un claro intento por elaborar una doctrina realista del conocimiento humano. Y por cierto, esto parece confirmarse con la afirmación de una actividad abstractiva por parte del entendimiento. Luego, si se piensa que la noción de *status* sería un subterfugio para reemplazar la noción de naturaleza y que la cosa es conocida por el entendimiento de otro modo del que tiene en la realidad, entonces habrían buenas razones para ver en él a un intérprete del realismo moderado. Lo que bajo un aspecto pone a Abelardo entre los pioneros del realismo moderado en la Edad Media, pero por otra parte, tampoco faltan razones para situarlo en la línea de un empirismo incipiente, porque aun cuando habla de abstracción y de concepto intelectual, este último no termina de ser otra cosa que un modo de representación sensible, con lo que parece confundir al concepto universal con una imagen confusa y al intelecto con una potencia imaginativa.

§ 8. LA ABSTRACCIÓN

Según Abelardo la actividad cognitiva culmina con la actividad intelectual, cuya actividad abstractiva permite el conocimiento de la cosa. Pero, aun cuando Abelardo habla de *abstractio*, e incluso de que en virtud de la misma se puede considerar separadamente la naturaleza de algo, y de que esta tarea sería llevada a cabo por el entendimiento, sin embargo, cuando el autor va sirviéndose de ejemplos, hay claros indicios de que el fruto de esta abstracción, no sería propiamente una representación intelectual, sino más bien una representación sensible, todo lo común y confusa que se quiera pero no deja de ser imagen. Con lo cual el intelecto no parece operar de

modo diferente a la de una facultad imaginativa.

En efecto, Abelardo distingue entre conocimiento sensitivo, imaginativo e intelectual. Y mediante la articulación de estas tres facultades se alcanza el conocimiento objetivo de la naturaleza de la cosa singular. Lo que supone una actividad abstractiva por la cual el cognoscente toma los datos proporcionados por la sensibilidad que se realiza progresivamente. Primero, por los sentidos los objetos materiales presentes son percibidos en su singularidad concreta. Así, se ve a este hombre o a la torre cuadrada de Cluny. Luego, de esas percepciones sensibles la imaginación forma una imagen viva, con todos los detalles percibidos que se guardan en la memoria, aunque el objeto ya no esté presente. Finalmente, el intelecto realiza una labor abstractiva sobre estas imágenes. Prescinde de lo particular y concreto y se fija en lo que hay de común entre muchos individuos. De este modo no hay una falsificación de la realidad, sino que lo considera de una manera distinta a como fue percibida por los sentidos. La abstracción consiste en considerar por separado lo que en la realidad se presenta como unido. La materia y la forma están unidas en la realidad, pero el entendimiento las puede considerar separadamente (*diuisim non diuisa considerare*): «No entiendo separadamente sino lo que hay en ella, pero no considero todo lo que hay. El modo de entender no es el modo de subsistir. Pues, entiendo como separada esta cosa no separada de otra, aunque exista separadamente»¹²⁸.

Atiendo por separado lo que no existe separadamente: *diuisim attendit non diuisa*. Obsérvese cómo Abelardo, aunque en parte recuerda a Aristóteles, esto es, en cuanto que habla de abstracción, por otra parte también parece estar pensando en la abstracción de los platónicos medievales, que entendían que la abstracción consistía en separar la forma de la materia, en lo que se aleja de Aristóteles, para quien la abstracción consistía fundamentalmente en separar a toda la esencia (materia y forma comunes) de sus condiciones de individuación.

Podría parecer que ese modo de considerar a la cosa no se compadece con la verdad, porque los enunciados que afirmaran tal cosa serían enteramente falsos, porque mostrarían algo de una manera distinta a la que le

¹²⁸ «Nihil nisi quod in ea est intelligo, sed non omnia quæ habet attendo. Alius est modus intelligendi quam subsistendi. Separatim namque hæc res ab alia non separata intelligitur, cum tamen separatim non existat» (IDEM, *Dialectica*, ed. Geyer, p. 25).

corresponde en la realidad. Pero no es así. Esto ocurriría, de hecho, en el caso de que la abstracción consistiera en separar lo que se entiende como separado en la realidad, como cuando se entiende a la abstracción de la forma respecto de la materia y se la afirma como existiendo separadamente (abstracción platonizante), pero aquí, aunque se los considera separadamente no se los entiende como separados en la realidad: «*Tales conceptos por abstracción podrían parecer falsos o vanos por percibir al objeto de otra manera de como existe. En efecto, como considerar a la materia en sí o a la forma separadamente, y ninguna de ellas existe separadamente, parece cosa clara que conciben a la cosa de otra manera de como es, y que, por lo mismo, son vanos. Pero no es así. Si el pensar la cosa de otro modo de como es consiste en considerar en ella una naturaleza o propiedad que no tiene, tal concepto es con toda seguridad vano. Pero en la abstracción no se hace eso.*» «*En efecto, cuando pienso a este hombre sólo en su naturaleza de su substancia o de su cuerpo y no en la de animal o de hombre, o de gramático, no pienso sino lo que está en él. Y cuando digo que me fijo tan sólo en lo que tiene, ese 'tan sólo' hace referencia o afecta a la atención, y no al modo de existir de él, pues entonces el concepto sería vano. La cosa, en efecto, no tiene sólo eso, pero sólo se la considera en eso que tiene. Y, sin embargo, se dice en algún sentido que se la entiende de otra manera de lo que es, no, cierto, en otro estado del que tiene, como queda dicho, sino de otra manera, en el sentido de que es otro el modo de entender del que tiene de ser. Pues, se entiende separadamente esta cosa de otra (si bien no separada de ella), cuando no existe separadamente, y se percibe puramente a la materia y simplemente a la forma, cuando ni aquella existe puramente ni ésta simplemente de suerte que tal puridad y simplicidad no se refunden en la cosa, sino en la inteligencia, como modo que es de entender y no de subsistir. Aun los sentidos, por su parte, presentan a los compuestos separadamente, como, por ejemplo, si hay una estatua a medias de oro y a medias de plata, puede considerar ahora al oro, ahora a la plata separadamente pero no separadas, ya que separados no están. Así el entendimiento o el concepto considera los objetos por la abstracción separadamente, pero no como separados, pues en ese caso sería vano»¹²⁹.*

Luego, por la abstracción se considera separadamente la naturaleza de

¹²⁹ *Ibidem*, p. 26.

algo, pero no como separados. A la luz de este pasaje el acercamiento con el realismo moderado es más claro. Consecuentemente, la verdad se da cuando se afirma como unido lo que existe unido, mientras que el error aparece cuando se afirma como unido lo que no está unido en la realidad. Así, puedo considerar separadamente a Sócrates como substancia, como hombre, o como gramático, aunque sabiendo que todo está unido en la realidad¹³⁰. Como puede verse, con esto Abelardo se acerca a la posición realista moderada. Pero no del todo, porque todavía está hablando de abstracción en términos de separación de la materia respecto de la forma, y no como el paso de una consideración de una naturaleza según un estado de pura singularidad a un estado de universalidad. Sea como fuere, la abstracción es la que permite al entendimiento acceder al conocimiento universal. Y aunque Abelardo no explica de qué modo el entendimiento realiza esta separación, sí ve la necesidad de distinguir entre las representaciones conceptuales y las puramente sensitivas.

¿En qué se distingue, pues, la representación conceptual de la representación sensitiva? En que mientras la representación sensible tiene por objeto un orden corpóreo alcanzado por vía corpórea, la representación del entendimiento ni se alcanza por vía corpórea, ni se ordena necesariamente a un objeto también corpóreo: «*Tanto los sentidos como el entendimiento son facultades del alma, pero hay entre ellos esta diferencia, que los sentidos se ejercen tan sólo por medio de instrumentos corporales y sólo perciben los cuerpos o lo que hay en ellos, como, por ejemplo, la vista, una torre o sus cualidades visibles. El entendimiento, en cambio, ni necesita instrumento corpóreo, ni tampoco tiene que dirigirse a un cuerpo como objeto, sino que se contenta con la semejanza de la cosa que se fabrica a sí misma la mente y a la cual dirige la acción de su inteligencia*»¹³¹.

Este pasaje es singularmente importante, porque todo parece indicar que en él Abelardo, aunque no termina de precisar la naturaleza espiritual del concepto, es claro que lo distingue de la sensación. Pues, mientras los sentidos alcanzan sólo un orden corpóreo valiéndose de un medio también corpóreo, los conceptos pueden no ordenarse a un objeto corpóreo. Pero lo que no es claro es el modo en que se distingue al concepto de la representación imaginativa. Pues, aunque sostiene que no cabe una imagen de lo

¹³⁰ Cfr. *Ibidem*, pp. 25-26.

¹³¹ IDEM, *Logica ingredientibus*, en C. FERNÁNDEZ, *op. cit.*, t. II, n. 1.552.

incorpóreo, termina por confundir al concepto con un tipo de imagen confusa. Esto obedece a que, si bien parece entender al concepto como algo elaborado por el entendimiento que puede ordenarse a un objeto no corpóreo, sin embargo, la distinción con la imagen no es tan clara porque el pasaje citado continúa diciendo que por contraste con los sentidos, que necesitan de la presencia real de su objeto, el concepto puede retener la imagen una vez desaparecido aquél: «Por eso, destruida o alejada la torre, desaparece la sensación, mientras que la intelección permanece por la conservación en la mente de la imagen de la cosa»¹³². Y así Abelardo, olvidándose repentinamente de que los conceptos se pueden ordenar a objetos no corpóreos, parece asimilar la representación intelectual a la imagen.

En otro pasaje lo refiere precisamente a objetos sensibles, adjudicándole atributos que sólo convienen al orden imaginativo. En efecto, en relación al concepto, identifica a éste con el acto que lo produce y le adjudica un objeto que sólo puede entenderse en términos de imagen, por cuanto la entiende como una representación imaginaria y fingida que se forma en la mente cuando se quiere y como se quiere, lo cual ocurre precisamente en el caso de la imagen: «Así como el sentido no es la cosa sentida, a la cual se dirige, así tampoco el entendimiento es la forma de la cosa que concibe, sino que el concepto es una cierta acción del alma, en virtud de la cual se dice que entiende, y la forma a la que se dirige es una cosa imaginaria y fingida, que se forma en la mente cuando quiere y cual la quiere, como por ejemplo, esas ciudades imaginarias que vemos en sueños, o la forma del edificio a construir que el arquitecto concibe, el ejemplar de la cosa que se va a hacer, a la cual no podemos llamar ni substancia ni accidente. Algunos, sin embargo, le dan el mismo nombre de concepto, y así la fábrica de la torre, que en ausencia de ésta concibo y la contemplo alta y cuadrada en el campo dilatado, lo llaman concepto de la torre. Con ellos parece estar Aristóteles, que llama a las pasiones del alma que suelen denominarse concepto semejanzas de la cosa»¹³³.

Concretamente, en el caso de la torre de Cluny, el concepto de la torre se presenta al entendimiento como si fuera una representación sensible: «así la fábrica de la torre, que en ausencia de ésta concibo y la contemplo alta y cuadrada en el campo dilatado, lo llaman concepto de la torre»¹³⁴.

¹³² *Ibidem.*

¹³³ *Ibidem.*

¹³⁴ *Ibidem.*

Insiste muy claramente sobre esto, al punto de comparar al concepto con la imagen de un espejo: «Nosotros llamamos imagen a la semejanza de la cosa. Aunque no hay ninguna dificultad en que se llame también semejanza de alguna manera al intelecto por concebir lo que en propio sentido se dice semejanza de la cosa. Y de ésta decimos que es algo diverso del intelecto. En efecto, pregunto si esa cuadratura y esa altura es una verdadera forma del intelecto, que se haga semejante a la torre y a su estructura; no hay duda alguna de que la auténtica cuadratura y la auténtica altura no concierne sino a los cuerpos y que con una cualidad imaginada ni el entendimiento ni ninguna verdadera esencia se puede conformar. No queda, pues, sino que, así como la cualidad es imaginada, imaginada sea también la substancia en que se la finge. Tal vez también aun la misma imagen que aparece a la vista en el espejo se pueda decir con toda verdad que no es nada, ya que en la blanca superficie del espejo aparece con frecuencia la cualidad del color contrario [...]»¹³⁵.

Por cierto, debe reconocerse que Abelardo pretende poner distancia entre el orden conceptual y la imagen. Con lo cual es claro que su intención es la de afirmar que la representación intelectual se distingue de la representación sensible y de la representación imaginativa. Pero no lo hace ponderando la mayor perfección intelectual sino poniendo en evidencia su pobreza objetiva. Así, mientras la representación intelectual, en cuanto abstractiva, es vaga, confusa, débil, indeterminada y común, por tanto sólo puede dar lugar al conocimiento de opinión, las representaciones sensible e imaginativa, por contraposición, son vivas, determinadas, precisas y particulares, y éstas, por lo mismo, generan no opinión sino ciencia.

Es claro que lo que aquí se toma como modelo de conocimiento objetivo es la representación sensible. Pero, lo que ahora interesa poner de relieve es que toma a la representación intelectual como un modo de representación sensible. Pues las imágenes pueden ser de dos clases: individuales o generales. Las individuales son las imágenes de la imaginación; las más generales y comunes, son los conceptos o imágenes del entendimiento. Luego, el concepto es una imagen común y confusa; mientras que la imagen de la imaginación es una imagen particular, clara y distinta. Así en la *Glosa sobre Porfirio*: «Podemos preguntarnos, cuando el alma siente y entiende lo

¹³⁵ *Ibidem.*

mismo, como cuando mira una piedra, si también, entonces, el entendimiento forma una imagen de la piedra, o incluso simultáneamente se dé lo entendido y lo sentido sobre lo mismo. Pero lo más razonable parece que entonces el entendimiento no necesita de imagen o representación, porque tiene ante sí la verdad de la substancia [...]. Distingamos ahora el entendimiento [concepto o imagen intelectual] de lo universal y de lo singular. Que se distinguen en esto: que el del nombre universal es una común y confusa imagen de muchos, mientras que el que genera la voz singular, es propio de uno solo y posee como su singular forma, esto se refiere sólo a una persona. Así, cuando oigo 'hombre' surge en la mente algo que de tal modo se comporta respecto a cada uno de los hombres que sea común a todos y no propio de ninguno. Pero, cuando oigo 'Sócrates' se forma en mi ánimo una forma que expresa la semejanza de una cierta y determinada persona. Por lo que, por la palabra 'Sócrates', la cosa es certificada y determinada, mientras que por la palabra 'hombre', cuya inteligencia se refiere a la forma común de todos, la comunidad misma es confusa de modo que no entendamos la forma de todos. Por lo que se dice que 'hombre' no significa rectamente, ni Sócrates, ni otro, porque por la fuerza del nombre ninguno es certificado [...]. Creo que, sobre las formas intrínsecas que nos vienen a los sentidos, como lo son la racionalidad, la moralidad, la paternidad, más bien, tenemos opinión. Sin embargo, los nombres de cada una de las cosas existentes generan de suyo, entendimiento más que opinión»¹³⁶. Obsérvese de qué manera, aunque se refiere a un orden no sensible, como lo son las nociones citadas de paternidad, racionalidad u otras, sin embargo no deja de referirse a ellas en términos de común imagen confusa de muchos.

Luego, Abelardo tiene un concepto empírico de la representación intelectual. Se supone que una imagen que sirve para identificar a varios individuos –como cuando se pretende que una misma foto pueda servir a diversos individuos con distinto rostro–, no puede ser sino confusa. La única foto que puede ser utilizada de esa manera es una cuya imagen sea más bien borrosa. No advierte que la imagen, en tanto que tal, por borrosa o confusa que se la considere, no puede dejar de estar ordenada a un objeto singular.

¿Podría pensarse, pese a todo, que Abelardo, que no deja de hablar de

¹³⁶ IDEM, *Glosa sobre Porfirio*, exordio.

géneros y especies, está llamando con el nombre de imagen a lo que se debe entender como un concepto en sentido estricto? En realidad, no lo parece. Porque el solo hecho de hablar del concepto en términos de imagen borrosa y que genera opinión y no ciencia, es porque está tomando como primer analogado de la noción de imagen a la imagen sensible, luego, el concepto parece ser una imagen venida a menos. Pero hay que rescatar, en favor de una interpretación no empirista, que Abelardo admite la posibilidad de que el concepto se ordene al conocimiento de un orden corpóreo, como lo pueden ser los conceptos referidos a objetos no sensibles como la racionalidad, la paternidad, la mortalidad, y otros del mismo tenor.

El nivel de conocimiento a que dan lugar la representación sensible y el concepto universal es diverso –mientras la primera genera ciencia, el segundo genera opinión–. Porque el conocimiento preciso sólo versa sobre el orden particular porque lo real es siempre particular: «Considerada ya, en general, la naturaleza de los conceptos, distingamos ahora los conceptos de los universales y los de los singulares. La diferencia que hay entre ellos es que el concepto que corresponde al nombre universal, concibe una imagen común y confusa de muchos, mientras que el que es originado del vocablo singular contiene la forma propia y como singular de uno solo, esto es, limitado a una sola persona. Así, cuando oigo 'hombre', surge un modo de algo en la mente que guarda con cada hombre tal relación que es común a todos y no es propio de ninguno. En cambio, cuando oigo 'Sócrates', se suscita en la mente la forma propia de un solo hombre, se notifica y determina una realidad; en cambio, por el vocablo 'hombre', cuya inteligencia se apoya en la forma común de todos, la misma comunidad sirve de confusión que impide el que entendamos alguno determinado entre ellos. Por eso, con razón se dice que el vocablo 'hombre' no significa ni a Sócrates ni a ningún otro, ya que ninguno es notificado en fuerza del nombre aunque los denomine a todos. En cambio, el nombre de Sócrates, o cualquier otro singular, no sólo tiene la virtud de nombrar, sino también de determinar la realidad que está bajo él»¹³⁷.

Esto significa que el conocimiento particular tiene mayor valor que el conocimiento universal, ya que mientras la representación universal genera la opinión que está fundada en una mera vaguedad, la representación

¹³⁷ IDEM, *Logica ingredientibus*, en C. FERNÁNDEZ, *op. cit.*, nn. 1.557-1.558.

particular, da lugar a la ciencia. No es de extrañar que frente a esta cierta desvalorización ontológica del concepto abstracto, Fraile termine por ver en Abelardo un antecedente de un nominalismo empirista en cuanto que remite el orden de los conceptos a un orden puramente sensible: «Así, pues, el concepto universal (*intellectus uniuersalis*), que se expresa mediante el nomen uniuersale (*sermo*) será nada más que una imagen borrosa, confusa y común, genérica o específica, según sea su mayor o menor grado de confusión obtenida por abstracción de los individuos particulares y aplicable o predicable de varias cosas semejantes. Y tanto será más universal: cuanto más confusa y más común. Es decir que el concepto universal de Abelardo no rebasa el campo de la imagen, no estableciendo más distinción entre el conocimiento imaginativo y el intelectivo que la que existe entre lo particular y lo común, lo claro y lo confuso. Un universal, por tanto, será nada más que la palabra con la cual designamos la imagen confusa extraída por el entendimiento de una pluralidad de individuos semejantes y que se hallan en un mismo estado: "Statum quoque homines res ipsas in natura hominis statutas possumus appellare, quarum communem similitudinem ille concipit, qui uocabulum imponit"»¹³⁸.

La representación intelectual genera opinión, la sensitiva o imaginativa, certeza: «De donde los hombres, en relación con aquellas cosas que los sentidos no perciben tenemos más opinión que inteligencia [...] Así también creo respecto de las formas intrínsecas que no se conocen por los sentidos, como la racionalidad, la mortalidad, la paternidad, asiento, tenemos más opinión»¹³⁹. De resultas el conocimiento más perfecto se alcanza antes por la vía de los sentidos que por la vía de la inteligencia.

¹³⁸ G. FRAILE, *op. cit.*, t. II, 1ª parte, p. 422. Cfr. «Podemos llamar 'estado' también a las mismas cosas establecidas en la naturaleza del hombre, de las cuales aquella concibe la semejanza común, que impone el vocablo» (PEDRO ABELARDO, *Logica ingredientibus*, en C. FERNÁNDEZ, *op. cit.*, t. II, n. 1.551).

¹³⁹ «Unde homines, in his quæ sensu non attractauerunt, magis opinionem quam intelligentiam habere contingit [...] Ita etiam credo de intrinsecis formis quæ ad sensum non ueniunt, qualis est rationalitas et mortalitas, paternitas, sessio, magis nos opinionem habere» (*Ibidem*, nn. 1.557-1.558).

§ 9. LA OBJETIVIDAD DEL CONCEPTO

Finalmente, aunque en su *Logica Ingredientibus* Abelardo refiere la universalidad a los vocablos, no deja de remitirla, en razón de su significación, a la objetividad que conviene al orden lógico: «Es de advertir, sin embargo, que, aunque la definición del universal abarca tan sólo a los vocablos o términos orales del género o de la especie, con frecuencia tales nombres se transfieren a las realidades significadas por ellos, como cuando se dice que la especie consta de género y diferencia, es decir, la realidad que es de la especie, de la realidad que es la del género. Pues cuando se está explicando la naturaleza de los vocablos por su significación, se habla unas veces de los vocablos y otras de las realidades, y frecuentemente los nombres de unos y otras se transfieren mutuamente. Y ésa es la causa de que tanto el tratado de la Lógica como el de la Gramática, por la ambigüedad resultante de la traslación de los nombres, ha inducido a muchos al error, por no saber distinguir bien o la propiedad de la imposición o el abuso o impropiedad de la traslación»¹⁴⁰.

§ 10. LA RESPUESTA DE ABELARDO A LAS CUESTIONES PLANTEADAS POR BOECIO

De esta suerte, al final de su análisis del problema de los universales Abelardo da su posición respecto a los tres interrogantes traídos por Boecio, y a una cuarta cuestión agregada por el propio Abelardo.

1. Los universales, considerados en sí mismos, sólo existen en el entendimiento, aunque significando cosas reales: «La primera cuestión era si los géneros y las especies subsisten, es decir, si significan alguna cosa verdaderamente existente o si existen sólo en el entendimiento, esto es, si consisten en una opinión vana sin objeto [...] A eso hay que responder que significan con toda verdad, designándolas, cosas verdaderamente existentes, esas mismas que significan los nombres singulares y que no consisten en una opinión o en un pensar vacío; pero que en cierto modo consisten en un concepto solo, desnudo y puro»¹⁴¹.

¹⁴⁰ *Ibidem*, ed. Geyer, p. 30.

¹⁴¹ *Ibidem*, en C. FERNÁNDEZ, *op. cit.*, t. II, n. 1.568.

2. Como nombres o palabras, pertenecen al orden corpóreo, pero por su aptitud para significar pertenecen al orden incorpóreo: «De entre los existentes unos se llaman corpóreos y otros incorpóreos. ¿Cuáles de ellos diremos que son los que son significados por los universales? A lo cual se responde: en cierto modo, los corpóreos, esto es, los separados individualmente en su esencia, y los incorpóreos, por lo que hace a la manera de notificar el nombre universal [...] A los nombres mismos universales se les llama corpóreos en cuanto a la naturaleza de las cosas, e incorpóreos, en cuanto al modo de significar, ya que, aunque designen a los seres que son individualmente distintos, no lo hacen distinta y determinadamente»¹⁴².

3. Los universales, en cuanto designan a las cosas en cuanto separadas por la abstracción, son suprasensibles: «Si los universales denominaban sólo a las cosas sensibles, o si significaban también alguna otra cosa. A lo cual se responde que significan ambas cosas, las cosas sensibles, y, a la vez, aquella concepción común que Prisciano atribuye principalmente a la mente divina»¹⁴³.

4. En cuanto nombres los universales carecerían de sentido si faltasen los individuos que designan, pero por su significación seguirían existiendo, porque aunque no haya más rosas siempre se podrá decir «la rosa no existe»: «No pretendemos de ningún modo que se den los nombres universales una vez que, desaparecidas las cosas, ya no son predicables de muchos, puesto que tampoco son comunes a muchos; como, por ejemplo, el nombre de rosa, cuando no existen las rosas, si bien tal nombre tenía todavía poder significativo, por lo que se entiende por él, aunque no tenga poder de denominar; de lo contrario, no subsistiría o tendría sentido la proposición: 'ninguna rosa existe'»¹⁴⁴.

§ 11. EL TRATAMIENTO EN LA LOGICA NOSTRORUM PETITIONI SOCIORUM

La cuestión de los universales es retomada por Abelardo en la *Logica nostrorum petitioni sociorum*. Allí un punto que lo preocupa es el valor

¹⁴² *Ibidem*, n. 1.569.

¹⁴³ *Ibidem*, n. 1.570.

¹⁴⁴ *Ibidem*, n. 1.571.

objetivo de los términos universales: «Suele, pues, ponerse la cuestión de la significación y qué cosa significan. Pues cuando oigo el nombre 'hombre', que es común a muchas cosas, respecto de las cuales se halla del mismo modo, pregunto qué cosa entiendo en él. Si se responde, como es obvio, que con ese nombre se entiende el hombre, se presenta en seguida la cuestión de cómo puede ser eso verdad si no se entiende este hombre u otro. Porque si —como dicen— cuando se siente al hombre, se siente por necesidad éste o aquél, ya que todo hombre es éste o aquél, así razonan sobre el entendimiento, por semejanza con el sentido»¹⁴⁵.

Pero no hay necesidad de que el vocablo hombre remita al individuo, porque hay conceptos que remiten a la naturaleza humana sin hacer referencia al individuo, por lo que no puede decirse que sean conceptos vacíos: «No hay, pues, ninguna necesidad de que, si pienso el hombre, pienso por eso éste o aquél, ya que hay otros muchos e innumerables conceptos, en los cuales se piensa la naturaleza humana, pero indiferentemente, sin notificar ninguna persona, como, por ejemplo, esta misma concepción simple de este nombre 'hombre' o de este otro: 'blanco', simplemente. Los cuales, no obstante, no son vacíos, ya que se pueden hacer muchas deliberaciones acerca del objeto que se entiende por ellos. Como lo es el concepto 'todo', que pertenece a todos los hombres, porque podemos ponernos a pensar sobre cada uno según lo que se entiende por él, y significar que algo es de él. Como, por ejemplo, si digo 'Platón es hombre', declaro y explico el ser de Platón según el concepto del nombre predicado (o del nombre que es o hace de predicado). Por eso dice Boecio que el nombre que hace de predicado es la parte más digna y privilegiada y declarativa de la oración, porque por su concepto se declara qué es cada cosa y, en cambio, por el concepto total no se conoce lo que es, y por eso se dice que la declaración y deliberación se tiene por medio de aquél». «Es de saber, que todas las cosas distintas se oponen numéricamente, como, por ejemplo, Sócrates y Platón. Y ellas mismas convienen por algo, a saber, porque son hombres. No digo empero que convengan por la socrateidad o por la platoneidad ni por alguna cosa de la cual participan entre sí y, sin embargo afirmo que convienen por algo, esto es, que tiene alguna conveniencia, a saber, porque son hombres». «Y como las cosas convienen y difieren de ese modo entre sí por necesidad, para hacer constar esto, hubo que inventar

¹⁴⁵ *IDEM*, *Logica nostrorum petitioni sociorum*, en C. FERNÁNDEZ, *op. cit.*, n. 1.580.

vocablos que determinaran las cosas [como] distintas y significasen la conveniencia y diferencia de las cosas, está cifrada y encerrada, según Platón, una enseñanza sumamente útil y necesaria»¹⁴⁶.

§ 12. CONCLUSIONES SOBRE LA POSICIÓN DE ABELARDO

En suma: se advierte un evidente progreso de Abelardo tanto respecto del nominalismo a la letra de un Roscelín, como de un realismo exagerado en la línea de Guillermo de Champeaux. Entre los elementos positivos hay en Abelardo el intento de fundar un realismo moderado, toda vez que reconoce que la intelección abstractiva capta la cosa de otra manera de como es, pero no con otra estructura que la suya: o bien cuando se considera el empeño que pone en distinguir entre la mera *vox* y la palabra como *sermo prædicabilis*, esto es, la mera palabra como realidad física y la palabra con su significado. La palabra *-nomen-* es un sustituto del concepto, en razón de su significación. Cada palabra opera como un concepto, que significa una naturaleza multiplicada en los individuos. Esta naturaleza es conocida por la inteligencia como presente en los individuos y es separada por ella de las condiciones individuantes (*abstractio*), y existe como universal en el pensamiento. Abelardo reconoce que ese conocimiento de lo real es inadecuado, porque conoce la naturaleza no como está en el individuo.

Pero cuando se advierten todas las imprecisiones conceptuales que entrafía su doctrina gnoseológica y su doctrina de concepto, se advierte en él una cierta tendencia al conceptualismo, así por ejemplo cuando luego de distinguir entre *vox* y *nomen*, sostiene que el significado que conviene al nombre, se entiende como un orden puramente mental. Aunque la tendencia al empirismo tampoco está del todo ausente, según se ponga el acento en la exaltación de *la representación sensible en desmedro de la objetividad de la representación intelectual* lo que indica una cierta descalificación ontológica de la labor abstractiva del entendimiento, o se considere que lo que él llama concepto también se podría confundir con una representación imaginativa, a la que entiende como imagen confusa, o bien, cuando se

¹⁴⁶ *Ibidem*, nn. 1.583-1584.

advierta la prioridad que le da a l conocimiento particular sobre el universal, y si se insiste en que las cosas no tienen entre sí nada en común, pronto se verá la dificultad en hallar en él al precursor del renacimiento de un realismo moderado. Pero la insistencia de Abelardo en hallar una naturaleza común en los singulares, como objeto del concepto universal abriría las puertas a una interpretación del concepto en términos de un realismo moderado.

¿Cómo respondería Abelardo al cuestionario planteado por Porfirio, respecto de los universales?

1. ¿El universal *qua universal*, esto es, bajo su modo de ser universal es de alguna manera real? Abelardo, siguiendo a Aristóteles reconoce que sólo lo singular es real. Por tanto niega expresamente la posibilidad de la existencia de un orden real universal: «Las cosas, ni tomadas singularmente ni colectivamente, se puede decir que sean universales»¹⁴⁷.

2. ¿El universal es tan sólo un nombre? En cuyo caso, ¿lo es por su realidad física o por su significación? Abelardo rechaza sistemáticamente la posición de Roscelín según la cual el universal es un nombre, pero admite que sí lo sea en tanto que la palabra sea considerada como un *sermo prædicabilis*, esto es, una palabra con significación.

3. ¿El universal es sólo una forma de intelección sin fundamento *in re*? ¿O es algo de alguna manera real? Aquí, Abelardo sienta el principio de que nada hay de común entre dos cosas, pero admite que hay en las cosas algún fundamento para fundar la objetividad del conocimiento de las mismas, y este fundamento es el *status* entendido como modo de ser de la cosa.

4. En cuyo caso, ¿subsiste *qua universal*, *in re* o *ante rem*, esto es, es inmanente a las cosas o las trasciende ontológicamente? ¿O bien sólo es real la materia o contenido del universal, que al ser entendida recibe la *forma uniuersalitatatis*? Abelardo admite que cuando el intelecto conoce posee a las cosas de un modo distinto al que tienen en la realidad. Lo que da pie a la posibilidad de que eso que se conoce de las cosas, a lo que Abelardo llama *status*, pueda ser identificado con la naturaleza o esencia de la cosa, de suerte que ese *status* sea la naturaleza misma de la cosa, en cuanto existe singularizadamente en la cosa concreta. Pero ese *status*, al ser conocido por

¹⁴⁷ IDEM, *Logica ingredientibus*, en C. FERNÁNDEZ, *op. cit.*, t. II, n. 1.542.

el entendimiento, adquiere la *ratio universalitatis*: «En efecto, cuando pienso a este hombre sólo en su naturaleza de su substancia o de su cuerpo y no en la de animal o de hombre, o de gramático, no pienso sino lo que está en él. Y cuando digo que me fijo tan sólo en lo que tiene, ese 'tan sólo' hace referencia o afecta a la atención, y no al modo de existir de él, pues entonces el concepto sería vano. La cosa, en efecto, no tiene sólo eso, pero sólo se la considera en eso que tiene»¹⁴⁸.

5. ¿Es posible distinguir, entonces, entre: a) la materia o contenido del universal, entendiéndolo por tal a la naturaleza o esencia de una cosa; b) su estado o modo de existir *in* o *secundum se*, donde la naturaleza adquiere una unidad positiva en virtud de que se hace una precisión objetiva de ella con respecto a los inferiores, lo que permite su predicabilidad respecto de ellos; c) la relación misma por la cual se ordena la naturaleza a sus inferiores entendidos como término *ad quem*? Abelardo distingue entre el orden del ser y el del conocer: «La cosa, en efecto, no tiene sólo eso, pero sólo se la considera en eso que tiene. Y, sin embargo, se dice en algún sentido que se la entiende de otra manera del que es, no, cierto, en otro estado del que tiene, como queda dicho, sino de otra manera, en el sentido de que es otro el modo de entenderla del que tiene de ser»¹⁴⁹.

Abelardo sabe que la naturaleza puede ser considerada de dos modos: en la cosa, como individual, y en el entendimiento, pero también le es posible considerar a la naturaleza ya en relación a los inferiores, considerada en sí misma, atendiendo sólo a los constitutivos esenciales. El modo de ser en la cosa es distinto al modo de ser en el entendimiento: «Cuando considero indiferentemente la naturaleza humana que está en cada uno de los hombres, de tal suerte que no atiende a la distinción personal de ningún hombre, esto es, pienso solamente en el hombre solamente en que es hombre, esto es, animal racional, y no en que es este hombre o aquél, abstraigo un universal de los individuos que son sujetos de ellos»¹⁵⁰.

Este modo de hablar no condice ni con un nominalismo, conforme al cual sólo se atiende al vocablo, ni con el conceptualismo, que insiste sólo en el orden de la representación. Aquí se hace alusión a un orden esencial, que es alcanzado por el entendimiento, de un modo distinto al que tiene

¹⁴⁸ *Ibidem*, n. 1.565.

¹⁴⁹ *Ibidem*.

¹⁵⁰ IDEM, *Tractatus de intellectibus*, en C. FERNÁNDEZ, *op. cit.*, t. II, n. 1.593.

en la realidad. Esto sólo se puede entender en términos de un realismo moderado. De esa manera, es clara la relación que establece entre la palabra, la cosa y el concepto: «El vocablo 'hombre' nombra o designa a cada uno de los hombres por una causa común, a saber, la de que son hombres, por lo cual se le llama universal y constituye un cierto concepto común, no propio, y que pertenece a cada uno de ellos, cuya semejanza común concibe»¹⁵¹. Todo lo cual aproxima a Pedro Abelardo a la posición de un realismo moderado. Sin embargo, estas apreciaciones deben matizarse.

En primer lugar, porque cuando Abelardo habla de concepto, no siempre parece estar hablando propiamente de una representación intelectual de algo. Pues, si bien en el pasaje precedente es evidente que cuando del hombre en términos de animal racional está pensando en el orden de las esencias, en otros pasajes parece estar hablando sólo de una representación sensible: «El concepto es una cierta acción del alma, en virtud de la cual se dice que entiende, y la forma a la que se dirige es una cosa imaginaria y fingida, que se forja en la mente cuando quiere y cual la quiere [...] así la fábrica de la torre, que en ausencia de ésta concibo y la contemplo alta y cuadrada en el campo dilatado, lo llaman concepto de la torre»¹⁵². «El concepto que corresponde al nombre universal, concibe una imagen común y confusa de muchos»¹⁵³.

En segundo lugar, cuando Abelardo habla del fundamento de la objetividad del concepto, se refiere a él en términos de un algo, el *status* que no termina de tener realidad: «No pudiendo existir conveniencia alguna en una realidad, como se ha demostrado más arriba, la conveniencia que se dé en algunos habrá que entenderla en el sentido de que no es o se trata de alguna realidad, como por ejemplo, Sócrates y Platón son semejantes en ser hombres, como también convienen el caballo y el asno en no ser hombres. [...]. Parece cosa intolerable el que entendamos la conveniencia de las cosas, en el sentido de que no es realidad alguna, como si uniésemos en la pura nada las cosas existentes, cuando decimos que éste y aquél convienen en el estado de hombre, es decir, en que son hombres. Pero, lo que queremos decir es que ellos son hombres y que en eso no difieren, en que son hombres (en ser hombres), aunque no apelemos a ninguna esencia. Y llamamos estado de hombre

¹⁵¹ IDEM, *Logica ingredientibus*, en C. FERNÁNDEZ, *op. cit.*, t. II, n. 1.547.

¹⁵² *Ibidem*, n. 1.552.

¹⁵³ *Ibidem*, n. 1.574.

al mismo ser hombre, que no es una cosa [...]. Podemos también llamar estado de hombre a las cosas mismas puestas en la naturaleza de hombre, cuya semejanza común concibió el que impuso o acuñó el nombre»¹⁵⁴.

Así, por una parte no advierte nada en común entre las cosas, expresamente niega la posibilidad de una esencia común, como si quisiera negar que las cosas convengan en algo real; pero por otra parte, admite que los individuos de una misma especie convienen en ser tales y no otros, por ejemplo, los hombres en ser hombres, y admite que esa conveniencia alude a las cosas puestas en la naturaleza de hombre, de la cual se puede obtener un concepto. Esto es susceptible de diversas lecturas, por ejemplo, que el *status* se identifique sin más con la esencia que pretende negar, ya que es precisamente la esencia lo que determina el modo de ser de los entes, y porque no hesita en hablar de una naturaleza humana, de suerte que lo que se niega por una parte, la esencia, se afirma por la otra, la naturaleza. He aquí un pasaje donde el autor alude a un valor ontológico a la noción de naturaleza humana: «No hay pues, ninguna necesidad de que, si pienso el hombre, piense por eso éste o aquél, ya que hay otros muchos e innumerables conceptos, en los cuales se piensa la naturaleza humana, pero indiferentemente, sin notificar ninguna persona, como, por ejemplo, esta misma concepción simple de este nombre 'hombre' o de este otro: 'blanco' simplemente. Los cuales, no obstante, no son vacíos, ya que se pueden hacer muchas deliberaciones acerca del objeto que se entiende por ellos. [...] Como por ejemplo, si digo 'Platón es hombre', declaro y explico el ser de Platón según el concepto del nombre predicado (o del nombre que es o hace de predicado). Por eso, dice Boecio, que el nombre que hace de predicado es la parte más digna y privilegiada y declarativa de la oración, porque por su concepto se declara qué es cada cosa»¹⁵⁵.

Por lo cual el *uniuersale in significando*, alude a un *uniuersale in repræsentando*, y éste finalmente, remite a un *uniuersale in essendo*, y, por lo mismo, también *in prædicando*. Esto se manifiesta claramente cuando señala que la universalidad dice referibilidad al orden sensible, las cosas reales, y también a un concepto común: «Quedaba la cuestión si los universales denominaban sólo a las cosas sensibles, o si significaban también alguna otra cosa. A lo cual se responde que significan ambas cosas, las cosas sensibles,

¹⁵⁴ *Ibidem*, nn. 1.550-1.551.

¹⁵⁵ IDEM, *Logica nostrorum petitioni sociorum*, en C. FERNÁNDEZ, *op. cit.*, n. 1.582.

y a la vez, aquella concepción común que Prisciano atribuye principalmente a la mente divina»¹⁵⁶.

6. ¿Puede llamarse a la naturaleza en estado de abstracción con prescindencia de su relación a los inferiores universal metafísico? ¿Puede llamarse universal lógico a esa naturaleza abstracta considerando su relación a sus inferiores? Cuando Abelardo dice que la abstracción conduce al conocimiento de la naturaleza de algo con prescindencia de los sujetos a los que se atribuye la misma, implícitamente está reconociendo que una naturaleza puede ser considerada en sí misma o en relación a los inferiores.

7. ¿Puede distinguirse entre la naturaleza *in re*, o en el individuo, *secundum se*, o en sí misma considerada, o *in intellectu secundum rationem uniuersalitatatis in actu*, en el entendimiento según la razón de universalidad en acto? Esto se puede admitir como algo implícito si se admite que el concepto universal significa una naturaleza que se puede realizar en muchos. Con lo cual concluye el análisis de la posición de Pedro Abelardo respecto de los universales.

¹⁵⁶ IDEM, *Logica ingredientibus*, en C. FERNÁNDEZ, *op. cit.*, t. II, n. 1.570.

CAPÍTULO III

LA POSICIÓN DE SANTO TOMÁS DE AQUINO (1225-1273)

Los lineamientos fundamentales de la posición de Tomás de Aquino en cuanto que sustenta una doctrina realista moderada pueden simplificarse en las siguientes afirmaciones: 1) La naturaleza que es objeto directo de la inteligencia, *concepto objetivo*, por ejemplo, la naturaleza del hombre, existe singularizadamente en las cosas fuera de la mente, y por lo mismo se lo puede llamar *universal in essendo*. No es propiamente universal, porque en la cosa se da del todo individualizada, por esa razón se lo llama *universal físico*, pero en cuanto es susceptible de alcanzar un estado de universalidad se lo considera universal en potencia. 2) Pero para que una misma naturaleza pueda ser en muchos individuos, es necesario que posea los caracteres de unidad –uno– y comunidad –en muchos–¹⁵⁷. La naturaleza puede ser llamada común de dos modos, en cuanto es término de la intención de universalidad, y en sí misma considerada¹⁵⁸. 3) Considerada con la intención de universalidad, sólo existe en el entendimiento¹⁵⁹. Y aparece cuando el entendimiento considera una naturaleza adjudicándole una relación de razón a los inferiores. Por eso se lo llama *universal lógico*, que es estrictamente universal. 4) El universal como naturaleza considerada en sí misma o absolutamente, se obtiene por abstracción de sus condiciones de individuación¹⁶⁰. Este universal, que no incluye positivamente la referibilidad a los muchos, pero es el fundamento para que aquél sea posible, es llamado *universal absoluto, fundamental o metafísico*.

¹⁵⁷ Cfr. STO. TOMÁS, *De ente et essentia*, 3.

¹⁵⁸ Cfr. IDEM, *In II De anima*, lc. 12, n. 376.

¹⁵⁹ Cfr. *Ibidem*, n. 380.

¹⁶⁰ Cfr. IDEM, *De Ueritate*, q. 2, a. 2; *In II De anima*, lc. 12, n. 377 et n. 380; *Summ. Theol.* I q. 85 a. 2 ad 2m; I q. 86 a. 3; *De unitate intellectus*, 5, n. 257; *In I libros Metaphys.*, lc. 10, n. 158.

Por esa razón el Aquinate enseña que la razón por la cual es posible que la inteligencia conozca la esencia o naturaleza de una cosa, es porque esa misma naturaleza que puede tener existencia singularizada en el ente concreto, y existencia universal en el concepto universal, de suyo, es indiferente tanto a la singularidad como a la universalidad, aunque no las excluye. Es decir, una misma naturaleza puede existir tanto en la realidad como en la mente sin alterarse esencialmente, sino sólo en cuanto al modo de existir.

§ 1. LOS ANTECEDENTES

Aristóteles. La posición de Sto. Tomás de Aquino se corresponde con la del realismo moderado inaugurado por Aristóteles. Según esta doctrina el universal no se entiende ni como un nombre, ni como un concepto subjetivo de nuestra mente, ni un puro ente ideal separado de lo real, ni como algo absolutamente real, subsistente y realmente distinto de los individuos.

Según Aristóteles la universalidad es la condición para alcanzar el conocimiento científico, porque el único modo de poder afirmar un mismo atributo respecto de muchos, es en la medida en que es posible que algo que puede existir realmente en muchos, pueda ser predicado de muchos de un modo no equívoco: «Es necesario que un mismo atributo pueda ser afirmado de muchos sujetos: sin ello no habría, en efecto, universal. Mas, si no hay nada universal, no habrá más término medio, ni, por consecuencia, demostración alguna. Es menester, pues, que exista algo uno e idéntico capaz de ser afirmado de una multiplicidad de individuos de una manera no equívoca»¹⁶¹.

Esto supone que Aristóteles, como los antiguos y los medievales, da por hecho que hay una realidad y que ésta es, de suyo, inteligible. La cuestión no radica en determinar si hay o no conocimiento, sino más bien en cómo éste es posible, esto es, ¿de qué modo el intelecto puede hacer suya la inteligibilidad que conviene a la cosa? Pero lo cierto es que, si bien Aristóteles admite la inteligibilidad de lo real, esto no significa que admita que esta inteligibilidad esté en acto, al modo en que los colores lo están respecto del conocimiento sensible. Vale decir, si bien el hombre, frente a

un orden real corpóreo, tiene la doble posibilidad de verlo y de comprenderlo —lo ve por medio de los órganos visuales, lo comprende por medio de la inteligencia—, sin embargo, estos dos modos de conocimiento no se realizan de la misma manera. En ambos casos, dada la imposibilidad de que la cosa se haga presente a la conciencia de un modo físico —pues, en ese caso, se alteraría el modo de ser de la cosa y el de la facultad cognitiva que lo recibe, el sujeto cognoscente—, debe admitirse que las facultades cognitivas se ordenan al conocimiento de la cosa por la vía representativa o intencional. Pero el conocimiento de la cosa se puede hacer de diversa manera, tanto en razón del objeto como del modo de conocerlo. Ya que una cosa puede ser conocida en su singularidad por los sentidos y en su esencia por la facultad intelectual: «Siendo una cosa la magnitud y otra la esencia de la magnitud, y una cosa el agua y otra la esencia del agua (del mismo modo también en otras muchas cosas, aunque no en todas, pues en algunas estas dos cosas son lo mismo), por eso la esencia de la carne y la carne son discernidas [por el sujeto] o mediante diversas facultades o mediante la misma facultad pero de otro modo afectada; porque la carne no es posible sin materia, sino que —así como somos— es esta determinada [forma] en esta determinada [materia]. Siendo así estas cosas, al calor y al frío y a aquellas cosas, de las cuales la carne no es sino cierta proporción [el sujeto] discerniéndolos mediante la facultad sensitiva; pero a la esencia de la carne discerniéndola con una facultad enteramente otra, sea enteramente separada [distinta de la facultad sensitiva, vale decir; por una facultad espiritual], sea por lo menos de aquel modo con que una línea doblada se distingue de ella cuando está extendida»¹⁶².

Y esto se hace según el orden del conocimiento de las cosas; primero se ve, luego se entiende. Primero se forma en la esfera de la conciencia una representación sensible, luego una representación intelectual. Pero, mientras el conocimiento sensible se efectúa inmediatamente, porque el objeto sensible ya está en acto en cuanto sensible, no lo está en cuanto inteligible. Esto último de debe a que, aunque la cosa, de suyo, no deja de ser inteligible, en razón de sus condiciones de individuación no lo es en acto para la inteligencia humana sino sólo en potencia. «En las cosas materiales no existe el inteligible sino en potencia»¹⁶³. Para lograr la actualización de la inteligibilidad de la cosa, es preciso que la inteligencia proceda a someter el dato

¹⁶¹ ARISTÓTELES, *Anal. Post.* I 11: 77 a 5-10.

¹⁶² IDEM, *De anima* III 4: 429 b 10ss.

¹⁶³ *Ibidem*, 430 a 4.

ofrecido por los sentidos a un proceso de abstracción, porque «los objetos inteligibles [...] no existen sino en las formas sensibles»¹⁶⁴. Por ese proceso abstractivo el intelecto despoja a las representaciones sensibles de las condiciones de individuación. De esta manera la representación sensible es despojada, no sólo de su modo de ser físico, sino también de las condiciones de individuación. Esto se explica por medio de la doctrina del doble intelecto. El intelecto agente –*νοῦς ποιητικός*– que toma las representaciones sensibles, y las separa de sus condiciones de individuación actualizando su inteligibilidad potencial, con lo cual la representación sensible se transforma en virtud de esta función iluminativo-abstractiva del entendimiento en representación inteligible. Pero no es que el intelecto agente ponga la inteligibilidad que la representación inteligible no tenía, sino que la actualiza, la pone en acto. Y luego, el entendimiento agente presenta esta representación inteligible en acto al *entendimiento posible* –*νοῦς δυνάμει*–, que está en potencia para recibirlo. Y cuando lo recibe a su vez, también este intelecto se actualiza, produciendo el concepto universal.

El Estagirita expresa esta doctrina en *De anima* III: «Puesto que, lo mismo que en toda la naturaleza, hay en cada género de seres algo que es la materia (y esto es en potencia todos los seres de ese género), y algo también que es causa y principio activo, porque lo actúa todo. Tal por ejemplo, la relación que el arte tiene con la materia. Así también en el alma debe haber necesariamente tales diferencias. Existe, pues, un intelecto tal que [de modo análogo a la materia] se hace todas las cosas; y otro tal que se le debe el que el primero se haga todas las cosas, el cual es una especie de hábito como la luz lo es; porque la luz hace en cierta manera que los colores en potencia sean colores en acto. Siempre es superior lo que opera a lo que padece, el principio a la materia. La ciencia en acto es idéntica a su objeto. Por el contrario, en un individuo determinado, la ciencia en potencia es anterior a la actual, pero, considerada en absoluto, la ciencia en potencia no la precede. Pero el intelecto, [al cual se debe que el intelecto pasivo se haga todas las cosas] no es tal que ahora entienda y luego no. Sólo cuando está separado es lo que es, inmortal y eterno. Pero no nos acordamos, porque es imposible; en cambio, el intelecto pasivo está sujeto a la corrupción y sin aquél [intelecto agente] nada puede entender»¹⁶⁵.

¹⁶⁴ *Ibidem*, 8: 432 a 4.

¹⁶⁵ *Ibidem*, 5: 430 a ss.

Santo Tomás, luego precisará que la representación sensible, que él llama *species sensibilis*, será tomada por el intelecto, a partir del grado más elevado del conocimiento sensible, esto es, de la representación sensible, que por estar más cercana a la razón, goza de una cierta racionalidad, esto es, de la *cogitativa*, denominada por el Aquinate *ratio particularis*. Esta *species* será tomada por el *intellectus agens*, quien actualizará su inteligibilidad convirtiéndola en representación sensible y la presentará al intelecto posible como *species intelligibilis impressa*. Cuando el entendimiento posible recibe esa representación, ésta obra sobre el entendimiento al modo del acto sobre la potencia, esto es, actualizándola. Y al actualizarse el entendimiento posible, a su vez, elabora su propia representación inteligible, que es el concepto universal *species intelligibilis expressa*.

Pero, volviendo a Aristóteles, el universal no existe en estado de universalidad, porque en la realidad sólo hay individuos: «El universo consta de individuos»¹⁶⁶. El universal no puede ser afirmado como substancia primera: «Nos parece, en efecto, imposible, que ningún universal, cualquiera que sea, sea una substancia [...]. La substancia de un individuo es aquella que le es propia y que no pertenece a otro; el universal es, por lo contrario, común, ya que llamamos universal a lo que pertenece naturalmente a una multiplicidad»¹⁶⁷.

Pero eso no significa que el conocimiento universal carezca de objetividad, porque la inteligencia tiene por objeto la esencia o naturaleza de las cosas: «El objeto del intelecto es lo que es»¹⁶⁸. Cuando la inteligencia conoce la esencia de Calias o Sócrates conoce algo que se mantiene esencialmente el mismo aunque sea numéricamente distinto en cada individuo, y se multiplica sólo numérica y no esencialmente en razón de la materia: «Todo lo que es numéricamente múltiple encierra materia, porque una sola e idéntica definición, por ejemplo, la de hombre, se aplica a múltiples seres»; «así, el todo que es engendrado, es una cierta naturaleza específica realizada en tales carnes y tales huesos –Calias o Sócrates– y diferente del que genera por la materia (individual), que es otra, pero idéntica a él por la forma (o esencia) porque la forma es formalmente indivisible»¹⁶⁹.

¹⁶⁶ *IDEM*, *Phys.* I 3: 186.

¹⁶⁷ *IDEM*, *Metaphys.* VII 13: 1038 b 7-12.

¹⁶⁸ *IDEM*, *De anima* III 6: 430 b 28.

¹⁶⁹ *IDEM*, *Metaphys.* VII 8: 1034 a 5-8.

He aquí la tesis fundamental del realismo moderado, una misma esencia, aunque se multiplique numéricamente, no se multiplica formalmente, de suerte que todos los individuos que participan de una misma naturaleza se multiplican numéricamente, pero formal o esencialmente permanecen idénticos. Sócrates y Platón participan de una misma naturaleza o esencia, y sólo difieren numéricamente entre sí. Pero si se los compara con otras cosas que participan de naturalezas esencialmente diversas, como por ejemplo, un pedazo de roca o un caballo, entonces difieren de ellas numérica y esencialmente.

Y esta afirmación de la multiplicación numérica de una naturaleza sin comprometer su unidad formal es lo que distingue al realismo moderado de toda forma de conceptualismo y nominalismo. Para el conceptualismo y el nominalismo, la multiplicación numérica implica necesariamente la multiplicación esencial. De donde la identidad esencial será un mero nombre o un concepto. Dicho de otro modo, mientras nominalistas y conceptualistas desesperan de hallar un *universal in essendo*, el realismo moderado afirma que esto ocurre porque en todos los individuos de una misma especie, aunque en cada individuo se halla una naturaleza numéricamente distinta a la de los demás, no obstante en cada uno se halla una naturaleza formalmente idéntica a la de los demás.

Pero para el realismo aristotélico, el entendimiento puede conocer las esencias desprovistas de la materia que las multiplica: «*El entendimiento es sólo facultad de [las cosas que tienen materia] en cuanto libres de materia [individual]*»¹⁷⁰. Luego, cuando el intelecto entiende a la esencia desprovista de su principio de multiplicación numérica, al tiempo que la alcanza, la puede entender como referible a una multiplicidad de individuos: «*El hombre en general, el caballo en general [...], son afirmados de una multiplicidad de individuos, como predicados universales [... y son] un compuesto de una cierta forma y una cierta materia tomada universalmente*»¹⁷¹.

Luego, las sustancias segundas, aunque no existen en cuanto universales en un sujeto, sin embargo, pueden ser predicadas de un sujeto, porque la esencia que en la mente tiene alcance universal, se halla numéricamente individuada en el sujeto real¹⁷². Entonces, en el individuo esa esencia o

naturaleza que se halla actualmente individuada, en cuanto universal sólo se halla potencialmente en la cosa: «*en las cosas que tienen materia [...] está sólo en potencia*»¹⁷³. Con lo cual, la cosa sólo es potencialmente universal.

Ahora bien, ¿qué clase de entidad tienen los conceptos universales en el entendimiento? Sin duda, los conceptos elaborados por el entendimiento son reales, porque están presentes en el entendimiento que los concibe. Lo que no tienen es el modo de ser de la substancia, porque no les compete la subsistencia sino el ser en otro, esto es, el ser accidental en el entendimiento. Y esto remite al accidente cualidad, y, en el orden de la cualidad, el concepto puede entenderse con ese orden de cualidad que son los hábitos, dentro de los hábitos, en el hábito de ciencia.

Avicena (980-1037). A esta obligada referencia a Aristóteles hay que agregar la de Avicena, otro pensador persa, cuya doctrina de los tres estados de la naturaleza es muy importante a la hora de la elaboración de la doctrina tomasiana de los universales. Según Avicena la esencia es la realidad misma, y la ciencia que se ordena a su conocimiento es la lógica. Las esencias se hallan en tres estados, un estado en las cosas y dos en el entendimiento. En las cosas está la esencia que se halla presente en una pura singularidad. En el entendimiento, puede ser considerada en su esencialidad pura, sin relación a los modos de singularidad o universalidad; o bien con los caracteres de universalidad o de singularidad que la predicación lógica les confiere: «*La esencia de las cosas o están en las mismas cosas o en el entendimiento, de donde caben tres consideraciones de la misma*»¹⁷⁴.

Los tres estados de la esencia se pueden precisar así: a) en la cosa misma donde por la esencia el ente es lo que es, es necesario, y existe: «*Decimos que todo lo que es tiene esencia, por la cual es lo que es por la cual debe su necesidad, y por la cual existe*»¹⁷⁵; b) en el entendimiento, con las determinaciones accidentales de universalidad o de singularidad que el entendimiento les atribuye; c) en sí misma, donde se la considera al margen de sus otras consideraciones.

Es el último estado, la esencia considerada en sí misma, lo que le va a

¹⁷³ IDEM, *De anima* III 4: 430.

¹⁷⁴ «*Essentia uero rerum aut sunt in ipsis rebus aut sunt in intellectu; unde habent tres respectus*» (AVICENA, *Logica* pars I; ed. cit., fol. 2).

¹⁷⁵ «*Dicimus ergo quod omne quod est essentiam habet, qua est id quod est, et qua est eius necessitas. et qua est eius esse*» (IDEM, *Logica*. pars I; ed. f. 3).

¹⁷⁰ IDEM, *De anima* III 4: 430 a 5.

¹⁷¹ IDEM, *Metaphys.* VII 8.

¹⁷² Cfr. IDEM, *Categoriæ* 5: 2 a 11ss.

llamar la atención a Duns Scoto, y a partir de la cual va a elaborar su concepto común de ser, como absolutamente neutro respecto de sus determinaciones posibles. Así, cualquier naturaleza considerada en sí misma es enteramente neutra respecto de toda determinación posible: «*Animal* es en sí mismo algo que permanece él mismo ya se trate de algo sensible o sólo entendido en el alma. Pero, tomado en sí mismo, de suyo, no es ni universal ni singular. Pues si en sí, fuera universal, de suerte que la animalidad, en cuanto animalidad, fuera universal, entonces sería preciso que ningún animal fuera singular, sino que todo animal fuese universal. Pero, si *animal*, por lo mismo que animal, fuese singular, entonces sería imposible que hubiese más que un singular, a saber, el mismo singular al que se debe la animalidad, y sería imposible otro singular. Pero, *animal*, considerado en sí mismo es algo entendido en la mente como animal, y con arreglo a esto, se entiende que *animal* no es sino sólo animal. Pero si, además, esto es entendido como siendo universal o singular o alguna otra cosa, entonces esto mismo que es *animal* ya se entiende como algo concreto, a saber, como algo que sobreviene a la animalidad como un accidente»¹⁷⁶.

Según el pensador árabe, una naturaleza considerada en sí misma, ni es singular ni es universal, pero precisamente por eso puede asumir el estado de universalidad en el entendimiento y el de singularidad en la cosa concreta: «*La intención universal, en cuanto que es una naturaleza, por ejemplo, hombre en cuanto hombre, es [significa] algo; en cuanto que es común o particular, una o múltiple (y esto puede competirle en potencia o en acto), es otra cosa. Pues, en cuanto que es hombre solamente, absolutamente, sin ninguna condición, es algo; pero la comunidad es una condición de ser que se le sobreañade a él en cuanto hombre, y lo mismo la singularidad, y el que sea*

¹⁷⁶ «*Animal est in se quidam, et idem est utrum sit sensibile aut sit intellectum in anima. In se autem, huius nec est uniuersale nec est singulare. Si enim in se esset uniuersale ita quod animalitas, ex hoc quod est animalitas, esset uniuersale, oporteret nullum animal esse singulare, sed omne animal esse uniuersale. Si autem animal, ex hoc quod est animal, esse singulare, impossibile esset esse plus quam unum singulare, scilicet ipsum singulare cui debetur animalitas, et esset impossibile aliud singulare. Animal autem in se est quidam intellectum in mente quid sit animal, et secundum hoc quod intelligitur esse animal non est nisi animal tantum. Si autem præter hoc intelligitur esse uniuersale aut singulare aut aliquid aliud, iam intelligitur præter hoc quoddam, scilicet id quod est animal, quod accidit animalitati» (Ibidem, Pars III, en *Avicennæ Metaphysices [Metaphysicæ?] compendium ex arabo latino reddidit et adnotationibus adornauit N. Carame, episcopus Maronita, Roma, 1926, p. fol. 12*).*

uno o múltiple. Y esto sucede no tan sólo cuanto supones esas maneras de ser en acto, sino también cuanto las supones en potencia, considerando la humanidad en potencia, pues siempre se tiene en esos estados, por una parte, la humanidad, y, por otra, además de la humanidad, otra con aspecto relativo. Se da, pues, allí la humanidad, y además cierta relación (la intención de la universalidad). Pues, la humanidad, en cuanto humanidad, ni es común ni particular, y no es ninguna de esas dos cosas ni cuando está en acto ni cuando está en potencia, sino que éstas son algo que la acompaña». «Así, pues, de que la humanidad no pueda existir si no es una o múltiple, no se sigue que la humanidad, en cuanto humanidad, sea una o múltiple. En efecto, existe una gran diferencia entre decir, v. gr., 'esto no puede existir sin que tenga una u otra disposición (o estado)' y decir: 'una de estas dos disposiciones (o estados) le conviene a esto en cuanto que es humanidad'. Y del hecho de que afirmamos: 'la humanidad, en cuanto humanidad, no es una', no se sigue en manera alguna: 'la humanidad, en cuanto humanidad, es múltiple'. Igualmente, si, en lugar de humanidad ponemos 'existencia', que es en cierto sentido más común que lo uno y múltiple. Como tampoco decir: 'la humanidad, en cuanto humanidad, no es una' es una proposición contradictoria de esta otra: 'la humanidad, en cuanto humanidad, es múltiple', sino que la humanidad, en cuanto humanidad, no es en absoluto ni una ni múltiple. Siendo así las cosas, podrá entonces existir, no en cuanto humanidad, sino en cuanto existente, como una o múltiple»¹⁷⁷.

Pero, aunque esto no hace más que recordar el realismo moderado de Aristóteles, no deja de distinguirse de él. Y esto se advierte cuando se examina de qué modo entiende Avicena la obtención del concepto universal. Esto remite a la abstracción aviceniana de neto corte platonizante. En efecto, siguiendo a Alfaraví (870-950), Avicena distingue entre dos intelectos, el entendimiento agente, el cual está separado del individuo, que está siempre en acto, irradiando formas corpóreas y esencias inteligibles. Otro, es el entendimiento pasivo o potencial, que no está separado sino que es propio de cada persona, y que sólo se actualiza cuando recibe las formas inteligibles del intelecto agente. Pero aquí la abstracción no consiste en la separación de toda la esencia de sus condiciones de individuación sino sólo de la forma respecto de la materia. Y si bien Avicena habla de una función abstractiva

¹⁷⁷ IDEM, *La salvación (Compendio de metafísica)*, ed. cit., tratado VII, cap. I, 1, 2; C. FERNÁNDEZ, *op. cit.*, t. I, nn. 1.013-1.014.

que se inicia con los sentidos y se completa con la función de la imaginación y del entendimiento, en rigor, esta tarea parece ser del todo inútil. Porque de quien recibe el entendimiento pasivo las formas inteligibles no es de esta labor abstractiva realizada por las funciones sensitivas, imaginativa e intelectivas, sino sólo del entendimiento agente que es separado, y frente al cual el entendimiento humano ejerce sólo una función pasiva. Sea como fuere, esta labor abstractiva no termina de explicar el conocimiento de la naturaleza de las cosas, porque las esencias de los entes corpóreos están compuestas de materia y forma. Luego mal puedo pretender alcanzar la esencia dejando de lado la materia. Luego, si todos seres corpóreos están compuestos de materia y forma, no se ve de qué modo el conocimiento de toda su esencia se explicará en función de la sola recepción de su forma separada.

Pero se pecaría de omisión si acaso se olvidase la incidencia de otros autores medievales como Pedro Abelardo († 1142) y Juan de Salisbury (1120-1180). Con Pedro Abelardo el Aquinate reconoce la inexistencia de los universales como realidades subsistentes: «*Uniuersalia non sunt res subsistentes, sed habent esse solum in singularibus*»¹⁷⁸.

La doctrina de Juan de Salisbury, respecto de la doctrina de los universales es manifiestamente aristotélica: «*Aunque Platón tenga consigo una gran multitud de filósofos, y cuente con el asentimiento tanto de Agustín como de otros muchos de los nuestros, en la afirmación de las ideas, no seguimos sin embargo su dogma en la disputa de los universales: porque aquí proclamamos como principal a Aristóteles; príncipe de los peripatéticos*»¹⁷⁹.

Respecto de la naturaleza de los universales sólo se puede entender en el marco de una concepción realista moderada, ya que sostiene, de un modo mucho más claro que Abelardo que, aunque la naturaleza de las cosas no puede existir separadamente de las cosas, sí lo pueden ser en el orden del pensar: «*Ciertamente, uno es el modo de existir de las cosas, el que les confiere su naturaleza, y el de entender o significar las mismas. Pues, aunque no pueda existir un hombre que no sea este o aquel hombre, puede, sin embargo, ser entendido y significado, de modo que no entienda ni signifique éste o aquél*»; «*La razón aprehende los géneros y las especies considerando en sí*

¹⁷⁸ STO. TOMÁS, *Summa contra Gentiles* I 65.

¹⁷⁹ Citado por F. CANALS VIDAL, *Historia de la filosofía medieval*, Barcelona, Herder, 1976, p. 134.

misma la semejanza de cosas diferentes y así elabora, como dice Boecio, su concepto general, que versa sobre la conformidad de los hombres, así, el de animal racional mortal. Lo cual, ciertamente no puede existir sino en los singulares»¹⁸⁰.

Ciertamente, Santo Tomás se apoya en Abelardo y Juan de Salisbury cuando, al decir que la naturaleza conocida sólo existe en los singulares, pero como universal existe en el intelecto que la concibe, reconoce con aquéllos que el concepto en cuanto producto de la abstracción supone una contribución subjetiva: «*Así, pues, la naturaleza que puede ser abstraída, entendida o concebida de modo universal, no existe más que en los singulares, mientras que su abstracción, intelección y universalización conceptual es propia del entendimiento*»¹⁸¹.

Alberto Magno. Otra opinión que tampoco debe omitirse como antecedente de la posición del Aquinate es la sustentada por su propio maestro San Alberto de Sajonia (1206-1280) con su célebre distinción entre universal *ante rem*, *in re* y *post rem*, aunque también aparece en Gilberto Porreta (anteriormente se lo llama 'Porretano') († 1154). Esta distinción es tomada de San Agustín (354-430) y Avicena (980-1037). Según esta doctrina, el universal existe realmente en los singulares (*uniuersale in re*), aunque existe no en acto sino fundamentalmente; para alcanzar su estado de universalidad será preciso que el intelecto agente, mediante su actividad abstractiva, lo despoje de su particularidad, pero lo que se abstrae no es propiamente la naturaleza completa del compuesto sino más bien la forma, se deja sentir el peso del platonismo avicenizante. Pero antes, existe como forma ejemplar en la mente divina (*uniuersale ante rem*). Y, finalmente, tras la tarea abstractiva del entendimiento, como forma abstracta en el entendimiento humano (*uniuersale post rem*).

El universal *ante rem* son las ideas ejemplares –*essentiæ simplices*– que son como rayos de luz de la inteligencia agente universal que es Dios: «*Uniuersale ante rem [...] sunt radii luminis intelligentiæ uniuersaliter agentis quæ Deus est*»¹⁸². Antes de que existan las cosas, sus ideas ejemplares se

¹⁸⁰ JUAN DE SALISBURY, *Metalogicus*, I, 2, c. 20.

¹⁸¹ «*Ipsa igitur natura cui accidit uel intelligi uel abstrahi, uel intentio uniuersalitatis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi uel abstrahi uel intentio uniuersalitatis est in intellectu*» (STO. TOMÁS, *Summ. Theol.* I q. 85 a. 2 ad 2m).

¹⁸² SAN ALBERTO MAGNO, *De prædicabilibus*, II, cp. 3: B 1.240.

encuentran desde toda la eternidad en la mente divina: «*Todo está en el entendimiento de la primera causa, como en la luz formal y primera. De esta manera ella es la forma de todas las cosas, que, por tanto, son en ella vida y luz, porque es una especie de vida para todo cuanto existe, la luz de todo conocimiento y la razón de todas*»¹⁸³.

El *uniuersale in re* está constituido por las formas que se unen a la materia en el seno de la cosa concreta. Estas formas son imitaciones o imágenes de las ideas ejemplares que están contenidas en el entendimiento divino. Como tales participan de la luz que emiten los rayos de la inteligencia divina: Por lo mismo son causas determinantes de las cosas y su principio de inteligibilidad: «*Lo que está en el intelecto [...] según la relación a lo entendido por la primera inteligencia que conoce y causa al mismo, de la cual aquella naturaleza –universal abstracto– es algún puro rayo*»¹⁸⁴.

El *uniuersale post rem* son las ideas que el entendimiento humano posee por la vía de la abstracción. Estas ideas son las formas despojadas de la materia, considerando en ellas lo que se identifica con el universal *ante rem*. Esta doctrina de los tres modos de existir: en los particulares como *uniuersale in re*, en el concepto abstraído de las cosas y con alcance universal, *uniuersale post rem*, y como formas universales de las cosas en la mente de los ángeles aparece en el Comentario al segundo libro de las Sentencias: «*A lo primero debemos decir que hay tres modos de universal. Uno es el universal en la cosa, a saber, la misma naturaleza que está en los particulares, aunque en ellos no está según la razón de universalidad en acto. Otro es el universal que es tomado de la cosa por abstracción, y éste es posterior a la cosa, y por este modo las formas de los ángeles no son universales. Y finalmente, hay un universal referido a la cosa que es anterior a la cosa misma, como la forma de la casa en la mente del constructor, y por este modo son universales las formas de las cosas que existen en la mente angélica, pero no son operativas, sino porque son semejantes a las operativas, así como alguno especulativamente posee la ciencia operativa*»¹⁸⁵.

¹⁸³ *Ibidem*.

¹⁸⁴ «*Quod est in intellectu [...] secundum relationem ad intellectum intelligentiæ primæ cognoscentis et causantis ipsum, cuius illa natura –uniuersale abstracto– simplex radius quidam est*» (*Ibidem*, B: 1, 24-25).

¹⁸⁵ «*Ad primum ergo dicendum quod est triplex uniuersale, quoddam quod est in re, scilicet natura ipsa, quæ est in particularibus, quamuis in eis non sit secundum rationem uniuersalitatatis in actu. Est etiam quoddam uniuersale quod est a re acceptum per abstractionem,*

Desde luego, mientras estas formulaciones en algunos autores todavía pueden arrastrar un cierto realismo platonizante, lo que se advierte cuando estos autores conciben al universal *post rem* como alcanzado también por una abstracción platonizante y no estrictamente aristotélica, que consiste en separar mentalmente a la forma de la materia, con lo cual puesto que la materia, como tal, es entendida como principio de individuación, se obtendría el concepto de una *forma universal* que sería idéntica a la forma ejemplar que Dios tiene en la mente divina conforme a cuya semejanza Dios crea las cosas. Aunque Santo Tomás en algunos pasajes no deja de recordar esta doctrina, sin embargo, se desprende de ese concepto platónico de abstracción para asumir la interpretación propiamente aristotélica, conforme a la cual la abstracción no consiste en separar a la forma de la materia –porque de ese modo no se obtendría la esencia sino la destrucción de la esencia, ya que ésta consta de materia y forma–, sino en separar toda la esencia de sus condiciones de individuación, esto es, no de la materia como tal, sino sólo de la materia en cuanto individuada. En el fondo, la diferencia entre el platonismo avicenizante y el aristotelismo tomista radica en que para los primeros, la cosa estaba constituida por una materia singular y una forma universal, mientras que para los segundos la cosa es entendida como un todo concreto con sus partes esenciales (materia y forma particulares). Así se entiende por qué, mientras para los platonizantes el concepto surge de despojar a la forma de la materia, para los aristotélicos surge de separar a toda la esencia de sus condiciones de individuación¹⁸⁶.

§ 2. LA POSICIÓN DE TOMÁS

El Aquinate, a su vez, recoge todas estas aportes y procede a elaborar su propia doctrina. Entiende que formalmente sólo son estrictamente universales los conceptos producidos por el entendimiento posible. Pero, al

et hoc posterius est re; et hoc modo formæ angelorum non sunt uniuersales. Est etiam quoddam uniuersale ad rem, quod est prius re ipsa, sicut forma domus in mente ædificatoris; et per hunc modum sunt uniuersales formas rerum in mente angelica existentes, non ita quod sint operatiuæ, sed quia sunt operatiuis similes, sicut aliquis speculatiue scientiam operatiuam habet» (STO. TOMÁS, *In II Sent.*, d. 3 q. 3 a. 2 ad 1m).

¹⁸⁶ Cfr. G. FRAILE, *op. cit.*, t. II, p. 364.

mismo tiempo, entiende que los universales no se resuelven en la mera consideración lógica sino metafísica. Según el Aquinate los conceptos universales expresan la participación que tienen los individuos respecto de una determinada naturaleza. Esto significa que los individuos, de suyo, no agotan la naturaleza sino que sólo participan de ella, porque de lo contrario habría tantas especies cuanto individuos, como sucede en el caso de las naturalezas angélicas. Esa naturaleza, en su realización concreta, por ejemplo, este hombre, supone la recepción de la forma substancial por una materia. Pero en su consideración conceptual, esto es, como contenido mental, está separada de las condiciones de individuación: «Respecto del universal algo puede ser enunciado de cuatro modos. Por un modo el universal puede ser considerado como separado de los singulares, o como subsistente, como sostuvo Platón, o según la opinión de Aristóteles, según la cual es lo que está en el intelecto. Y así se le puede atribuir a algo de dos modos. Primero, en cuanto se atribuye a algo que pertenece a la sola operación del intelecto, como si se dijera que el hombre es predicable de muchos, o universal o especie. De este modo el intelecto forma las intenciones que atribuye a la naturaleza entendida, en cuanto que compara la misma a las cosas que están fuera del alma. Segundo, en cuanto se atribuye algo universal así considerado, que es aprehendido por el intelecto como uno, sin embargo, esto que se le atribuye no pertenece al acto del intelecto, sino al ser, que tiene la naturaleza aprehendida en las cosas que existen fuera del alma, estimado como si se dijera que el hombre es la más digna de las criaturas. Esto le conviene a la naturaleza humana en cuanto está en los singulares. Pues cualquier hombre singular es más digno que todas las criaturas irracionales; sin embargo, todos los hombres singulares no son un hombre fuera del alma, sino sólo en la recepción del intelecto. Y por este modo se le atribuye el predicado, a saber, como a una cosa. De otro modo se atribuye el universal, como está en los singulares, y esto de dos modos, en cuanto se atribuye la naturaleza universal a algo que le pertenece a su esencia o que sigue a sus principios esenciales, como cuando se dice que el hombre es animal, o el hombre es risible, pero cuando se le atribuye algo por razón del singular como cuando se le atribuye algo que pertenece a la acción del individuo, como cuando se dice que el hombre camina. Al singular algo se puede atribuir de tres modos: por un modo, en cuanto que cae en la aprehensión como cuando se dice que Sócrates es el singular de la naturaleza común; o predicable, como cuando se dice que Sócrates es animal, o en razón de sí mismo, como cuando se dice que Sócrates

camina, y también otros tantos modos de negación son variados, que todo lo que puede ser afirmado también puede ser negado»¹⁸⁷.

En este pasaje sumamente denso del Aquinate, se sostiene que el universal puede ser considerado de dos modos principales: o como subsistiendo separadamente, al modo en que lo entendió Platón, o como algo que está en el intelecto, según lo entendió Aristóteles. Pero en este segundo caso, se puede considerar a la naturaleza bajo la consideración de la sola razón, por ejemplo cuando se la predica de muchos, como es el caso de la especie, que sólo surge de la comparación de la naturaleza con las cosas que están fuera de la mente, o bien cuando se la considera según atributos que le convienen no por el acto intelectual, sino en razón del ser de la misma cosa conocida, como cuando se considera según una unidad que le conviene a la naturaleza en cuanto está en los singulares. Y en relación al modo de ser en el singular, algo se puede atribuir a la naturaleza según los constitutivos esenciales de la misma, o según es algo que le conviene a la naturaleza según está en el individuo.

¹⁸⁷ «Est autem considerandum quod de uniuersali aliquid enunciatum quatuor modis. Nam uniuersale potest uno modo considerari quasi separatam a singularibus, siue per subsistens, ut Plato posuit, siue secundum sententiam aristotelis, secundum esse quod habet in intellectu. Et sic potest ei aliquid attribui dupliciter. Quandoque enim attribuitur ei sic considerato aliquid, quo pertinet ad solam operationes intellectus, ut si dicatur quod homo est prædicabile de multis, siue uniuersale, siue species. Huiusmodi enim intentiones format intellectus attribuens eas naturæ intellectæ, secundum quod comparat ipsam ad res quæ sunt extra animam. Quandoque uero attribuitur aliquid uniuersali sic considerado, quod scilicet apprehenditur ab intellectu ut unum, tamen id quod attribuiturei non pertinet ad actum intellectus, sed ad esse, quod habet natura apprehensa in rebus, quæ sunt extra animam, puta si dicatur quod homo est dignissima creaturarum. Hoc enim conuenit naturæ humanæ etiam secundum quod est in singularibus. Nam quilibet homo singularis dignior est omnibus creaturis irrationalibus; sed tamen omnes homines singulares non sunt unus homo extra animam, sed solum in acceptione intellectus; et per hunc modum attribuitur ei prædicatum, scilicet ut uni rei. Alio autem modo attribuitur uniuersali, ut est in singularibus, et hoc dupliciter, quandoque quidem ratione ipsius naturæ uniuersalis puta cum attribuitur ei aliquid quod ad essentiam eius pertinet, uel quod consequit principia essentialia; ut cum dicitur homo est animal, uel homo es risibilis quandoque autem attribuitur ei aliquid ratione singularis in quo puta cum attribuitur ei aliquid quod pertinet ad actionem indiuidui; ut cum dicitur, homo ambulat. Singulari autem attribuitur aliquid tripliciter, uno modo, secundum quod cadit in apprehensione, ut cum dicitur, Socrates est singulare naturæ communis; uel prædicabile ut cum dicitur Socrates est animal, quandoque autem ratione sui ipsius; ut cum dicitur Socratem ambulat, et totidem etiam modis negationem uariantur, quid omne quod contingit affirmare, contingit negare» (STO. TOMÁS, *In I Perihermeneias*, lect. 10 n. 9).

§ 3. EL REALISMO MODERADO DE SANTO TOMÁS

Lo primero que conviene señalar del realismo de Tomás, es que toma distancia respecto del realismo platónico, al cual le acusa de no distinguir entre el modo de ser de la naturaleza en la realidad y en el entendimiento. Pues el hecho de que algo pueda ser pensado separadamente de otro, no significa que lo esté en la realidad. Pero en rigor, no es así, porque la razón por la cual se conoce algo separadamente, no obedece a que lo conocido necesariamente exista de modo separado, sino más bien a la necesidad de que lo conocido esté en el cognoscente de conformidad con el modo de ser del cognoscente; en este caso, una facultad de naturaleza incorpórea, no puede conocer sino de modo incorpóreo: «*En su posición [Platón] erró porque creyó que el modo de ser de la cosa entendida es el mismo que el modo de entender la misma cosa. Y porque encontró que nuestro intelecto entiende doblemente las cosas abstractas: un modo, como entendemos los universales abstraídos de los singulares, otro modo, como entendemos las cosas matemáticas abstraídas de los sensibles, estableció que a cada una de esas formas de abstracción del intelecto respondía una abstracción en la esencia de las cosas; de donde afirmó que las entidades matemáticas y las especies existen separadas. Pero esto no es necesario. Pues, aunque el intelecto entienda las cosas haciéndose semejante a ellas en razón de la especie inteligible, que la hace en acto, sin embargo, no es necesario que el modo por el cual aquella especie está en el intelecto sea el mismo modo por el que dicha especie está en la cosa conocida, pues todo lo que está en algo, lo está según el modo de aquello en lo que está. Y por eso de la naturaleza del intelecto, que es distinto de la naturaleza de la cosa entendida, se sigue el modo de entender por el cual el intelecto entiende sea distinto del modo de ser por el cual la cosa existe. Pues es necesario que esto que el intelecto entiende esté en la cosa aunque no del mismo modo. De donde, aunque el intelecto entiende las cosas matemáticas, no entendiendo a la vez las cosas sensibles, y los universales sin entender los particulares, sin embargo, no es necesario que los seres matemáticos existan fuera de las cosas sensibles, y los universales fuera de los singulares, pues vemos que también la vista percibe el color sin el sabor, aunque en las cosas sensibles el sabor y el color se hallen juntos*»¹⁸⁸

¹⁸⁸ «*In sua positione [Plato] erravit, quia credidit, quod modus rei intellectæ in suo esse sit sicut modus intelligendi rem ipsam. Et ideo quia inuenit intellectum nostrum dupliciter*

Como puede verse, un principio rector de la posición del Aquinate está en la necesidad de que lo conocido esté en el entendimiento según el modo de ser de éste, pues así como los sentidos conocen las formas sensibles de un modo diverso a como están en la realidad, por ejemplo el color del oro sin el oro, de la misma manera el entendimiento conoce las esencias de las cosas corpóreas de un modo inmaterial. De allí la necesidad que tiene la facultad intelectual de conocer las cosas corpóreas por la vía de las representaciones intelectuales: «*Las formas sensibles de un modo están en la cosa que existe fuera del alma, y de otro modo en el sentido que recibe las formas de lo sensible sin la materia, como cuando recibe el color del oro sin el oro, y de la misma manera, el intelecto recibe las esencias de las cosas corpóreas, que son materiales y móviles, de un modo inmaterial e inmóvil, con arreglo a su modo de ser, pues lo recibido está en el recipiente según el modo del recipiente. Luego, debe decirse que el alma conoce las cosas corpóreas por el intelecto por un conocimiento inmaterial, universal y necesario*»¹⁸⁹.

De ahí que el Aquinate atienda expresamente dos modos de ser de la naturaleza, la que está en el entendimiento bajo la intención de universalidad, y según su modo de existir en los particulares: «*El universal puede ser considerado doblemente, de un modo, según se considera a la naturaleza del*

*abstracta intelligere, uno modo sicut uniuersalia intelligimus abstracta a singularibus, alio modo sicut mathematica abstracta a sensibilibus, utriusque abstractioni intellectus possit responderi abstractionem in essentiis rerum unde posuit et mathematica esse separata et species. Hoc autem non est necessarium. Nam intellectus etsi intelligat res per hoc, quod similis est eis quantum ad speciem intelligibilem, per quam fit in actu. Non tamen oportet quod modo illo sit species illa in intellectu quo in re intellecta: nam omne quod est in aliquo, et per modum eius in quo est. Et ideo ex natura intellectus, quæ est alia a natura rei intellectæ. Necessarium est quod alius sit modus intelligendi quo intellectus intelligit, et alius sit modus essendi quo res existit. Licet enim id in re esse oporteat quod intellectus intelligit, non tamen eodem modo. Unde quamuis intellectus intelligat mathematica non cointelligendo sensibilia, et uniuersalia præter particularia, non tamen oportet quod mathematica sint præter sensibilia, et uniuersalia præter particularia. Nam uidemus quod etiam uisus percipit colore sine sapore, cum tamen in sensibilibus sapor et color simul inueniantur» (IDEM, *In I Metaphys.*, lect. 10 n. 8).*

¹⁸⁹ «*Forma sensibilis alio modo est in re quæ est extra animam, et alio modo in sensu, qui suscipit forma sensibilium absque materia, sicut colorem aure sine auro, et similiter, intellectus species, corporum, quæ sunt materiales et mobiles, recipit immaterialiter et immobiliter, secundum modum suum, nam receptum est in recipiente per modum recipientes. Dicendum est ergo quod anima per intellectum cognoscit corpora cognitione immateriali, uniuersali et necessaria» (IDEM, *Summ. Theol.* I q. 84 a. 1 c.).*

universal como implicando simultáneamente la intención de universalidad. Y como la intención de universalidad, esto es que una y la misma cosa se refiera a muchas, proviene por abstracción del intelecto, es necesario que según este modo el universal sea posterior. [...] Pero por otro modo lo universal puede ser considerado según su misma naturaleza, a saber, su animalidad o su humanidad, como se encuentra en los particulares»¹⁹⁰. El universal en el entendimiento supone la naturaleza del objeto conocido como la razón de universalidad. Como naturaleza existe en los singulares, pero su abstracción, intelección y universalización provienen del intelecto. Porque en el intelecto la naturaleza es poseída por vía representativa sin sus condiciones de individuación. «Cuando se dice universal abstracto, se entiende dos cosas, a saber, la misma naturaleza de la cosa y la abstracción o universalidad. Pues, la misma naturaleza a la que le acaece el ser abstraída o entendida de modo universal, sólo existe en los singulares, pero esto mismo que es entendido o abstraído, o es intención de universalidad sólo existe en el entendimiento. Y eso lo podemos ver por semejanza con los sentidos. Pues, la visión ve el color de la manzana sin su olor. Luego, si se pregunta dónde está el color que ve, no está sino en la manzana, pero el que sea percibido sin el olor, esto le acaece por la visión, en cuanto en la visión se halla la semejanza del color y no del olor. De la misma manera, la humanidad que es entendida no existe sino en este o en aquel hombre, pero el que la humanidad sea aprehendida sin las condiciones de individualidad, en lo cual consiste su abstracción y de lo que se sigue su universalidad conceptual, le acaece también a la humanidad en cuanto que es percibida por el entendimiento, y en el que se halla la representación de la naturaleza específica, y no la de sus principios de individuación»¹⁹¹. Esto es, aunque el intelecto puede pensar sus objetos

¹⁹⁰ «Uniuersale dupliciter potest considerari, uno modo, secundum quod natura uniuersalis consideratur simul cum intentione uniuersalitat, et cum intentio uniuersalitat ut scilicet unum et idem habent habitudinem ad multa, proueniat ex abstractione intellectus. Oportet quod secundum hunc modum uniuersale sit posterius [...] Alio modo potest considerari quantum ad ipsam naturam, scilicet animalitatis uel humanitatis, prout inuenitur in particularibus» (Ibidem, q. 85 a. 3 ad 1m).

¹⁹¹ «Cum dicitur uniuersale abstractum, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei, et abstractio seu uniuersalitas, ipsa igitur natura cui accidit uel intelligi uel abstrahi, uel intentio uniuersalitat, non est nisi in singularibus, sed hoc ipsum quod est intelligi uel abstrahi, uel intentio uniuersalitat est in intellectu. Et hoc possum uidere per simile in sensu uisus enim

separadamente, esto no significa que necesariamente lo estén así en la realidad. Pues, si bien el intelecto puede entender el orden abstracto separadamente –por ejemplo, lo universal separado de lo singular, y lo matemático separado de lo sensible– eso se debe, no tanto al modo de ser del objeto conocido, sino a la necesidad de que las cosas sean conocidas según el modo de ser de la facultad intelectual, «quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur»¹⁹². Pues ésta, al conocer sólo por la vía de la representación inteligible –ya que el intelecto posible sólo puede ser actualizado por la especie inteligible–, debe poseer a la cosa de conformidad con su propio modo de ser espiritual. De modo que, aunque el intelecto, alcance las esencias de las cosas, separadamente de sus condiciones de individuación, eso no significa que en la realidad esas esencias también existan separadamente. Pues, así como el entendimiento puede percibir el sabor de algo separadamente de su color, de modo análogo también se puede entender la esencia de algo sin considerar sus rasgos individuales. He ahí, entonces, el rasgo propio del realismo tomasiano: las esencias, aunque pueden ser poseídas de un modo universal en el entendimiento, sólo existen en la realidad de un modo individual.

Según Casaubón¹⁹³, que atiende cuidadosamente la triple consideración que efectúa el Aquinate respecto de la naturaleza o esencia de las cosas, los rasgos del realismo moderado son cuatro:

1. «Los universales son propiamente los conceptos a los que corresponden a parte rei, una naturaleza o esencia que se hace intencionalmente presente en los conceptos. Pero esa naturaleza, en cuanto existente en el individuo, no es universal sino singular».
2. «En el individuo se pueden predicar distintos universales metafísicos

uidet colorem pomi sine eius odore, si ergo quaeratur ubi sit color qui uidetur, non est nisi in pomo; sed quod sit sine odore perceptus, hoc accidit ei ex parte uisus, in quantum in uisu est similitudo coloris et non odoris. Similiter humanitas quae intelligitur, non est nisi in hoc, uel in illo homine, sed quod humanitas apprehendatur, sine indiuidualibus conditionibus, quod est ipsam abstrahi, ad quod sequitur intentio uniuersalitat, accidit humanitas secundum quod percipitur ab intellectu, in quo est similitudo naturae speciei, et non indiuidualium principiorum» (Ibidem, a. 2 ad 2m).

¹⁹² Ibidem, q. 84 a. 1.

¹⁹³ Cfr. J. A. CASAUBÓN, *op. cit.*, cap. II, 2: Exposición del realismo moderado, pp. 194-214. El análisis que sigue se apoya en la exposición de Casaubón.

con diverso grado de universalidad, por lo que se llaman grados metafísicos, como hombre, animal, viviente, corpóreo, que no se distinguen realmente ni actualmente, pero se da entre ellos una precisión objetiva, que se distinguen no actual sino virtualmente».

3. «La naturaleza considerada en sí misma tiene una unidad formal negativa; en los singulares y en el intelecto, una unidad positiva: de singularidad en los singulares, de universalidad en el intelecto».

4. «El universal metafísico, se obtiene por abstracción, el lógico supone una comparación».

§ 4. LOS UNIVERSALES SON PROPIAMENTE LOS CONCEPTOS.

Primer rasgo del realismo moderado: «Los universales son propiamente los conceptos a los que corresponden *a parte rei*, una naturaleza o esencia que se hace intencionalmente presente en los conceptos. Pero esa naturaleza, en cuanto existente en el individuo, no es universal sino singular». Cuando el hombre conoce algo, como puede ser un árbol real, esta realidad se le presenta en el entendimiento como algo cuyos atributos le son necesarios e intrínsecos a su misma realidad. Pero intelectualmente, no lo conoce como individuo, sino como un orden ontológico capaz de ser en muchos, y como connotando una multitud. Eso que conocemos es la naturaleza que existe o puede existir en los individuos e identificada con ellos. Aunque el intelecto la percibe por abstracción del singular, no la capta como realmente separada del individuo sino que se la predica de los individuos, porque se conoce su existencia actual en los singulares.

El conocimiento directo de algo lo muestra al intelecto no como individuado, sino lo esencial desindividuado. Pero esto no quiere decir que se limite a conocer la naturaleza de algo sin relación alguna con el orden individual. Porque esa misma inteligencia que abstrae de lo individual, es la que luego de conocer la esencia de algo vuelve a descender de lo universal al singular, conociendo lo singular como aquello en que existe esa naturaleza conocida. Para establecer esa relación de la naturaleza con el singular el intelecto vuelve a las representaciones sensibles de las que abstraído esa naturaleza. Lo cual supone un retorno al dato de origen (*reflexio ad phantasma*). En ese momento es posible advertir que una misma natura-

leza puede estar desindividuada en el entendimiento e individuada en la realidad. Lo que significa que una cosa es la naturaleza al margen del individuo, y otra la naturaleza en el individuo. Pero si las dos coinciden en lo esencial, quiere decir que los dos estados de la naturaleza no le son esenciales. Sin embargo, cuando el intelecto capta la naturaleza de algo y la remite a los singulares en los que existe y de los que se predica, establece una cierta comparación de la naturaleza con los inferiores, con lo cual establece una relación de universalidad lógica. Y aquí se está frente al universal lógico.

¿Qué es lo que se conoce cuando se conoce la naturaleza de las cosas? Eso que se conoce cuando se conoce la esencia de algo es el *universale in essendo*, esto es, una naturaleza o esencia que existe en muchos y es predicable de muchos. Por lo mismo se lo puede entender como *universale in essendo*. Existe en muchos con los que se identifica. Porque la naturaleza se realiza como tal en cada individuo. La naturaleza de perro se realiza en cada perro. El Aquinate llama indistintamente a eso que se conoce por la vía intelectual la esencia, naturaleza o quiddidad de una cosa en cuanto que dicen el modo de ser de algo, aquello por lo cual algo es lo que es *-id quod est-*. Precisamente el vocablo *quidditas* se debe a que cuando se conoce la esencia de algo se puede responder a la pregunta por el qué es algo *-quid est?-* y que permite definirlo según su género y su diferencia específica. Pero para que esto sea posible se hace necesario distinguir entre los tres modos de existir de una misma naturaleza o esencia.

Según el Aquinate, una misma naturaleza, se puede hallar en tres estados: 1) cuando se la considera en sí misma, esto es, en sus predicados esenciales, universal metafísico; 2) cuando se la considera como existente en los individuos, universal físico o en potencia; 3) cuando se la considera en el intelecto en cuanto referible a muchos, universal lógico. El universal metafísico se obtiene por abstracción de las notas individuantes, por lo que sólo puede estar en el entendimiento. Pero esta existencia no le es esencial. Mientras que el universal lógico está en el entendimiento, porque sólo puede existir en acto en la mente. Y surge cuando el entendimiento considera una naturaleza en relación *-relación de razón-* a los individuos que la realizan o la pueden realizar. Al universal metafísico también se lo llama universal fundamental, porque funda al universal lógico. La singularidad que conviene al individuo y la universalidad que conviene al universal lógico, son cualidades accidentales a la esencia o naturaleza considerada en sí misma o universal metafísico. Sólo le convienen accidentalmente en razón de su

estado en los individuos en los que se realiza o en el entendimiento cuando se la considera como comunicable a muchos. En *De ente et essentia* Santo Tomás dice: «Es preciso que la esencia por la cual la cosa recibe el nombre de ente, no sea sólo la forma, ni sólo la materia, sino ambas a la vez, bien que sola la forma es, a su modo, la causa de tal ser [esse]. [...] Mas como la materia es el principio de la individuación, podría parecer que de aquí se sigue que la esencia que comprende a la vez a la materia y a la forma, es sólo particular, y no universal, lo que llevaría consigo el que los universales no tienen definición, si es verdad que la esencia es lo que significa la definición. Por eso, hay que tener en cuenta que la materia es principio de individuación no tomada de cualquier manera, sino tan sólo la materia signada. Llamo materia signada a la materia en cuanto que es considerada bajo determinadas dimensiones. Esa materia no entra en la definición del hombre en cuanto hombre pero sí que entraría en la definición de Sócrates, si Sócrates tuviese definición. En la definición de hombre se pone la materia no signada; así no ponemos en la definición de hombre estos huesos y esta carne; sino huesos y carne en general, que son la materia signada del hombre»¹⁹⁴.

«Ahora bien, la esencia así tomada puede ser considerada de dos maneras: una, en su propia naturaleza, y ésta es su consideración absoluta; en ésta, no se puede decir de ella con verdad sino lo que le compete por ser tal naturaleza, toda otra atribución que se le haga, será falsa. Por ejemplo, al hombre en cuanto hombre, le compete racional, animal y las demás notas que entran en su definición; pero no blanco o negro, o cualquier otro predicado que no está incluido en la naturaleza o concepto de humanidad. Por tanto, si se pregunta de esa naturaleza, así considerada, si se puede decir que es una o que es muchas, no hay que elegir ninguno de los dos miembros: ambos caen

¹⁹⁴ «Oportet quod essentia, qua res denominatur ens, non tantum sit forma neque tantum materia, sed utrumque, quamvis huiusmodi esse suo modo sola forma sit causa. [...] Sed quia individuationis principium materia est, ex hoc forte videtur sequi quod essentia, quæ materiam in se complectitur simul et formam, sit tantum particularis et non uniuersalis. Ex quod sequeretur quod uniuersalia diffinitionem non haberet, si essentia est id quod per diffinitionem significatur. Et ideo sciendum est quod materia non quolibet modo accepta est individuationis principium, sed solum materia signata. Et dico materiam signatam, quæ sub determinatis dimensionibus consideratur. Hæc autem materia in diffinitione hominis, in quantum est homo, non ponitur, sed poneretur in diffinitione Socratis, si Socrates diffinitionem haberet. In diffinitione autem hominis ponitur hoc os et hæc caro, sed os et caro absolute, quæ sunt materia hominis non signata» (STO. TOMÁS, *De ente et essentia*, 1).

fuera del concepto de humanidad, y ambos pueden sobrevenirle (accidentalmente). En efecto, si la pluralidad perteneciese a su concepto y esencia, nunca podría ser una, siendo así que es una tal como existe en Sócrates. Igualmente, si la unidad perteneciese a su concepto y esencia, entonces será una misma la naturaleza de Sócrates y la de Platón, y no podría ser multiplicada en muchos sujetos. Otra manera de ser considerada la esencia es en cuanto a la existencia que tiene en este o en aquel individuo; y de ella así considerada, se predica algo accidentalmente por razón del sujeto en que se halle, como por ejemplo, se dice que el hombre es blanco porque Sócrates es blanco, aunque eso no le compete al hombre en cuanto hombre»¹⁹⁵.

«Pues bien, esa naturaleza tiene dos modo de existencia: una, en los singulares, otra en la mente, y en ambas maneras de existir le son inherentes a dicha naturaleza los correspondientes accidentes o modos de ser. En los singulares tiene la existencia multiplicada conforme a la diversidad de los mismos; y, sin embargo, ninguna de esas existencias le compete a la naturaleza misma, considerada en sí misma, es decir, absolutamente, pues es falso decir que la naturaleza del hombre, en cuanto tal tenga existencia en este singular. Si le compitiese al hombre en cuanto tal el existir en este singular, nunca existiría fuera de este singular; y lo mismo, si le compitiese al hombre en cuanto hombre el no existir en este singular, nunca existiría en él. La verdad en este punto es que el hombre en cuanto hombre no comporta el existir en este singular, o en aquel otro, o en la mente. Es, pues, evidente que la naturaleza humana, absolutamente considerada, prescinde de cualquier ser determina-

¹⁹⁵ «Natura autem uel essentia sic accepta potest dupliciter considerari: uno modo, secundum rationem propriam, et hæc est absoluta consideratio ipsius. Et hoc modo nihil est uerum de ea nisi quod conuenit sibi secundum quod huiusmodi. Unde quicquid aliorum attribuitur sibi, falsa est attributio. Uerbi gratia, homini in eo quod est homo conuenit rationale et animal et alia, quæ in diffinitione eius cadunt. Album uero aut nigrum uel quicquid huiusmodi, quod non est de ratione humanitatis, non conuenit homini in eo quod homo. Unde si quæretur utrum ista natura sic considerata possit dici una uel plures, neutrum concedendum est, quia utrumque est extra intellectum humanitatis et utrumque potest sibi accidere. Si enim pluralitas esset de intellectu eius, numquam posset esse una, cum tamen una sit secundum quod est in Socrate, similiter si unitas esset de ratione eius, tunc esset una et eadem Socratis et Platonis nec posset in pluribus plurificari. Alio modo consideratur secundum esse quo habet in hoc uel in illo, et sic de ipsa aliquid prædicatur per accidens ratione eius, in quo est, sicut dicitur quod homo est albus, quia Socrates est albus, quamuis hoc non conuenit homini in eo quod homo» (*Ibidem*, 2).

do, sin que, sin embargo, excluya a ninguno. Esa naturaleza, así considerada es lo que se predica de todos los individuos»¹⁹⁶.

«Sin embargo, no se puede decir que el carácter de universal competa a la naturaleza así considerada. En efecto, al universal le es esencial la unidad y la comunidad, y ninguna de éstas compete a la naturaleza absolutamente considerada; porque, si la comunidad perteneciese al concepto de hombre, entonces, en todo ser en que se encontrase la humanidad, se daría también la comunidad; lo cual es falso, ya que en Sócrates no se da comunidad alguna, sino que, cuanto hay en él, está individuado. Tampoco se puede decir que el carácter de género o especie sobrevenga accidentalmente a la naturaleza humana por la existencia que tiene en los individuos, ya que la naturaleza humana no se encuentra en los individuos con la unidad de suerte que sea algo uno común a todos, cosa que se requiere para el universal»¹⁹⁷. «La conclusión es, pues, que el carácter de especie le viene a la naturaleza por razón de la existencia que tiene en el entendimiento. En efecto, la naturaleza humana existe en el entendimiento abstraída de todas las notas individuales, y por eso tiene una relación uniforme respecto de todos los individuos que existen fuera de la mente, en cuanto que por igual es pura semejanza de todos, y conduce al conocimiento de ellos en cuanto que son hombres. Y porque tiene esa relación a todos los individuos, el entendimiento forma y

¹⁹⁶ «Hæc autem natura duplex habet esse, unum in singularibus et aliud in anima, et secundum utrumque consequuntur dictam naturam accidentia. Et in singularibus [50] e tiam habet multiplex esse secundum singularium diuersitatem et tamen ipsi naturæ secundum suam primam considerationem, scilicet absolutam nullum istorum esse debetur. Falsum enim est dicere quod essentia hominis in quantum huiusmodi habeat esse in hoc singulari, quia si esse in hoc singulari conueniret homini in quantum est homo non esse in hoc singulari, numquam esset in eo. Sed uerum est dicere quod homo non in quantum est homo habet quod sit in hoc singulari uel in illo aut in anima. Ergo patet quod natura hominis absolute considerata abstrahit a quolibet esse, ita tamen quod non fiat præcisio alicuius eorum. Et hæc natura sic considerata est quæ prædicatur de indiuiduis omnibus» (Ibidem).

¹⁹⁷ «Non tamen potest dici quod ratio uniuersalis conueniat naturæ sic acceptæ, quia de ratione uniuersalis est unitas et communitas. Naturæ autem humanæ neutrum horum conuenit secundum suam absolutam considerationem. Si enim communitas esset de intellectu hominis, tunc in quocumque inueniretur humanitas inueniretur communitas. Et hoc falsum est, quia in Socrate non inuenitur communitas aliqua, sed quicquid et in eo indiuiduatum. Similiter etiam non potest dici quod ratio generis [75] uel speciei accidat naturæ humanæ secundum esse quod habet in indiuiduis, quia non inuenitur in indiuiduis natura humana secundum unitatem, ut sit unum qui omnibus conueniens, quod ratio uniuersalis exigit» (Ibidem).

aplica a esa naturaleza el carácter de especie, por lo cual el Comentador, en el libro I De anima dice que el entendimiento es el que produce la universalidad en las cosas, y lo mismo dice Avicena en su Metafísica»¹⁹⁸.

De los textos citados de *De ente et essentia* surgen las siguientes evidencias. La esencia del ente corpóreo está constituida por la materia y la forma. Esta composición no deja de hacerse presente en cualquiera de los estados que la naturaleza puede asumir. De donde la consideración abstracta de la misma no supone estrictamente hablando la separación absoluta de la forma respecto de la materia, sino más bien, como ya se ha señalado de la esencia considerada como un todo de materia y forma de sus condiciones de individualidad. Esto es, se la deja de considerar según esta carne y estos huesos, para considerarla como carne y hueso en cuanto tales.

Esta esencia puede ser doblemente considerada: considerada en sí misma o absolutamente, o como existiendo en los individuos. Considerada en sí misma, sólo comprende lo que le conviene a la naturaleza de la cosa, esto es, lo que cabe dentro de su definición. Y en este sentido, no se puede decir que es una o muchas, porque si fuera una no se podría predicar de los individuos, y si fuera múltiple, no habría nada en que los individuos convinieran. Considerada como existiendo en los individuos, los atributos ajenos a la esencia, esto es, que convienen a un determinado individuo, son accidentales.

Consecuentemente le cabe a ambos estados de la naturaleza dos modos de existir: una, en los individuos; otra, en la mente. Pero ambos modos de existir son ajenos a la esencia absolutamente considerada. Porque si sólo existiera en el individuo, no podría existir en otro; y si sólo existiese en la mente, no podría existir de ninguna manera en la realidad. Luego, la naturaleza absolutamente considerada aunque prescinde de ambos estados no los excluye, de suerte que pueda predicarse de todos los individuos.

¹⁹⁸ «Relinquitur ergo quod ratio speciei accidat naturæ humanæ secundum illud esse quod habet in intellectu. Ipsa enim natura humana in intellectu habet esse abstractum ab omnibus indiuiduantibus, et ideo habet rationem uniformem ad omnia indiuidua, quæ sunt extra animam, prout æqualiter est similitudo omnium et ducens in omnium cognitionem in quantum sunt homines. Et ex hoc quod talem relationem habet ad omnia indiuidua intellectus adinuenit rationem speciei et attribuit sibi. Unde dicit Commentator in principio De anima quod 'intellectus est qui agit uniuersaliter in rebus'. Hoc etiam Avicenna dicit in sua metafysica» (Ibidem).

A la naturaleza absolutamente considerada no le conviene la universalidad. Porque la universalidad implica unidad y comunidad, y estos atributos no pueden convenir a la naturaleza absolutamente considerada. Porque si así fuese nunca se podría predicar de los individuos, ya que cuanto hay en éstos está individuado. Luego, no hay nada común a todos los individuos.

Por tanto, la universalidad, que conviene a los géneros y especies, no le adviene a la naturaleza en razón de sí misma, sino sólo en el entendimiento, porque sólo allí una naturaleza puede ser considerada con prescindencia de las notas individuales, lo que la hace apta para luego ser predicada de todos y cada uno de los individuos.

Estos conceptos son confirmados en otras obras, como en *Quodlibeta VIII*: «Según Avicena en su *Metafísica*, una naturaleza se presta a tres consideraciones. Una en la que se la considera en el ser que tiene en los singulares, por ejemplo la naturaleza de la piedra en esta y en aquella piedra. Otra, es la consideración de la naturaleza en su ser inteligible; así se puede considerar la naturaleza de la piedra en cuanto que está en el entendimiento. La tercera es la consideración de la naturaleza absoluta, en cuanto que prescinde de ambas maneras de ser, en esa consideración se considera la naturaleza de la piedra, o de cualquier otra cosa, en cuanto a lo que le compete de por sí a tal naturaleza»¹⁹⁹.

Una misma naturaleza, puede considerarse de tres modos: como existiendo en el individuo; considerada en sí misma, esto es, en sus predicados esenciales; en el intelecto, según el estado de abstracción y precisión objetiva que en él se alcance.

La misma distinción aparece en *De Potentia*, cuestión 5, artículo 9: «El universal se puede considerar de tres modos, y de conformidad con cualquier modo de consideración de algún modo es verdad que el universal es siempre. En efecto, por un primer modo la naturaleza puede ser considerada univer-

¹⁹⁹ «Secundum avicenam in sua metaphysica, triplex est alicuius naturæ consideratio. Una, prout consideratur secundum esse quod habet in singularibus; sicut natura lapidis in hoc lapide et in illo lapide. Alia vero est consideratio alicuius naturæ secundum esse suum intelligibile; sicut natura lapidis consideratur prout est in intellectu. Tertia vero est consideratio naturæ absoluta, prout abstrahit ab utroque esse; secundum quam considerationem consideratur natura lapidis, vel cuiuscumque alterius, quantum ad ea tantum quæ per se competunt tali naturæ» (IDEM, *Quodlibet* 8 q. 1 a. 1 c.).

sal en cuanto que abstrae de cualquier ser, y así es verdad que el universal es siempre, más por remoción de la causa determinante en relación con algún tiempo, que por la posición de la causa de perpetuidad; pues no es en razón de la naturaleza universal que es más este tiempo que aquél, por lo cual el modo de la materia prima se dice que es una. Por un segundo modo, se puede considerar según que exista en los singulares, y así es verdadero lo que es siempre, porque su singular está en cualquier momento; así como también se dice que está en todo lugar porque su singular está en cualquier parte, aunque hay muchos lugares donde los singulares no están, de donde aquel sitio no es universal. Por un tercer modo se puede considerar a la naturaleza en cuanto está en el intelecto, y así también es verdad que el universal es siempre, principalmente en el entendimiento divino»²⁰⁰.

En el libro tercero del *Comentario al De anima* de Aristóteles, el Aquinate señala de qué manera el universal se halla en el entendimiento y en la cosa. En el intelecto la naturaleza se halla de modo inmaterial. Pero el intelecto no conoce las cosas al modo de los sentidos, pues mientras los sentidos representan la cosa en cuanto es singular, la inteligencia la representa bajo la razón de universalidad. Sin embargo, lo universal puede ser entendido de dos modos: en cuanto subyace a la intención de universalidad, o en sí mismo considerado. El que subyace a la intención de universalidad puede existir de dos modos: en la materia natural, donde no puede existir de modo universal porque se da de modo individual; y de modo inmaterial, en cuanto existe en el intelecto. En cuanto tiene existencia en la materia natural no le puede advenir la intención de universalidad, porque está individuada por la material. Luego, la intención de universalidad le

²⁰⁰ «Uniuersale tripliciter considerari potest, et secundum quemlibet modum considerationis aliquo modo uerum est quod uniuersale est semper. Potest enim uno modo considerari natura uniuersalis secundum quod abstrahit a quolibet esse, et sic uerum est quod uniuersale est semper magis per remotionem causæ determinantis ad aliquod tempus, quam per positionem causæ perpetuitatis; de ratione enim naturæ uniuersalis non est quod sit magis hoc tempore quem illo; per quem etiam modum materia prima dicitur esse una. Alio modo potest considerari secundum esse quod habet in singularibus; et sic uerum est quod est semper, quia est quancumque est suum singulare; sicut etiam dicitur esse ubique, quia est ubicumque est suum singulare, cum tamen multa loca sint ubi sua singularia non sunt; unde nec ibi est uniuersale. Tertio modo potest considerari secundum esse quod habet in intellectu; et sic etiam uerum est quod uniuersale est semper, præcipue in intellectu diuino» (IDEM, *De Potentia* q. 5 a. 9 ad 16um).

adviene en cuanto está abstraída de la materia individual. Pero en cuanto abstraída de la materia no puede existir, porque sólo puede existir en la materia individuada, de donde no le cabe otra existencia que la que tiene en el intelecto: «Es preciso que el sentido reciba corporal y materialmente la semejanza de la cosa que es sentida. Empero, el intelecto recibe incorporeal e inmaterialmente la semejanza de lo que es entendido. Por su parte, la individuación de la materia común en las cosas corporales y materiales se produce por la materia corporal contenida bajo determinadas dimensiones, pero lo universal se obtiene por abstracción de tal materia y condiciones materiales individuantes. Es manifiesto, por tanto, que la semejanza de la cosa recibida en el sentido la representa en cuanto es singular, empero, recibida en el intelecto, la representa bajo la razón de naturaleza universal. Por eso es que el sentido conoce los singulares, mientras que el intelecto conoce los universales sobre los que versan las ciencias.

Acerca de lo segundo se ha de reparar en que lo universal puede considerarse de dos formas. De un modo, puede llamarse universal la misma naturaleza común en cuanto subyace a la intención de universalidad. De otro modo, en sí mismo. Por ejemplo, lo blanco puede considerarse de dos formas, o bien aquello por lo cual da el ser blanco, o bien él mismo en cuanto subyace a la blancura. Ahora bien, esta naturaleza a la que le adviene la intención de universalidad, por ejemplo, la naturaleza del hombre, tiene una doble existencia: una, ciertamente material, en cuanto existe en la materia natural; otra, en cambio, inmaterial, en cuanto existe en el intelecto. Por tanto, en cuanto tiene existencia en la materia natural, no le puede advenir la intención de universalidad, porque está individuada por la materia. Así pues, le adviene la intención de universalidad en cuanto está abstraída de la materia individual. Por otra parte, no es posible que exista realmente abstraída de la materia individual, como sostuvieron los Platónicos. En verdad, el hombre natural, es decir real, no existe sino en estas carnes y en estos huesos, como prueba el Filósofo en el libro séptimo de la Metafísica. Resta, en consecuencia, que la naturaleza humana no posee existencia fuera de los principios individuantes, a no ser sólo en el intelecto»²⁰¹.

²⁰¹ «Oportet igitur quod sensus corporaliter et materialiter recipiat similitudinem rei quæ sentitur. Intellectus autem recipit similitudinem eius quod intelligitur, in corporaliter et immaterialiter. Individuatio autem naturæ communis in rebus corporalibus et materialibus,

De esta manera queda claro que una misma naturaleza puede ser considerada según sus tres estados posibles: en cuanto se la considera como universal físico, existiendo singularmente en la cosa concreta; en cuanto se la considera como universal metafísico o fundamental, donde se considera la naturaleza en sí misma, esto es atendiendo sólo a sus constitutivos esenciales, con precisión de sus condiciones de individuación; o bien, considerada como universal lógico en el entendimiento, en cuanto se la compara con los inferiores a las que se la aplica.

Ya se ha dicho que el antecedente de esta triple distinción es Avicena, toca ahora recordar cómo se insiste en ella a través de Juan de Santo Tomás: «En el universal sólo se dan tres cosas que integran su esencia: el universal material, el fundamental y el formal. Eso es lo mismo que decir: la naturaleza o sujeto que se denomina universal; y a eso se llama universal tomado materialmente, el fundamento próximo de la relación universal, que es la unidad prescindida de los inferiores con aptitud o no repugnancia para existir en muchos; y la forma relativa misma, por la cual se la compara y está en relación con esos muchos»²⁰².

est ex materia corporali, sub determinatis dimensionibus contenta: uniuersale autem est per abstractionem ab huiusmodi materia, et materialibus conditionibus indiuiduantibus. Manifestum est igitur, quod similitudo rei recepta in sensu repræsentat rem secundum quod est singularis; recepta autem in intellectu, repræsentat rem secundum rationem uniuersalis naturæ; et inde est quod sensus cognoscit singularia, intellectus uero uniuersalia, et horum sunt scientiæ. 378. Circa secundum uero considerandum est, quod uniuersale potest accipi dupliciter. Uno modo potest dici uniuersale ipsa natura communis, prout subiacet intentioni uniuersalitatatis. Alio modo secundum se. Sicut et album potest accipi dupliciter: uel id, cui accidit esse album, uel ipsummet, secundum quod subest albedini. Ista autem natura, cui aduenit intentio uniuersalitatatis, puta natura hominis, habet duplex esse: unum quidem materiale, secundum quod est in materia naturali; aliud autem immateriale, secundum quod est in intellectu. Secundum igitur quod habet esse in materia naturali, non potest ei aduenire intentio uniuersalitatatis, quia per materiam indiuiduatur. Aduenit igitur ei uniuersalitatatis intentio, secundum quod abstrahitur a materia indiuiduali. Non est autem possibile, que abstrahatur a materia indiuiduali realiter, sicut Platonici posuerunt. Non enim est homo naturalis, id est realis, nisi in his carnibus, et in his ossibus, sicut probat Philosophus in septimo Metaphysicæ. Relinquitur igitur, quod natura humana non habet esse præter principia indiuiduantia, nisi tantum in intellectu» (IDEM, *In II De Anima*, lect. 12, nn. 377-378).

²⁰² JUAN DE SANTO TOMÁS, *Ars logica*, II pars, q. 3 a. 5.

El *uniuersale in essendo: unum in multis et de multis*: En el Comentario al libro VII de la Metafísica el Aquinate define al universal como lo que es en muchos, o es apto para ser en muchos y predicarse de muchos: «*El uniuersal es lo común a muchos, esto pues, se dice universal a lo que tiene aptitud para ser en muchos y predicado de muchos*»²⁰³. Para tener una acabada comprensión del *uniuersale in essendo*, aunque se lo ha de integrar en una misma línea de continuidad con el *uniuersale in significando*, que es la palabra, y con el *uniuersale in representando*, sin embargo no se lo ha de confundir con éstos últimos. La palabra es llamada *uniuersale in significando* porque, aunque entitativamente singular, es significativamente universal. En cuanto vocablo, por su realidad física, todavía forma parte del objeto de la experiencia sensible, aunque por convención adquiere una propiedad lógica por la cual puede significar una pluralidad de objetos: «*Uniuersale in significando est signum aliquod, quod ipsum uniuersales significat, siue ad plura uniuersaliter applicari potest; sicut nomina seu termini communes significant rem in communi et ad plura applicari possunt, ut homo, animal*»²⁰⁴.

El concepto formal es llamado *uniuersale in representando* porque, aunque también es, de suyo, algo entitativamente uno, sin embargo, en cuanto signo formal natural, en sí mismo puede representar a muchos: «*El universal 'in representando' es el concepto subjetivo o formal, la 'intención intencionante' que representa —es decir, queriendo expresión intelectual de algo, los presenta al entendimiento— una pluralidad de entes*»²⁰⁵. Este concepto formal es signo —en cuanto lleva al conocimiento de algo ajeno a sí mismo—, y es signo formal porque en sí mismo da a conocer a otro, esto es, no se constituye él primero en objeto para dar luego a conocer a otro distinto de él. Y como el contenido del concepto formal puede ser adjudicado a muchos, entonces también se puede decir que dicho concepto formal es universal. Mas, como la palabra, tampoco el concepto formal es en sí mismo universal, lo es sólo representativamente. Lo es en virtud de que representa algo que es predicable de muchos.

²⁰³ «*Uniuersale est commune multis, hoc enim dicitur uniuersale, quo natum est multis inesse et de multis prædicare*» (STO. TOMÁS, *In VII Metaphys.*, lect. 13 n. 7).

²⁰⁴ JUAN DE SANTO TOMÁS, *Ars Logica*, II pars, q. 3, a. 1.

²⁰⁵ J. A. CASAUBÓN, *op. cit.*, p. 20.

El concepto objetivo es llamado *uniuersale in essendo*; se lo llama objetivo porque se presenta como lo mostrado por el concepto formal. Y se lo llama *in essendo* e *in prædicando*, porque al tiempo que es algo uno, puede realizarse en muchos y, por lo mismo, también es predicable de muchos. Esto último remite al *uniuersale in essendo* o *in prædicando*. Define así Gredt a este universal: «*Algo uno (una naturaleza, una razón objetiva, es decir un concepto objetivo) referente a muchos como existente en ellos, de donde resulta que también se predique en ellos, por lo que también se llama universal en la predicación. El universal en el ser es algo uno (una naturaleza) que se comunica a muchos, o sea, existe en muchos como identificado en ellos y multiplicado en ellos*»²⁰⁶.

Pero el concepto objetivo es llamado *uniuersale in essendo*, porque, a diferencia del concepto formal o de la palabra, no representa ni significa nada. Él sólo se hace presente a sí mismo. Y esto se hace posible porque hay una esencial identidad entre un hombre cualquiera, o cada uno de los hombres que existen, y la naturaleza «hombre» de la cual cada hombre participa. Al pensar en un hombre implícitamente se está pensando en una naturaleza humana que conviene de suyo a todos los hombres y por tanto es igualmente predicable de ellos: «*Merced a esta esencial identidad, la naturaleza 'hombre' (no la palabra, ni el concepto formal correspondiente) conviene a una pluralidad de seres de modo especialísimo que no consiste en significarlos ni tampoco en representarlos mentalmente, sino en estar en cada uno de ellos, aunque naturalmente, en cada caso realizada según las propias e individuales características*»²⁰⁷. Según el Aquinate algo es universal no sólo cuando un nombre puede ser predicado de muchos, sino cuando eso que es significado por el nombre es apto para ser en muchos: «*Intelligendum est quod uniuersale dicitur quando, non solum nomen potest de pluribus prædicari, sed id, quod significatur per nomen, est natum in pluribus inueniri*»²⁰⁸.

²⁰⁶ «*Unum (una natura, una ratio obiectiua, i.e. conceptus obiectiuus) respiciens plura ut existens in illa, ex quo oritur, ut etiam prædicatur de illis; quare dicitur etiam uniuersale in prædicando [...]. Uniuersale in essendo est unum (una natura) quod communicatur multis tanquam identificatum cum eis et multiplicatum in illis*» (J. GREDT, *op. cit.*, t. I, p. 93).

²⁰⁷ A. MILLÁN PUELLES, *op. cit.*, p. 101.

²⁰⁸ STO. TOMÁS, *In I Perihermeneias*, lect. 10 n. 7.

Refiere el Aquinate que de dos modos puede un nombre ser comunicado a muchos, en sentido propio cuando su significado se comunica íntegramente a muchos o en sentido análogo cuando lo que se comunica es sólo una parte de lo que incluye el significado del nombre: «*Un nombre puede ser comunicable de dos modos. De un modo, propiamente; de otro, por semejanza. Propiamente un nombre es comunicable cuando es comunicable a muchos según toda la significación del nombre. Lo es por semejanza, cuando lo que es comunicable lo es sólo una parte de lo que se incluye en la significación del nombre*»²⁰⁹.

Y los nombres que son comunicables a otros en sentido propio son los que significan algo que es común a muchos en la realidad o, por lo menos, por atribución del entendimiento: «*Para saber qué nombres son comunicables propiamente debe considerarse que toda forma que existe en un supósito singular, por lo que se individualiza, es común a muchos, o según la realidad o sólo según la razón: pues, así como la naturaleza humana es común a muchos según la realidad y la razón, por el contrario no es comunicable a muchos según la realidad sino sólo según la razón, pues la naturaleza del sol puede entenderse como existiendo en muchos supuestos*»²¹⁰. De donde se advierte que el *uniuersale in significando* se funda en el *uniuersale in essendo*.

A su vez, se debe distinguir entre la naturaleza que puede existir en muchos (*universal fundamental o metafísico*), y esa misma naturaleza en cuanto referida a muchos (*universal lógico*): «*Del universal se puede hablar de dos modos, uno según que se considere una naturaleza bajo la razón de universalidad; otro modo, respecto de la naturaleza a la que se le atribuye*

²⁰⁹ «*Aliquod nomen potest esse communicabile dupliciter: uno modo proprie; alio modo per similitudinem. Proprie quidem communicabile est, quod secundum total significationem nominis, est communicabile multis. Per similitudinem autem communicabile est, quod est communicabile secundum aliquid eorum quæ includuntur in nominis significatione*» (IDEM, *Summ. Theol.* I q. 13 a. 9 c.).

²¹⁰ «*Ad sciendum autem quæ nomina proprie sunt communicabilia, considerandum est quod omnis forma in supposito singulari existens, per quod indiuiduatur, communis est multis, uel secundum rem uel secundum rationem saltem: sicut natura humana communis est multis secundum rem et rationem, natura autem solis non est communis multis secundum rem, sed secundum rationem tantum; potest enim natura solis intelligi ut in pluribus suppositis existens*» (*Ibidem*).

tal intención de universalidad. Por ejemplo, uno es la consideración del hombre universalmente tomado, y otro la del hombre en cuanto que es hombre»²¹¹.

En lo que sigue trataremos de seguir profundizando sobre estas nociones a la luz de las interpretaciones de uno de los más lúcidos intérpretes de la doctrina lógica material de Santo Tomás, que es precisamente Juan de Santo Tomás, cuya obra consagrada a este punto es su *Ars logica*²¹². Según Juan de Santo Tomás, lo que distingue al *uniuersale in essendo* es precisamente el hecho o la posibilidad de ser en muchos y de predicarse de muchos, así como la naturaleza animal se encuentra en todos los animales y la naturaleza humana en todos los hombres, por tanto, el *uniuersale in essendo* como lo uno en muchos y de muchos –*unum in multis et de multis*–, aunque es mejor entenderlo no como lo que es en muchos sino como lo que puede ser o tiene aptitud para ser en muchos, porque puede ocurrir que, de hecho, no exista más que en uno: «*El uniuersal in essendo o in prædicando es aquel que se refiere a muchos en los cuales existe o de los cuales se predica, así como el animal se encuentra en todos los animales, y el hombre en todos los hombres. Pues, se define universal a este último admitido: 'Uniuersal es lo uno en muchos y de muchos. O como lo define Aristóteles, en el VII Metaph. cp. 13 (1038 b 11): 'Universal es, lo que tiene aptitud para ser en muchos'. Donde en la lección 13, advierte S. Tomás que el Filósofo no dice que es universal lo que existe en muchos, sino que tiene aptitud para ser en muchos, porque hay muchos universales, que de hecho no existen sino en un singular, como es el caso del sol y la lunas*»²¹³.

²¹¹ «*De uniuersali dupliciter contingit loqui, uno modo secundum quod subest intentioni uniuersalitatatis; alio autem modo, de natura cui talis intentio attribuitur, alia est enim consideratio hominis uniuersalis, et alia hominis in eo quod homo*» (*Ibidem*, I-II q. 29 a. 6 c.).

²¹² Cfr. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Ars logica seu de forma et materia ratiocinandi*, nova editio a P. Beato Reiser O.S.B., Torino, Marietti, 1820.

²¹³ «*Uniuersale in essendo seu prædicando est illud, quod respicit plura, in quibus habet esse et de quibus prædicatur, sicut animal inuenitur in omnibus animalibus et homo in omnibus hominibus. Definitur autem uniuersale hoc ultimo modo acceptum: 'Uniuersale est unum in multis et de multis'. Uel ut Aristoteles definit 7 Metaph. cap. 13 (1038 b 11): 'Uniuersale est, quod pluribus inesse natum est'. Ubi lectio 13, notat S. Thomas non dixisse Philosophus uniuersale esse, quod pluribus inest, sed quod pluribus inesse aptum est, quia plura uniuersalia sunt, quæ de facto non existunt nisi in uno singulari, ut sol et luna*» (JUAN DE SANTO TOMÁS, *Ars Logica*, II pars, q. 3, a. 1).

En esta expresión *unum in multis et de multis* se hallan presentes los elementos que convienen a la universalidad: el sujeto, el fundamento y la relación de universalidad. El sujeto o universal material es la misma naturaleza considerada en común. El fundamento es la unidad *-unum-* separada de los individuos y apta para ser en muchos. La relación de universalidad *-in multis-* se expresa en relación a sus términos, lo que significa que la unidad mental es comunicable a muchos y se identifica por contracción con ellos, pues lo que se predica es lo que se identifica con el sujeto del que se predica²¹⁴. Y esa predicabilidad se expresa con la expresión *de multis*. La naturaleza que interesa ahora no es la que existe en la cosa, universal físico, sino el universal metafísico o fundamental. Al que también se llama *uniuersale in essendo* o *in prædicando*, en cuanto existe y se predica de muchos. La noción aparece por primera vez en la Metafísica de Aristóteles: «*Lo que se halla ser en muchos*»²¹⁵.

El Aquinate, siguiendo al Estagirita, lo entiende como lo que es en muchos y predicable de muchos: «*El universal es común a muchos, por esto se dice universal, porque es apto para ser en muchos y predicado de muchos*»²¹⁶. Juan de Santo Tomás lo formula escuetamente, diciendo: «*Unum in multis* -uno en muchos- *et de multis*»²¹⁷. Es *uniuersale in essendo* porque existe o puede existir en muchos *-unum aptum ad essendo in multis-* y es predicable de muchos por lo mismo; no es reductible a un sonido, a un nombre, a un singular confusamente conocido, a una colección, a una imagen o colección de imágenes. Tampoco es un concepto subjetivo con contenido empírico sin forma *a priori*. Se trata de una naturaleza que es capaz de ser en muchos. No captamos esa naturaleza como algo realmente separado, pues la predicamos de los individuos por conocer. Es, propiamente, lo que se conoce a través del concepto formal, esto es, el concepto objetivo.

En la definición del *uniuersale in essendo* como uno en muchos y de muchos *-unum in multis et de multis-*, la palabra *uno* *-unum-* alude a un orden común que conviene a la unidad de la naturaleza, y que es apta para ser en muchos. Las palabras *en muchos* *-in multis-* implican la relación de

²¹⁴ Cfr. *Ibidem*, 2.

²¹⁵ ARISTÓTELES, *Metaphys.* VII 13: 1038 b 11.

²¹⁶ «*Uniuersale est commune multis, hoc enim dicitur uniuersale, quod natum est multis inesse et de multis prædicari*» (STO. TOMÁS, *In VII Metaphys.*, lect. 13 n.7).

²¹⁷ JUAN DE SANTO TOMÁS, *II Logica*, III, II.

universalidad que establece el entendimiento entre la naturaleza y los individuos que la pueden realizar. Esa naturaleza, en cuanto es comunicable a muchos, se contrae a sus inferiores y se identifica con ellos. La expresión *de muchos* *-de multis-* alude a la predicabilidad de esa naturaleza respecto de todos los individuos que la realizan.

¿En qué sentido se debe entender la formulación *unum in multis et de multis*? Esta cuestión es expresamente considerada por Juan de Santo Tomás en su *Ars logica*. En su opinión, la expresión *unum in multis* no implica ni la relación misma del universal a los inferiores *-universal lógico-* ni su inclusión actual en ellos *-universal físico-*. En rigor, con esta expresión, tomada en sentido potencial, se alude sólo a una aptitud por la cual una naturaleza puede existir en muchos, por identificación con ellos; y tomada en sentido actual, se entiende como lo que existe actualmente en muchos, pero no al modo en que algo universal se relaciona con sus inferiores sino al modo en que lo universal, por contracción a los inferiores, se identifica con los inferiores, y sin suponer una abstracción positiva, porque si fuese así no los incluiría: «*El existir la naturaleza en muchos no consiste en la relación misma del universal ni en su inclusión [en ellos ...], sino que el existir en muchos, tomado potencialmente, pertenece a la aptitud misma por la cual la naturaleza se hace capaz de existir en muchos por identificación en ellos. Pero si se lo toma actualmente, el existir actualmente en muchos no es la relación del universal a los inferiores, sino la identificación y contracción a ellos y no una abstracción positiva*»²¹⁸.

Y la expresión *unum de multis*, se entiende como distinta del *unum in multis*. Porque el existir en muchos supone la identificación con muchos, lo cual se realiza en el acto de simple aprehensión, mientras que la predicación de muchos supone la aplicación de uno a muchos ejercida por el acto judicativo. Y, en segundo lugar, porque si se dice algo de muchos, es porque previamente está en eso muchos, entonces la universalidad que conviene al *unum de multis* funda la predicabilidad, ya que la predicabilidad es

²¹⁸ «*Naturam esse in multis non consistit in ipsa relatione uniuersalis ad multa nec in ista inclusionem, [...]. Sed esse in multis si sumatur potentialiter, pertinet ad ipsam aptitudinem, qua natura redditur potens, ut sit in multi per identificationem et multiplicationem in illos. Si autem sumatur actualiter, hoc quod est actu esse in multi, non est relatio uniuersalis ad inferiora, sed identificatio et contractio ad illa, no abstractio positiva*» (IDEM, *Ars logica*, II pars, q. V, a. 1).

una propiedad de la universalidad: «Si se pregunta cómo difiere esa contracción o inclusión o existir en muchos, del ser predicada de muchos, responde que el existir en muchos se explica por la identificación con muchos, tal cual puede hacerse aun por una simple representación por la cual se concibe que la naturaleza se identifica y existe en el inferior al cual le compete. En cambio, la predicación se hace por la aplicación de una cosa a otra en la segunda operación que compone y predica, como diremos en el artículo siguiente. Así que esa predicabilidad tiene el carácter de una propiedad de la universalidad, pues del hecho de que el universal existe en muchos por identificación se sigue que pueda ser predicado en verdad de ellos»²¹⁹.

Casaubón, siguiendo a Juan de Santo Tomás, define de esta manera al *uniuersale in essendo*: «El universal 'in essendo' se define: una naturaleza en muchos y de muchos, esto es, una naturaleza o esencia que existe en muchos por identidad con ellos y que se predica de muchos. El universal, por su comunicación a los inferiores se hace una sola cosa con ellos. Toda la 'ratio' objetiva significada por el nombre universal está toda en cada uno de esos inferiores. El asno, el perro, el tigre, multiplican la naturaleza animal de tal modo que cada uno de ellos es verdaderamente animal y, sin embargo, hay muchos animales realmente distintos»²²⁰. Casaubón, siempre siguiendo a Juan de Santo Tomás presenta los rasgos característicos de ese *uniuersale in essendo*:

- 1) el *uniuersale in essendo* es el sujeto de la intención de universalidad.
- 2) el *uniuersale in essendo* es el fundamento próximo de la intención de universalidad. La naturaleza considerada en sí misma, puede ser comparada con los inferiores por el entendimiento. Cuando se la compara de hecho, se identifica con esa intención de universalidad, universal lógico, pero antes de comparársela, la naturaleza *secundum se* ya tiene una cierta aptitud o no repugnancia para descender a los inferiores, en este sentido, aun-

²¹⁹ «Et si quæras, quomodo differat talis contractio seu unclusio siue esse in multis ab hoc, quod est prædicari de multis, respondetur, quod esse in multis explicatur per identificationem cum multis, qualis fieri potest etiam per simplicem repræsentationem, qua natura intelligatur identificari et esse in inferiori, cui conuenit. Prædicatio autem fit per applicationem unius ad alterum in secunda operatione componente et prædicante, ut seq. art. dicitur. Unde ista prædicabilitas se habet ut passio uniuersalitatatis; ex eo enim, quod uniuersale est in multis per identificationem, sequitur, quod possit de illis uere prædicari» (Ibidem).

²²⁰ J. A. CASAUBÓN, *op. cit.*, pp. 199-200.

que no se lo entiende como universal en acto, puede ser entendido como fundamento inmediato de esa universalidad. Dice al respecto Juan de Santo Tomás: «Esta aptitud o no repugnancia, que es fundamento próximo de la universalidad, de ningún modo se encuentra en la naturaleza en sí misma considerada -secundum se-, ni como contraída a los individuos, sino en la naturaleza abstracta y precisa por el intelecto. Y así aquella no repugnancia para ser en muchos sigue a la naturaleza en razón del estado, no en razón de la quiddidad»²²¹.

Esta aptitud para ser en muchos, le conviene no en razón de la naturaleza, porque si así fuera, esta aptitud para ser en muchos se tendría que seguir manteniendo en los inferiores, con lo cual se llegaría al absurdo de suponer que el hombre es un animal racional apto para ser en muchos, y por tanto, Juan, sería un animal racional apto para ser en muchos. La naturaleza en Juan ya está del todo singularizada y por tanto no puede ser predicada de muchos, sino sólo de Juan. Pero, considerada la naturaleza en sí misma, al margen de toda otra consideración, sí puede ser entendida como fundamento próximo de universalidad. Porque ya el hecho de ser considerada al margen de su determinación individual, la pone más cerca de su universalidad. Pero esta indeterminación que le conviene a la naturaleza en sí misma, no supone una capacidad positiva para existir en muchos, precisamente, porque de suyo todavía no supone la universalidad en acto. Porque la no repugnancia a ser en muchos, no supone que ya sea en muchos. En sí misma sólo es lo que implica su quiddidad.

Para poder ser referida a muchos, hace falta una comunicabilidad o capacidad de descenso a los inferiores. La comunicabilidad a los inferiores, conviene al universal lógico, porque procede de la abstracción. Por la abstracción la naturaleza es considerada separadamente de los inferiores; ya que abandona la determinación concreta y, por lo mismo, ya está en condiciones de ser considerada en relación a todos los individuos, y no ya a aquellos de los que ha sido abstraída. Y es la razón misma la que luego, al comparar esta naturaleza abstracta respecto de los inferiores, la vuelve apta para ser predicada de muchos.

Todo esto habilita a la comprensión del universal propiamente dicho. Este puede comprenderse a la luz de su oposición con el universal metaffi-

²²¹ JUAN DE SANTO TOMÁS, II, *Logica*, III, IV.

sico: a) el universal metafísico procede de la consideración de la naturaleza tomada al margen de sus condiciones individuantes, lo que supone la vía abstractiva. Es el universal abstracto, o la naturaleza considerada absolutamente; b) el universal lógico, surge de la consideración de la naturaleza de cara a los inferiores, en los cuales la naturaleza se realiza y se predica.

El universal metafísico, llamado también fundamental, consiste en la unidad de precisión y relativa aptitud para ser en muchos, esto es, no porque de suyo ya lo sea positivamente, sino sólo en cuanto supone no repugnancia para ser en muchos. El universal metafísico es la naturaleza considerada con precisión de los individuos. Y, una vez que se la considera en sí misma, ya está en condiciones de poder ser mirada como realizable en muchos. Donde los individuos no son considerados ahora como algo que se abandona –término *a quo*– sino como algo que se quiere alcanzar –término *ad quem*–. Pero para que esto ocurra será necesario un nuevo acto del intelecto por el cual se vuelva a mirar a la naturaleza en relación a los inferiores. Pero hasta tanto este segundo paso no se dé, lo que el intelecto tiene delante es una naturaleza abstraída de sus inferiores. Por eso, aunque no es universal lógico, constituye el fundamento próximo del mismo.

3) Luego, el universal propiamente dicho es el universal lógico en cuanto supone una relación a los inferiores. El universal lógico es la aptitud positiva para ser predicado de muchos. El universal lógico supone una relación de razón por la cual el intelecto atiende a la naturaleza entendida como una, en relación a los inferiores, entendidos como pluralidad. Supone la relación a los inferiores sin inclusión actual de ellos; lo cual supone, no la predicación de hecho sino la predicabilidad.

4) El universal propiamente dicho, supone la predicabilidad respecto de muchos. La predicabilidad se distingue de la predicación en acto, porque mientras que a la primera le conviene la universalidad no sucede lo mismo con la predicación de hecho. Esto se debe a que la predicación de hecho sólo *contrae la naturaleza al universal del cual se predica*²²².

La predicabilidad es la aptitud para poder ser predicado de muchos. Esta predicabilidad no debe confundirse ni con la mera no repugnancia a ser en muchos (universal metafísico), ni con la aptitud positiva para ser en muchos que dice relación positiva a los inferiores (universal lógico). La

²²² D. F. CARDOZO BIRITOS, *op. cit.*, p. 52.

predicabilidad es posterior al universal metafísico y al lógico: «*La relación a muchos en el ser o la identidad, es anterior a la relación a muchos en el orden de la predicación, y aquella es la universalidad, ésta la predicabilidad*»²²³.

Pero, precisando la noción del universal a la luz del pasaje anteriormente citado donde se establecen los tres modos del *uniuersale in essendo*, se descubre el universal material, el universal fundamental y el universal formal. El *universal material* es la naturaleza a la que se llama universal. Se la llama *universal fundamental*, en tanto que es el fundamento próximo de la relación de universalidad. Y también se llama a este universal fundamental, universal metafísico, en cuanto que el metafísico considera directamente las naturalezas o esencias. Y a la misma *forma* relativa por la que la naturaleza abstracta mira a los inferiores, se la llama *universal formal*. Y a este universal *formal*, se lo llama también *lógico* o *reflejo*, en cuanto que en él se considera la relación de universalidad, que sólo es un ente de razón.

A veces se emplea el nombre de universal metafísico para hacer referencia a los tres estados de la naturaleza. En este sentido se distingue entre: el universal metafísico, en cuanto está en los singulares; el universal metafísico, en cuanto a la esencia concebida en sí misma; el universal metafísico en sentido preciso en cuanto al modo de concebir. Estos tres universales son '*in essendo*' o '*in prædicando*': sólo guardan entre sí una distinción de razón, porque ni en la consideración del universal fundamental, ni en la del universal formal se prescinde del elemento esencial: la *natura*.

El universal metafísico en el singular y el que es considerado en sí mismo, no son propiamente universales, lo son sólo en potencia. El universal en el singular sólo lo es en cuanto abstraible de los singulares; el universal considerado en sí mismo en cuanto a la naturaleza, se dice universal en cuanto no le repugna el estado de universalidad. El universal en cuanto al modo de concebir es universal en sentido propio. Este último es el caso del universal lógico.

El *uniuersale in essendo*, en sentido propio, más que *unum in multis et de multis* es *unum abstractum a multis* –*uno abstraído de muchos*–, porque procede de la abstracción del singular. Por eso, al *uniuersale in essendo* se lo puede entender como la naturaleza abstracta de sus condiciones de individuación o *universal absoluto* o *fundamental*.

²²³ «*Relatio ad multa in essendo seu identificando est prior relatione a multa in prædicando, et illa est uniuersalitas, hæc prædicabilitas*» (JUAN DE SANTO TOMÁS, *II Logica*, III, V).

Cuando se considera al universal como lo que es conocido, el objeto considerado es el universal formal o lógico. El universal metafísico o en sí mismo considerado, y el universal lógico coinciden en que no existen realmente sino en la mente. Pero difieren en que, mientras el universal metafísico considera a la natura en cuanto deja a los singulares, el universal lógico considera a la naturaleza como capacidad que se ordena hacia ellos.

Esa distinción entre los estados de una misma naturaleza es la clave para comprender la posibilidad del conocimiento intelectual. Algo que no vio Kant (1724-1804), para quien sólo contaban el orden universal y necesario propio del orden lógico, y el singular y contingente que conviene al juicio de experiencia; ante la imposibilidad de hallar ningún elemento común entre ambos modos de conocimiento²²⁴, concluyó que el orden conceptual se fundaba exclusivamente en la actividad del sujeto trascendental. Santo Tomás, desde una perspectiva ajena a la del filósofo de Königsberg, ya había entendido que el orden del conocimiento universal se hacía posible por la posibilidad de afirmar un estado intermedio entre el orden singular y el universal, donde la naturaleza se presenta abstraída de sus condiciones individuantes y, por tanto, puede volver a ser considerada en relación al orden individual. Por esa razón se dice que en ese estado intermedio, llamado el universal metafísico, lejos de entenderse como algo totalmente disociado del orden singular supone una doble relación hacia ellos; primero en cuanto dice una abstracción de sus inferiores, y segundo en cuanto dice posibilidad de ordenación a sus inferiores, según una razón de universalidad en acto.

§ 5. LOS GRADOS METAFÍSICOS SÓLO SE DISTINGUEN VIRTUALMENTE

Segundo rasgo del realismo moderado: «En el individuo se pueden predicar distintos universales metafísicos con diverso grado de universalidad, por lo que se llaman grados metafísicos, como hombre, animal, viviente, corpóreo, que no se distinguen realmente, ni actualmente, pero se da entre ellos una precisión objetiva, distinguiéndose virtualmente, a causa del distinto grado de universalidad que la razón les adjudica».

²²⁴ Cfr. I. KANT, *Crítica de la razón pura*, trad. por M. García Morente y M. Fernández Núñez, Porrúa, México D.F., 1998, Introducción, I, pp. 27-28.

Los diversos grados metafísicos suponen una identidad real junto con una distinción virtual, no actual, esto es, una distinción de razón con fundamento *in re* (precisión objetiva que supone una distinción de razón racionada). La doctrina de los grados metafísicos se origina en la necesidad de explicar por qué una misma cosa puede ser objeto de múltiples captaciones conceptuales. En efecto, en los actos de simple aprehensión la cosa es conocida en su esencia, pero no siempre de la misma manera, esto es, bajo un concepto que es siempre el mismo atendiendo a su comprensión y extensión. Esto se debe a que los actos de simple aprehensión se ordenan normalmente a la captación de la esencia del ente corpóreo porque esta esencia constituye el objeto formal propio del entendimiento humano. Pero el hecho de que el concepto alcanzado por el acto de simple aprehensión permita la captación de la esencia de algo no significa que necesariamente la tome siempre de la misma manera. Porque los conceptos de una misma realidad pueden diferir entre sí según su comprensión y extensión. Así puede ocurrir que un concepto tome al hombre sólo en cuanto substancia, o bien en cuanto corpóreo, o viviente, o animal, o racional, u hombre. Como se puede advertir, cuanto más extenso es el concepto menos notas esenciales de la cosa comprende, y cuanto más notas esenciales tiene en consideración menor extensión tiene. Pero lo que aquí se quiere señalar es que cualquiera sea el grado de universalidad en que algo es considerado siempre será alcanzado según cierta universalidad –grado metafísico– estos grados no suponen una distinción real, sino de razón virtual.

Esto significa que, en el orden real, dichos grados se identifican, porque en rigor, la naturaleza en el ente concreto es una sola, pues de otro modo habría que multiplicarlas inexorablemente, pero al mismo tiempo cabe la posibilidad de establecer entre estos grados una distinción de razón, ya que la definición de uno no se corresponde con la definición de otro. Por consiguiente aunque son realmente idénticos, son concebidos por distintos conceptos, ya que no se definen de la misma manera. Por ejemplo, en Juan, la humanidad y la animalidad se identifican en el individuo que es Juan, porque de otro modo no se podrían predicar de Juan, pero consideradas en sí mismas se pueden distinguir por la razón; así, por ejemplo, la humanidad no se define del mismo modo que la animalidad.

La afirmación de la distinción de razón virtual se impone por la necesidad de afirmar la identidad real, pero al mismo tiempo por la necesidad de

establecer una distinción de razón con fundamento en la realidad. La identidad real de los diversos grados metafísicos viene exigida por la necesidad de poder predicar los atributos esenciales de un mismo sujeto como idénticos a él, de modo de poder decir que Juan es hombre, es viviente, es corpóreo, porque la naturaleza de Juan se identifica con cada uno de sus atributos esenciales, esto es, en Juan su naturaleza es substancial, es corpórea, es viviente, etc.

Pero, al mismo tiempo, se hace conveniente establecer una distinción que no es real sino de razón, pero se actualiza en el acto de conocer; de ahí el nombre de distinción virtual. Porque si no fuera así, entonces las nociones que convienen a los distintos grados serían exactamente las mismas, y las palabras que las designan serían sinónimos. De donde cabe concluir que se distinguen conceptualmente de conformidad con el distinto grado de universalidad con que se conoce una misma realidad.

Los grados metafísicos son los predicados esenciales de un sujeto. El punto es que de un mismo inferior se pueden predicar distintos universales metafísicos, de menor a mayor grado de universalidad; por ejemplo, de Pedro se dice que es 'hombre', 'racional', 'animal', 'viviente', 'corpóreo', 'substancia'. Esos universales metafísicos se llaman *grados metafísicos*. Lo de 'grados' se entiende porque estos universales se pueden ordenar según una cierta jerarquía de los conceptos según su mayor o menor extensión. Respecto a este punto, surge la pregunta: ¿qué clase de distinción se puede establecer entre los grados metafísicos de un mismo individuo? La cuestión es saber si entre ellos cabe una distinción real o sólo de razón.

Según Santo Tomás, entre los grados metafísicos no existe una distinción real, sino solamente una distinción virtual que se actualiza por el intelecto. Duns Scoto disiente con esta posición y afirma que entre los grados metafísicos sólo se puede hablar de una *distinción formal ex natura rei*. En este sentido, para entender mejor la posición de Santo Tomás conviene analizarla en contraste con la de Duns Scoto.

La posición de Duns Scoto respecto de la distinción entre los grados metafísicos. Según Duns Scoto caben tres clases de distinción: a) la distinción real absoluta: la que cabe entre cosa y cosa, por ejemplo entre Juan y Pedro. b) la formal *ex natura rei* es la distinción que cabe entre los principios formales, donde uno no está comprendido en la definición del otro; por

ejemplo entre racional y viviente, donde racional no está comprendido en la definición de viviente. Esta distinción es actual *a parte rei*, esto es, con independencia de la operación del intelecto. c) distinción de razón, depende de la operación de la razón.

Pero Santo Tomás establece dos grandes modos de distinción: a) real, cuando se distinguen antes de toda consideración del intelecto; b) de razón: cuando se distinguen sólo después de la consideración del intelecto. Y aquí el Aquinate distingue entre distinción de razón racionante (cuando las distinciones carecen de todo fundamento en la realidad: por ejemplo entre hombre y animal racional) y distinción de razón racionada: cuando algo único es concebido por conceptos diversos, cuyo fundamento está dado por la posibilidad de que algo que posee perfecciones en modo eminente se dé de modos separados en los seres inferiores. Por ejemplo, el alma humana contiene en sí perfecciones que en otros seres se dan separadamente, tales como las perfecciones intelectivas, sensitivas y vegetativas. Luego, en el hombre el alma intelectiva, el alma sensitiva y el alma vegetativa es esencialmente la misma, aunque en ella se puedan distinguir funciones diferentes. Porque de otro modo habría que pensar que se identifican con distintos principios formales, con lo que el alma humana dejaría de ser una: «Pues, si el hombre, en virtud de una forma, esto es, el alma vegetativa, tuviese el vivir, y en virtud de otra, esto es, el alma sensible, tuviese el ser animal, y de una tercera, esto es, el alma racional, tuviera el ser hombre, habría que concluir que no es esencialmente uno. [...] Si la forma por la que se dice que un ser es animal es distinta de aquella por la que se dice que es hombre, habría que concluir, o que uno de estos atributos no se puede predicar del otro, a no ser por accidente, esto es, siempre que las dos formas no estén relacionadas entre sí, o se tendrá el segundo modo de predicación esencial si una de las almas es presupuesto para la otra. Todo esto es resueltamente falso. Pues animal se predica del hombre esencialmente y no de modo accidental. Hombre no entra en la definición de animal, sino al revés. Por tanto, es necesario que la forma que hace a algo ser animal y la que lo hace ser hombre sea la misma. De lo contrario, el hombre no sería verdaderamente animal como lo es, ya que animal se predica del hombre esencialmente. [...] El alma sensitiva, la intelectiva y la nutritiva, en el hombre son numéricamente la misma. [...] Pues, el alma intelectiva contiene virtualmente todo lo que hay en el alma sensitiva de los seres irracionales y lo que hay en el alma vegetativa de las plantas. Por tanto, así como una superficie

pentagonal no tiene figura de cuadrilátero por una parte, y de pentágono por otra, ya que la primera es superflua al estar contenida en la segunda, así tampoco Sócrates es hombre en virtud de un alma y animal en virtud de otra, sino que lo es por una y la misma alma»²²⁵. Ahora bien, como se ha señalado más arriba, mientras Duns Scoto entiende que los grados metafísicos se distinguen por distinción formal *ex natura rei*, Santo Tomás entiende que se distinguen por distinción de razón virtual o racionada. ¿Qué diferencia hay entre la distinción *formal a parte rei* de Duns Scoto y la distinción de razón racionada de Santo Tomás? Según Cardozo, «la distinción 'formal ex natura rei' de Scoto y la 'virtual' de Santo Tomás se distinguen en que aquélla es actual de parte de la realidad, pues es anterior a todo acto de conocimiento, en tanto que ésta es sólo 'virtual' a parte rei y se actualiza tan sólo por el conocimiento»²²⁶.

Luego, aunque ambos aparentemente coinciden en negar la distinción real entre los grados metafísicos, en rigor, esto sólo es claro en la posición de Santo Tomás. Esto es así ya que la misma razón por la cual no se puede identificar a la distinción formal *ex natura rei* con la distinción de razón virtual o racionada también valdría para no identificar a la distinción formal con la distinción real, con lo cual no se puede evitar la confusión entre el orden real y el orden formal o lógico.

²²⁵ «Si igitur homo ab alia forma haberet quod sit uiuum, scilicet ab anima uegetabili; et ab alia forma quod sit animal, scilicet ab anima sensibili; et ab alia quod sit homo, scilicet ab anima rationali; sequeretur quod homo non esset unum simpliciter. [...] si ergo alia forma sit a qua aliquid dicitur animal, et a qua aliquid dicitur homo, sequeretur quod uel unum horum non possit prædicari de altero nisi per accidens, si istæ duæ formæ ad inuicem ordinem non habent; uel quod sit ibi prædicatio in secundo modo dicendi per se, si una animarum sit ad aliam præambula. Utrumque autem horum est manifeste falsum, quia animal per se de homine prædicatur, non per accidens: homo autem non ponitur in definitone animalis, sed e conuerso. Ergo oportet eandem formam esse per quam aliquid est animal, et per quam aliquid est homo, alioquin homo non uere esse id quod est animal, ut sic animal per se de homine prædicetur [...] sic ergo dicendum quod eadem numero est anima in homine sensitiua et intellectiua et nutritiua [...] Sic igitur anima intellectiua continet in sua uirtute quidquid habet anima sensitiua brutorum, et nutritiua plantarum, sicut ergo superficies quæ habet figuram pentagonum, non per aliam figuram est tetragona, et per aliam pentagona; quia superflueret figura tetragona, ex quo in pentagona continetur; ita nec per aliam animam Socrates est homo et per aliam animal, sed per unam et eandem» (STO. TOMÁS, *Summ. Theol.* I q. 76 a. 3 c.).

²²⁶ D. F. CARDOZO BIRITOS, *op. cit.*, p. 54.

¿Cuál de las dos posiciones permite comprender mejor la distinción entre los grados metafísicos? Según Cardozo, si la distinción *formal a parte rei* es anterior a la operación intelectual, entonces significa que supone una diferencia real entre un grado y otro, por lo que la entiende como asimilable a la distinción real, antes que a la de razón. Por consecuencia, los distintos grados metafísicos exigirían en el individuo distintos principios formales que los funden, lo que lleva a un inevitable pluralismo de formas que pondría en entredicho la unidad substancial de cada ente, e incluso ya no habría modo de poder identificar al individuo con ese atributo esencial, por ejemplo, cuando se dice Juan es hombre.

Según Casaubón, la necesidad de entender la identidad real entre los grados del saber se justifica por diversas razones: 1) los grados metafísicos no se distinguen realmente entre sí. Porque la naturaleza en el individuo real es una sola, luego se identifican entre sí realmente aunque se distinguen en el ser objetivo. 2) Los grados metafísicos no se distinguen actual y formalmente de la naturaleza de la cosa. Porque si hubiera una distinción en acto habría distinción real y se negaría la identidad por parte de la cosa del universal y del individuo. 3) Los grados metafísicos no se distinguen por una distinción de razón sin fundamento *in re* (lo que la haría sólo objeto de la razón racionante). Porque entonces esos grados serían distintos modos de decir lo mismo. Luego, se identifican con el individuo, con este individuo determinado, y por tanto no podrían ser aplicables a otro individuo. 4) No se distinguen por una mera precisión subjetiva. De donde el concepto de mayor universalidad sería el mismo que el de menor universalidad. Luego, al decir *animal*, se implicaría también *racional*, aunque en este caso confusamente incluido. 5) Se distinguen con precisión objetiva con fundamento *in re* (lo cual sólo está al alcance de la razón racionada). Esto significa que cuando se concibe la animalidad, no se incluye necesariamente la racionalidad. Pero en el individuo esos grados están unificados en una misma realidad. La animalidad, en el hombre, aparece penetrada de racionalidad. Pero cuando los conceptos objetivos se predicen de sus inferiores sí incluyen indeterminadamente la diferencia de los inferiores, porque se atiende al ser real de las cosas.

Por consecuencia, Cardozo entiende que cabe entre los grados metafísicos sólo una distinción de razón racionada por la cual algo único es concebido por conceptos intrínsecamente diversos: «Los grados metafísicos son idénticos realmente y no se da entre ellos distinción actual que quite la uni-

dad real; pero son concebidos por conceptos distintos y tienen distintas definiciones, son uno 'simpliciter' y múltiples 'secundum quid', lo cual es tener realmente la distinción virtual»²²⁷.

§ 6. LA UNIDAD DE LA NATURALEZA SEGÚN SUS ESTADOS

Tercer rasgo del realismo moderado: «La naturaleza considerada en sí misma tiene una unidad formal negativa; en los singulares y en el intelecto, una unidad positiva: de singularidad en los singulares, de universalidad en el intelecto». Quien ha examinado este punto de la doctrina realista moderada es Juan de Santo Tomás.

Concepto de unidad: división. Por unidad se entiende la carencia de división, por ella el ente es indiviso. Esto implica un aspecto positivo: el ente; y otro negativo: su indivisión. De donde los diversos modos de unidad surgirán de los diversos modos de indivisión del ente. Así se puede hablar de distintos sentidos de unidad: individual, formal; y ésta última puede ser genérica o específica. Pero, admitido que una misma naturaleza puede considerarse de tres maneras: en sí misma, en el individuo y en el intelecto, cabe preguntarse qué unidad conviene a cada estado. De donde la unidad, entendida como la indivisión del ente, puede entenderse en diversos sentidos: 1) unidad numérica: cuando se funda en el principio material, supone la unidad formal, y se da en los individuos. 2) unidad formal: cuando carece de división por principios formales, que convienen a la quiddidad, la unidad formal puede ser genérica o *específica*, según que la carencia de división sea por los principios genéricos o específicos. Por vía abstractiva, el intelecto puede separar la unidad formal de la unidad de individuación o numérica. 3) unidad absoluta o positiva: cuando algo no está dividido en modo alguno, esto es, ni numérica ni formalmente, ni deja lugar alguno a la división. Es el caso del individuo, en cuanto cerrado a toda división. Dice Juan de Santo Tomás: «*La unidad es positiva y absoluta cuando no sólo niega la división de una parte, sino que deja al sujeto o entidad, indiviso en todas sus partes y reducida determinadamente a la uni-*

²²⁷ *Ibidem*, p. 55.

dad»²²⁸. 4) unidad negativa y *secundum quid*: cuando no está dividido por principios materiales ni formales, pero sí lo está por otros principios. Ésta es la unidad que conviene a la naturaleza *secundum se*, o universal metafísico. Ya que, aunque no supone la multiplicidad, tampoco le repugna toda plurificación como sucede en el caso del individuo.

La unidad de la naturaleza según sus diversos estados. Como ya se ha señalado precedentemente, una misma naturaleza o esencia, sin alterarse esencialmente, se puede considerar según sus tres estados posibles: esto es, en sí misma, universal metafísico, en el individuo, universal físico, y en el entendimiento, universal lógico: «*In uniuersali solum inueniantur tria, quae ad integram rationem eius pertinent, scilicet uniuersale materiale, fundamentale et formale»²²⁹.*

Toca ahora aclarar qué clase de unidad conviene a cada uno de estos estados de la naturaleza. Cardozo, aclarando el punto en sus *Lecciones de Lógica material*, señala: «*El modo de la unidad sigue el modo de la naturaleza: a) considerada en sí misma tiene unidad formal negativa, que consiste en la indivisión por los principios quidditativos, porque su estado es indeterminado y en sí, es decir, en que sólo se considera lo que le corresponde esencialmente; b) en la realidad, en estado de singularidad, tiene unidad determinada y positiva, no en el sentido de que todas las naturalezas singulares serían una, sino en el de que cada naturaleza singular tiene su unidad determinada y positiva; c) hecha la precisión de los singulares por el intelecto, la naturaleza adquiere también unidad positiva pero de precisión o universalidad»²³⁰.*

Dicho esquemáticamente: a) universal metafísico: unidad formal negativa; b) universal físico: unidad determinada y positiva; c) universal lógico: unidad de precisión o de universalidad, positiva.

a) El universal metafísico tiene una unidad formal negativa, porque siendo una tiene aptitud para multiplicarse. Al universal metafísico no le corresponde una unidad formal positiva, porque ésta se da sólo en los individuos. Pero por no estar multiplicada en los individuos posee una

²²⁸ «*Unitas positina absoluta et simpliciter est unitas, quando non solum negat diuisionem ex una parte, sed relinquit subiectum sea entitatem ex omni parte indiuisam et determinate reductam ad unitatem*» (JUAN DE SANTO TOMÁS, *Ars logica*, II pars, q. 3, a. 3).

²²⁹ *Ibidem*, a. 5.

²³⁰ D. F. CARDOZO BIRITOS, *op. cit.*, p. 46.

unidad formal y, en cuanto no le repugna esta multiplicación, la posee negativamente. El universal metafísico, de suyo, es el estado de la naturaleza en sí misma, porque en él no se considera más que aquello que constituye a la naturaleza o quiddidad misma y se la suele entender como: estado de indiferencia en cuanto es anterior a los accidentes, estado de soledad, porque se excluyen los predicados extrínsecos y es común negativamente, en cuanto no está multiplicada²³¹.

Esto significa que no posee ni la unidad de la cosa, unidad numérica, ni la unidad del concepto, unidad de comunidad, y esto es precisamente lo que la hace apta para poder determinarse en ambos modos de existir. Dice al respecto Santo Tomás en *De ente et essentia*: «Si se pregunta si se puede decir que esta natura puede ser una o múltiple, debe concederse que no es ni una ni otra, porque ambas están fuera del concepto de humanidad, pero ambas le pueden sobrevenir accidentalmente. Pues, si la pluralidad le conviniese a su concepto, nunca podría ser una, cuando en rigor, es una en cuanto que está en Sócrates. De modo análogo, si fuese la unidad lo que le conviniese a su concepto, entonces sería una y la misma en Sócrates y Platón, ni podría multiplicarse en muchos»²³². La unidad de la naturaleza secundum se no es positiva o absoluta, porque no excluye ni incluye la multiplicación por principios materiales. Tiene sólo una unidad negativa formal, porque no está dividida por principios formales. Pero si no se abriese a la posibilidad de su multiplicación por principios materiales, su unidad sería diferente a la de los individuos y se distinguiría realmente de ellos. Pero la naturaleza no incluye esa división por principios materiales porque de ser así no sería una, y nada universalizable habría en los individuos. Dice Juan de Santo Tomás: «A la naturaleza en sí misma no le compete alguna unidad que positiva y absolutamente sea menor que la numeral y que se encuentre en la realidad unida con la unidad numérica, sino que sólo le compete una unidad formal negativa, esto es, la negación de la división por principios forma-

²³¹ Cfr. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Ars logica*, II pars, q. III, a. 1.

²³² «Si quaeratur utrum ista natura sic considerata possit dici una uel plures, neutrum concedendum est, quia utrumque est extra intellectum humanitatis et utrumque potest sibi accidere. Si enim pluralitas esset de intellectu eius, numquam posset esse una, cum tamen una sit secundum quod est in Socrate. Similiter si unitas esset de ratione eius, tunc esset una et eadem natura Socratis et Platonis nec possit in pluribus plurificari» (STO. TOMÁS, *De ente et essentia*, 2).

les»²³³. A la naturaleza en sí misma no le corresponde ni la unidad positiva que sólo conviene al individuo, ni la unidad de comunidad que conviene a los conceptos. No le conviene la unidad del individuo, porque de ser así no se podría diversificar en los restantes individuos. Tampoco le conviene la unidad de la comunidad que conviene al concepto, porque de ese modo no podría ser en cada individuo. Por consecuencia, la unidad y la pluralidad sólo son determinaciones o estados de la naturaleza y, por lo mismo, son accidentales a ésta. Luego, no supone la unidad absoluta o positiva, pero no le repugna la posibilidad de hallarse en muchos. Luego, si a la naturaleza en sí misma considerada no le convienen ni la singularidad que conviene a las cosas, ni la pluralidad que conviene a los conceptos universales, esto no significa que no tenga una cierta aptitud para adquirir esos estados.

b) El universal físico tiene una unidad formal positiva del singular, por tanto ya no puede multiplicarse más

El universal físico es aquel que siendo uno, con unidad numérica, ya no puede multiplicarse. Y aunque no posee la unidad positiva de comunidad que posee en el intelecto, ni tiene la unidad negativa como aptitud para ser en muchos, sí tiene la unidad que conviene al singular. El universal físico conserva la unidad formal negativa porque no deja de ser naturaleza, pero la posee contraída a los singulares, esto es, no es sí misma, sino al modo individual, por ello posee una unidad numérica o individual. Pero en los individuos esa naturaleza deja de ser común para ser enteramente singular, porque en la realidad es positivamente singular. Por lo mismo, la naturaleza en el individuo carece de la unidad de comunidad positiva que adquiere la naturaleza en el intelecto. Y carece también de la comunidad negativa (no ser singular) que tiene la naturaleza considerada en sí misma, en cuanto, de hecho, existe multiplicada en los singulares.

c) El universal lógico posee una unidad formal positiva de comunidad, lo que supone una repugnancia a la multiplicación

El universal lógico es aquel que es uno con unidad positiva porque ya no puede dividirse más, pero no al modo del singular sino con la unidad que la naturaleza adquiere en el intelecto. Y, por tanto, no posee la unidad

²³³ «Natura secundum se non conuenit aliqua unitas, quæ positiuè et absolute unitas sit minor numerali, et quæ a parte rei inueniatur coniuncta cum unitate numerica, sed solum conuenit unitas formalis negatiua, id est negatio diuisionis per principia formalia» (JUAN DE SANTO TOMÁS, *Ars logica*, II q. 3, a. 3).

numérica, ni la de comunidad negativa, sino que posee la unidad que conviene a lo que se considera en relación a muchos, aunque sin suponer la inclusión actual en los mismos. Juan de Santo Tomás insiste en la relación de orden a muchos, sin inclusión actual en los mismos: «*El universal lógico o tomado como segunda intención, no consiste en la comparación de la atribución o predicación, sino en la simple relación u orden sin la inclusión actual en los inferiores. Así, pues, la aptitud misma para ser predicada de muchos, como diciendo positiva relación a los inferiores, es el universal lógico*»²³⁴. Esa no inclusión actual en los mismos, se entiende porque si la incluyera ya estaría singularizada o multiplicada y dejaría de ser universal.

La naturaleza en el intelecto tiene una unidad positiva porque no puede dividirse más, ya que estando sin materia, y siendo el intelecto inmaterial, le repugna toda división por principios materiales. La naturaleza puede ser considerada precisivamente por el intelecto, de los inferiores, como algo uno que conviene a todos los inferiores. Y eso en lo que convienen todos los individuos según el género o la especie, es una razón única.

§ 7. OBTENCIÓN DEL UNIVERSAL METAFÍSICO Y DEL UNIVERSAL LÓGICO

Cuarto rasgo del realismo moderado: «El universal metafísico se obtiene por abstracción, el lógico supone una comparación». La naturaleza prescinde en el intelecto de toda individuación. La abstracción absoluta del intelecto es doble: una, la del entendimiento agente, que desmaterializando el fantasma o representación sensible, al actualizar lo que en ésta era potencialmente inteligible, produce el principio determinante del acto cognitivo del entendimiento posible; otra, la del entendimiento posible cuando conoce una naturaleza sin su principio de individuación.

En ese momento el universal metafísico, pese a su unidad positiva actual en el intelecto, tiene una '*relatio transcendentalis*' a los individuos. Al advertir esta relación transcendental de la naturaleza a los individuos, el intelecto

²³⁴ «*Uniuersale logicum siue pro secunda intentione non consistit in comparatione attributionis siue prædicationis, sed simplicis relationis seu ordinis sine inclusionem actuali in inferioribus. Itaque ipsa aptitudo ad prædicandum de multis ut positue respiciens inferiora uniuersali logicum est*» (*Ibidem*, a. 5).

constituye el universal lógico por una comparación entre aquella naturaleza abstracta en el intelecto y los individuos de las cuales se la puede predicar. Esta comparación corresponde al acto de simple aprehensión, porque el intelecto no juzga ni incluye al universal en los inferiores: sólo capta su posibilidad de inclusión.

Pero para entender mejor el concepto tomasiano de abstracción primero convendría hacer referencia al modo platónico del conocimiento universal. Platón, pese a que había aprendido de Sócrates un cierto concepto propio de abstracción, después lo adaptó a su propia doctrina de las ideas, cuyo conocimiento no implicaba tanto una abstracción en sentido estricto, cuanto un ascenso del mundo sensible al inteligible, del cual participaban las cosas sensibles. Era un paso de un orden singular, las cosas sensibles, a otro orden singular en sí mismo pero universal por su participabilidad. Este último era el orden de las ideas subsistentes, entidades fijas, estables, que existían separadamente de las cosas sensibles. El conocimiento de las mismas, supuesto que el alma las hubiese contemplado originariamente en el mundo de las ideas, se lograba, en el presente estado del alma, por la vía de la reminiscencia y, cuando el alma retornara a su mundo originario, por vía de visión directa.

Ciertamente, cuando los escolásticos enfrentan la cuestión del conocimiento universal, ya habían entendido claramente que no había un mundo separado donde las ideas universales tenían existencia separadamente. Sin embargo, no dejaban de arrastrar consigo algunos resabios de platonismo cuando entendían que el singular estaba constituido, a partes iguales, por un elemento universal, la forma, y otro singular, la materia. Así, Avicena (980-1037) o Domingo Gundisalvo (*floruit* 1150), aunque negaban la existencia de ideas separadas, no dejaban de entender que los individuos estaban constituidos por una forma universal o, por lo menos, una forma de la cual participaban todos los individuos de una misma especie. Puesto que entendían a la materia como principio de individuación, de la misma manera entendían que el conocimiento de la forma universal se obtenía liberando a la forma de la materia. Por consecuencia el concepto de abstracción consistía en ellos en una separación de la forma respecto de la materia. Esto significaba que, considerada en sí misma, la forma era de suyo universal y se contraía al individuo por la adición de la materia determinada a ciertas dimensiones. Luego, el individuo era la mera suma de la forma universal y la materia. Y si a este individuo se le quita la materia entonces

se obtiene la forma universal. Pedro, menos materia de Pedro, es la humanidad.

De este modo el concepto aviceniano de abstracción consistía en una mera separación de la forma universal respecto de la materia particular. Un tal concepto de abstracción, del todo alejado del concepto aristotélico, dejó su huella en numerosos autores de los siglos XII y XIII. En el siglo XII este modo de entender el universal, y ligado con la doctrina ejemplarista de Agustín, da lugar a la célebre distinción aviceniana de los tres tipos de universales: *ante rem* (ideas ejemplares de las cosas en el entendimiento divino), *in re* (formas universales individualizadas en las cosas por su recepción en la materia), *post rem* (resultado de prescindir de la materia por abstracción mental en el entendimiento humano). Con lo cual se da por supuesto que la sola desmaterialización de la forma bastara para obtener el concepto universal.

Junto al antecedente platónico también hay que considerar la doctrina aristotélica de los dos entendimientos. Según Aristóteles no hay un mundo separado de las ideas. No existen las ideas universales como realidades subsistentes. Puede hablarse de Dios, como trascendente al mundo sensible, y del mundo sensible mismo, pero no de ideas subsistentes. Las cosas sensibles, en cuanto constituidas hilemórficamente no son inteligibles en acto sino en potencia en razón de su materialidad y mutabilidad. Para tornar a las cosas como inteligibles en acto, es preciso volver, perfeccionándolo, al concepto socrático de la formación de los conceptos universales, que representan las distintas realidades, pero no de modo singular sino universal. Al orden del ser le corresponde, en el orden lógico, el del conocer. Éste se realiza según diversos grados ascendentes: sentidos, memoria-imaginación, experiencia, entendimiento que obtiene por abstracción el concepto universal, arte, y ciencia. Y de aquí elabora el Aquinate su doctrina inductiva del concepto universal: «*De los sentidos surge la memoria en aquellos animales en los que permanece la impresión sensible [...]. Pues, de la memoria de muchos hechos acerca de la misma cosa, pero respecto de diversos singulares, surge la experiencia; porque la experiencia no parece ser otra cosa que alcanzar algo a partir de la retención de muchos retenidos en la memoria [...]. Pues, la razón no consiste en la experiencia de los particulares, sino que, a partir de muchos particulares en los cuales se es experto, alcanza algo común, que se afirma en el alma, y considera aquello sin la consideración de los singulares, y alcanza esto común como principio del arte y la*

*ciencia. Así, se estima que hay experiencia cuando el médico considera que esta hierba ha sanado de la fiebre a Sócrates y a Platón y a muchos otros hombres singulares; pero cuando de la consideración de esto se asciende al conocimiento de que tales especies de hierbas sanan absolutamente la fiebre, por esto se alcanzan algunas reglas del arte de la medicina»²³⁵. Tomás entiende que el proceso abstractivo que se ordena sólo al conocimiento de las realidades sensibles o hilemórficamente compuestas comienza ya con los sentidos, prosigue en la imaginación, sigue con la cogitativa y culmina con la participación de los dos entendimientos. La abstracción consiste en considerar a la naturaleza de ente corpóreo al margen de sus condiciones de individuación: «*Secundum sententiam Aristotelis hoc est ab intellectu, sicut quod intelligat unum in multis per abstractionem a principiis indiuiduantibus*»²³⁶. «*Intellectus cognoscit res per essentiam suam [...] comprehendit essentiam rerum quæ cadunt in sensu, abstrahendo ab omnibus indiuiduantibus*»²³⁷.*

Esto se realiza primero con la participación del intelecto agente que toma de las representaciones la esencia de los entes corpóreos separada de sus condiciones de individuación y actualiza su inteligibilidad, una vez hecho esto el intelecto agente presenta esa representación inteligible al intelecto posible, y ésta al recibirla se actualiza, produciendo, a su vez, el concepto: «*Hay en el alma intelectiva una potencia activa que opera sobre los fantasmas o representaciones sensibles, haciéndolos inteligibles en acto, y esta potencia del alma se llama intelecto agente. Pero, hay también en ella una virtud que está en potencia para recibir determinadas semejanzas de las cosas sensibles, y ésa es la potencia del intelecto posible [...]. Pero el alma inte-*

²³⁵ «*Ex sensu fit memoria in illis animalibus in quibus remanet impressio sensibilis [...] Ex memoria autem multoties facta circa eandem rem, in diuersis tamen singularibus, fit experimentum; quia experimentum nihil aliud esse uidetur quam accipere aliquid a multis in memoria retentis [...]. Ratio autem non sistit in experimento particularium, sed ex multis particularibus in quibus expertus est, accipit unum commune, quod firmatur in anima, et considerat illud absque consideratione alicuius singularium, et hoc commune accipit ut principium artis et scientiæ. Puta quando medicus considerat hanc herbam sanasse Socratem febrientem et Platonem et multos alios singulares homines, est experimentum; cum autem sua consideratio ad hoc ascendit quod tales species herbæ sanant febrientem simpliciter, hoc accipitur ut quædam regula artis medicinæ*» (STO. TOMÁS, *In II Anal. Post.*, lect. 20 n. 11).

²³⁶ IDEM, *Qu. De anima*, a. 3 ad 8m.

²³⁷ IDEM, *In III Sent.*, d. 23 q. 1 a. 2.

lectiva no está en potencia respecto de las semejanzas de las cosas que están en los fantasmas, de la misma manera en que están allí, sino en cuanto que aquellas semejanzas son elevadas a algo más alto, cuando son abstraídas de las condiciones materiales de individuación, por lo que se hacen inteligibles en acto. En consecuencia, la acción del intelecto agente sobre los fantasmas precede a la recepción del intelecto posible de suerte que la acción principal no se atribuye a los fantasmas, sino al intelecto agente. Por eso Aristóteles dice que el entendimiento agente se refiere al posible como el arte a la materia»²³⁸. Es el entendimiento agente el que, al abstraer a la naturaleza de sus condiciones de individuación materiales, actualiza la inteligibilidad de la cosa sensible, que estaba en potencia de serlo. Pues si las quiddidades de las cosas sensibles, en razón de estar inmersas en la materia, no son inteligibles en acto, es necesario afirmar un intelecto agente que, abstrayéndolas de la materia, actualice su inteligibilidad: «El intelecto agente hace que los inteligibles, que antes estaban en potencia, sean en acto, porque los abstrae de la materia. Y así, como se ha dicho, son inteligibles en acto. [...] Pero, como sostiene Aristóteles, puesto que las quiddidades de las cosas sensibles se hallan en la materia, y no son inteligibles en acto, es conveniente afirmar algún intelecto que abstraiga de la materia, y así hacerlas a éstas inteligibles en acto»²³⁹.

Pero ese «abstraheret a materia» no debe entenderse en el sentido en que lo entienden los platónicos, esto es, como separación de la materia

²³⁸ «Est igitur in anima intellectiva uirtus actiua in phantasmata, faciens ea intelligibilia actu; et hæc potentia animæ uocatur intellectus agens. Est etiam in ea uirtus quæ est in potentia ad determinatas similitudines rerum sensibilium; et hæc est potentia intellectus possibilis [...]. Anima autem intellectiua non est in potentia ad similitudines rerum quæ sunt in phantasmatis, per modum illum quo sunt ibi, sed secundum quod illæ similitudines eleuantur ad aliquid altius, ut scilicet sint abstractas a conditionibus indiuiduantibus materialibus, ex quo fiunt intelligibles actu; et ideo actio intellectus agentis in phantasmata præcedit receptionem intellectus possibilis, ac sic principalitas actionis non attribuitur phantasmatis, sed intellectui agenti; propter quod Aristoteles dicit (De anima III) quod se habet ad possibilem sicut ars ad materiam» (IDEM, Summa contra Gentiles II 77).

²³⁹ «Intellectus autem agens facit ipsa intelligibilia esse in actu, quæ prius erant in potentia, per hoc quod abstrahit ea a materia; sic enim sunt intelligibilia in actu, ut dictum est. [...] Sed quia Aristoteles ponit, quod quidditates rerum sensibilium sunt in materia, et non intelligibiles actu, oportuit quod poneret aliquem intellectum qui abstraheret a materia, et sic facere eas intelligibiles actu» (IDEM, In III De anima, lect. 10 nn. 3-4). Cfr. IDEM, Summ. Theol. I q. 79 a. 3; QD De anima, q. 3 a. 4 ad 5m.

respecto de la forma, sino de toda la esencia respecto de sus condiciones de individuación, lo que significa separarse no de la materia *qua materia*, sino de la materia particularizada, pues no se prescinde de la materia común: «El intelecto conoce abstrayendo de la materia particular y de sus condiciones, así como de esta carne y de estos huesos, sin embargo, no corresponde que abstraiga de la materia universal; de donde puede considerar la forma natural en las carnes y los huesos pero no en este individuo»²⁴⁰.

Porque para que algo corpóreo sea inteligible en acto se requiere que se lo abstraiga de la materia singular y de sus condiciones de singularidad: «Las cosas [corpóreas] se entienden en cuanto se las abstrae de la materia, porque las formas [esencias] en la materia son individuales, las cuales no son aprendidas por el intelecto en cuanto tales»²⁴¹. «Pero desde que Aristóteles defiende que las esencias de las cosas sensibles están en la materia y no son inteligibles en acto, fue necesario que pusiese un entendimiento, que las abstrayese de la materia y así las hiciese inteligibles en acto»²⁴². Obsérvese cómo en este pasaje el Aquinate habla de abstracción en términos de separación de la materia respecto de la forma, pero en rigor, esto se debe entender en el sentido de separación de toda la esencia de sus condiciones de individuación. En el siguiente pasaje va a precisar la abstracción en este sentido: «Era necesario, pues, poner alguna virtud de parte del entendimiento que actualizase a los objetos inteligibles por la abstracción de las especies de las condiciones materiales. Y ésta es la necesidad de poner el entendimiento agente»²⁴³.

²⁴⁰ «Intellectus cognoscit abstrahendo a materia particulari et conditionibus eius, sicut ab his carnibus et his ossibus; non tamen oportet quod abstrahat a materia uniuersali; unde potest considerare formam naturalem in carnibus et ossibus sed non in his» (IDEM, De Ueritate, q. 10 a. 4 ad 6m).

²⁴¹ «Unumquodque intelligitur, in quantum a materia abstrahitur; quia formæ in materia sunt indiuiduales formæ, quas intellectus non apprehendit secundum quod huiusmodi» (IDEM, Summ. Theol. I q. 50 a. 2 c.).

²⁴² «Sed quia Aristoteles ponit, quod quidditates rerum sensibilium sunt in materia et non intelligibiles actu, oportuit, quod poneret aliquem intellectum, qui abstraheret a materia et sic faceret eas intelligibiles actu» (IDEM, In III De anima, lect. 10 n. 4).

²⁴³ «Oportebat igitur ponere aliquam uirtutem ex parte intellectus, quæ faciat intelligibiles in actu per abstractionem specierum a conditionibus materialibus. Et hæc est necessitas ponendi intellectum agentis» (IDEM, Summ. Theol. I q. 79 a. 3).

Pero la acción del entendimiento agente no alcanza a elaborar el concepto universal, este entendimiento, por abstracción e iluminación objetiva, deja la representación sensible apta para poder informar al entendimiento posible (*species impressa*) o para que el entendimiento posible pueda ver en esas representaciones, ya desmaterializadas, la esencia de la cosa en universal. Cuando el entendimiento posible que se halla en pura potencia respecto de lo inteligible, recibe del intelecto agente lo inteligible en acto, entonces realiza su actividad propia produciendo la *species expressa*, el *uerbum mentis*, esto es, el concepto universal: «El conocimiento que conseguimos por la razón natural, requiere dos cosas: las representaciones recibidas de los sentidos, y la luz natural de la inteligencia, por cuya virtud abstraemos de las representaciones sensibles los conceptos inteligibles»²⁴⁴. De esta manera el Aquinate entiende al universal metafísico.

En la misma posición lo entiende Juan de Santo Tomás: «En opinión de Tomás, la especie producida por el intelecto agente representa la naturaleza sin la singularidad, debe decirse que es representado el universal fundamentalmente, que es el universal metafísico, de suerte que aquella especie no sólo mira a la naturaleza en sí misma y en estado de soledad, sino bajo unidad de precisión»²⁴⁵. Una vez examinado el modo por el que el entendimiento accede al conocimiento de la naturaleza de la cosa, entendida ésta como universal metafísico, se hace oportuno considerar de qué modo se alcanza el universal propiamente dicho o universal lógico. Para comprender esto, conviene recordar que la abstracción puede entenderse doblemente: negativamente, según se considere algo omitiendo aquello con lo cual podría estar unido, esto es, las condiciones individuantes; o positivamente, cuando lo que se considera y lo que se deja son conocidos.

Ahora bien, el conocimiento del universal lógico se puede comprender por oposición con el universal metafísico. El universal metafísico puede alcanzarse por un acto de abstracción, ya negativa ya positiva, por el cual el

²⁴⁴ «Cognitio enim quam per naturalem rationem habemus, duo requirit. scilicet, phantasmata ex sensibilibus accepta, et lumen naturale intelligibile, cuius uirtute intelligibiles conceptiones ab eis abstrahimus» (Ibidem, q. 12 a. 13).

²⁴⁵ «In Sententia D. Thomæ, quod species producta ab intellectu agente representat naturam sine singularitate, dicendum est representari uniuersali fundamentaliter, quod est uniuersali metaphysicum, ita quod illa species non solum respicit naturam secundum se et in statu solitudinis, sed sub unitate præcisionis» (JUAN DE SANTO TOMÁS, *Ars logica*, II pars, q. IV, a. 1).

intelecto considera una naturaleza con prescindencia de las condiciones de individuación, lo que supone prescindir de los inferiores. Aquí, aunque los inferiores son abandonados y se constituyen en términos *a quo*, propiamente no son comparados por el entendimiento con la naturaleza, pues, aunque la abstracción sea positiva, los inferiores sólo son conocidos como cosa dejada. Para que haya comparación habría que comparar a la naturaleza con los inferiores en cuanto ordenada a ellos, esto es, como términos *ad quem*.

En el caso del universal lógico, éste es conocido cuando el entendimiento realmente compara a la naturaleza con los inferiores como términos a los que se ordena, *ad quem*. El universal lógico es una relación que es conocida por comparación de la naturaleza abstracta a un término. Esto es, se conoce la naturaleza pero no considerada absolutamente, sino en cuanto ordenada a los inferiores en los que se realiza o se puede realizar. Luego, el universal lógico no aparece con la abstracción de la naturaleza sino que es una instancia ulterior a ésta. Esto se debe a que el universal lógico, al suponer una relación de razón, se constituye por una comparación que se cumple ya en la simple aprehensión por la cual se conoce la naturaleza en orden a los inferiores. Por consecuencia, esta comparación de la naturaleza a los inferiores no surge de un juicio de ilación o de inclusión en sus inferiores, sino por un acto de simple aprehensión. Y esta comparación no puede ser entendida en términos de atribución porque la atribución, ya sea de la naturaleza a los inferiores o de la universalidad a la naturaleza, no da lugar al conocimiento del universal lógico sino que conviene a una instancia posterior a la universalidad lógica. Porque la atribución a los inferiores ya supone la previa predicabilidad anterior a toda predicación de hecho. Tampoco supone una relación de inclusión en los inferiores, porque la inclusión, de hecho, supone la inclusión de derecho, o la aptitud de ser incluido en los inferiores, lo cual es precisamente el universal lógico. Si atribuye la relación a la naturaleza, lo que se atribuye no es la universalidad sino la relación misma con la naturaleza: «El universal lógico requiere un acto comparativo y no basta la abstracción, pues el universal lógico es ser de razón; para que exista en acto como ser de razón es necesario que sea conocido en acto. En las relaciones reales basta poner el fundamento próximo para que resulte la relación sin necesidad de otro acto. El acto de poner el fundamento es previo a la comparación misma. Pero en las relaciones de razón, puesto el fundamento no resulta la relación ya que

estas relaciones se constituyen formalmente por el conocimiento. No basta, pues, la abstracción para el universal lógico; es necesario un acto positivo de conocimiento del universal en orden a sus inferiores. Antes de este acto comparativo la naturaleza se denomina universal no formalmente sino fundamentalmente. Ser fundamento de la universalidad no es ser singular, pues es ser separado de los singulares, no es tampoco ser la naturaleza en sí misma, pues el carácter de fundamental no le conviene a la naturaleza en sí misma, por consiguiente, es ser universal metafísicamente»²⁴⁶. Una vez distinguidos los dos estados de la naturaleza como universal fundamental y universal lógico, se pueden establecer algunas conclusiones en torno al concepto formal.

§ 8. EL CONCEPTO

El concepto puede entenderse como lo concebido por el entendimiento o palabra interior, y constituye el significado de la palabra exterior. Porque las palabras se refieren a las cosas por la vía de los conceptos. Vale decir, la palabra significa antes al concepto formal que a la cosa misma, pero significa al concepto en cuanto éste es representativo de la cosa misma: «Lo concebido por el entendimiento se llama 'palabra interior', y esto es lo significado por la 'palabra exterior', en efecto, no significa al mismo entendimiento [esto es, a la facultad de entender], ni a la forma inteligible del mismo [species intelligibilis impressa], ni al propio entender [la operación intelectual], sino al concepto del entendimiento [la species intelligibilis expressa], mediante el cual es significada la realidad»²⁴⁷. «Porque las voces se refieren a las cosas para significarlas, pero mediante los conceptos del entendimiento»²⁴⁸. Luego el concepto es un medio representativo de un orden

²⁴⁶ D. F. CARDOZO BIRITOS, *op. cit.*, p. 61.

²⁴⁷ «Hoc autem sic ab intellectu conceptum dicitur uerbum interius, hoc enim est quod significatur per uocem; non enim uoc exterior significat ipsum intellectum, aut formam ipsius intelligibilem, aut ipsum intelligere, sed conceptum intellectus quo mediante significat rem» (STO. TOMÁS, *De Potentia*, q. 9 a. 5 c.)

²⁴⁸ «Uoces sunt signa intellectum, et intellectum sunt rerum similitudines» (IDEM, *Summ. Theol.* I q. 13 a. 1).

real, y según se atiende a la representación en cuanto tal o al contenido objetivo de la representación, se distinguirá entre el *concepto formal*, que es la representación mental, y el *concepto objetivo*, que es la cosa misma representada por el concepto formal.

El concepto formal es entendido por analogía con la concepción animal, así como la hembra primero es fecundada por el macho y luego da a luz, de modo análogo el entendimiento posible, al ser actualizado por el entendimiento agente cuando éste imprime en el entendimiento posible la *species intelligibilis impressa*, produce o concibe la *species intelligibilis expressa* o concepto: «Lo que se contiene en el entendimiento como palabra interior se acostumbra a llamar concepto del entendimiento. Pues, se dice que algo es concebido corporalmente cuando es formado en el útero de un animal vivo por alguna fuerza vivificante, siendo el macho agente y la hembra paciente, y realizándose en ésta la concepción. Así, lo concebido se corresponde a la naturaleza del macho y de la hembra y es conforme a la especie de ambos. Del mismo modo, lo que es comprendido por el entendimiento se forma en el entendimiento, siendo el objeto inteligible como el agente y el entendimiento [posible] como el paciente; y lo que es comprendido por el entendimiento y existe dentro de él se adecua tanto al objeto inteligible, que se comporta como agente, cuanto al entendimiento, que se comporta como paciente, pues lo concebido tiene ser intelectual. Por eso, lo que es comprendido por el entendimiento se llama, no sin razón, concepción intelectual»²⁴⁹. El concepto formal recibe su nombre de concepto en razón de ser constituido por el entendimiento, pero no en función de la sola actividad del entendimiento, sino que supone también una previa receptividad. Y esto ocurre ya en el orden del conocimiento sensible por cuanto ya en el acto sensitivo se distingue entre un momento de inmutación del órgano, y un

²⁴⁹ «Id autem quod in intellectu continentur, ut interius uerbum, ex communi usu loquendi conceptio intellectus dicitur. Nam corporaliter aliquid concipi dicitur quod in utero animalis uiuentis uiuifica uirtute formatur, mare agente, et femina paciente, in qua fit concepti, ita quod ipsum conceptum pertinet ad naturam utriusque quasi secundum speciem conforme. Quod autem intellectus comprehendit, in intellectu formatur, intelligibili quasi agente, et intellectui quasi paciente. Et ipsum quod intellectu comprehenditur, intra intellectum existens conforme est et intelligibili mouenti, cuius quaedam similitudo est, et intellectui quasi patienti, secundum quod esse intelligibile habet, unde id quod intellectu comprehenditur, non immerito conceptio intellectus uocatur» (IDEM, *Compendium theologiæ* I 38).

momento de producción de la representación sensible. A su vez, en el orden del conocimiento intelectual, se distingue entre un momento de pasividad donde el entendimiento posible es actualizado al recibir la *species intelligibilis impressa* y un momento activo, donde el entendimiento posible emite su propio concepto, *species intelligibiles expressa*: «En la parte sensitiva se encuentran dos operaciones: una según la sola inmutación, y así, la operación del sentido [externo] se completa por el hecho de ser inmutado por lo sensible; la otra operación es según la formación, en tanto que la facultad imaginativa forma para sí una imagen de la cosa ausente o nunca vista. Y estas dos operaciones se unifican en el entendimiento, en tanto que el intelecto posible sufre una modificación al ser informado por la especie inteligible y, luego, una vez informado, forma, a su vez, la definición o la división o la enunciación, que se expresan por las palabras. De donde, la razón que el nombre significa es la definición; y la enunciación significa la composición y la división por el intelecto. Pero las voces no significan las mismas especies inteligibles, sino estas cosas que el intelecto forma para sí al juzgar de las cosas exteriores»²⁵⁰. Por su parte, el concepto objetivo es llamado concepto por denominación extrínseca, en cuanto no es el fruto de la actividad del entendimiento, sino en cuanto tiene alguna relación con él. Porque el concepto directo es la misma realidad que es conocida en cuanto mostrada por el concepto. De suerte que se comporta con él como su fundamento. Y se lo llama objetivo porque es el objeto final del concepto mental. Es la cosa existente fuera del entendimiento. O, más exactamente, puesto que ningún concepto formal agota la inteligibilidad de la cosa real extramental sino sólo un aspecto o parte de la misma, entonces el concepto objetivo se debe entender como aquella parte de la cosa misma, que en cada caso, se alcanza por el concepto²⁵¹.

²⁵⁰ «In parte sensitiva inveniuntur duplex operatio, una secundum sola immutationem, et sic perficitur operatio sensus per hoc quod immutatur a sensibilis. Alia operatio est formatio, secundum quod vis imaginativa format sibi aliquod idolum rei absentis, uel etiam nunquam uisæ, et utraque hæc operatio coniungitur in intellectu. Nam primo quidem consideratur passio intellectus possibilis secundum quod informatur specie intelligibili. Qua quidem formatus, format secundo uel definitionem uel diuisionem uel compositionem, quæ per uocem significatur. Unde ratio quam significat nomen, est definitio; et enuntiatio significat compositionem et diuisionem intellectus. Non ergo uoces significant ipsas species intelligibiles; sed ea quæ intellectus sibi format iudicandum de rebus exterioribus» (IDEM, *Summ. Theol.* I q. 85 a. 2 ad 3m).

²⁵¹ J. GARCÍA LÓPEZ, *op. cit.*, p. 206.

§ 9. UNA DIFICULTAD: EL ENTENDIMIENTO NO PUEDE CONOCER LOS SINGULARES

El entendimiento sólo puede tener como objeto algo que se haga presente en el mismo entendimiento, lo cual no podría ocurrir si ese objeto fuera la cosa extramental. En cuyo caso, lo que se entiende por concepto objetivo, en modo alguno podría identificarse con las cosas, sino que sólo podría ser un mero contenido de conciencia subjetivo. Esto, siglos después fue perfectamente entendido por Kant, para fundar el principio de inmanencia: «No puedo comparar al objeto más que con mi conocimiento, puesto que, únicamente lo conozco por él. Mi conocimiento está pues llamado a ser confirmado por sí mismo, porque el objeto, hallándose fuera de mí, y el conocimiento en mí, no puede juzgar más que de una cosa, a saber, si el conocimiento del objeto confirma con mi conocimiento del objeto»²⁵². Pero el Aquinate lo había descubierto mucho antes cuando señalaba la necesidad de que el objeto del entendimiento sea inmanente a la conciencia; pero, claro, con una pequeña diferencia, mientras Kant se vale de este principio para renegar del conocimiento de las cosas, Tomás se funda en él para explicar el conocimiento de las mismas: «La operación de la potencia cognoscitiva se compone o acaba en la misma mente, y por tanto, es necesario, para conocer algo, que haya en la mente alguna semejanza»²⁵³.

Esta idea ya está expresada en los textos ya citados donde se afirmaba que la palabra significa no a la cosa sino al concepto formal, pero a éste en cuanto representativo de la cosa. Por su parte, García López²⁵⁴ trae a colación tres pasajes en abono de la tesis de que el objeto inmediato del entendimiento no es la cosa real sino más bien el concepto formal. Y las razones son varias: 1) Porque si el conocer supone un cierto hacerse lo otro en cuanto otro por parte del intelecto, es claro que esto no puede ocurrir de un modo físico, sino por vía de representación: «Todo entender en nosotros es, propiamente hablando un decir, [...] porque una misma cosa es el que

²⁵² I. KANT, *Tratado de lógica*, trad. cast. García Moreno, Buenos Aires, Araújo, 1938, p. 51.

²⁵³ «Motus uel operationem cognitiuæ partis perficitur in ipsa mente; et ideo oportet ad hoc quod aliquid cognoscatur, esse aliquam similitudinem eius in mente» (STO. TOMÁS, *De Ueritate*, q. 10 a. 9 ad 7m).

²⁵⁴ J. GARCÍA LÓPEZ, *op. cit.*, p. 212.

entiende, lo entendido y el entender»²⁵⁵. 2) Porque la cosa en cuanto externa al orden mental, no puede identificarse con él: «Cualquier concepto [...] difiere de la cosa entendida, en que mientras la cosa entendida muchas veces está fuera del intelecto, el concepto no está sino en el intelecto»²⁵⁶. 3) Lo que se entiende cuando se entiende algo, no es tanto la cosa, que no deja de ser externa al entendimiento, como la representación de la cosa o concepto formal, de suerte que conocido el concepto, se conoce, de ese modo, la cosa. Y en este sentido se puede decir que lo que se entiende es lo formado por el mismo entendimiento: «Lo que es directamente entendido no es la cosa de la que se tiene noticia por el entendimiento, como quiera que dicha cosa muchas veces es entendida sólo en potencia y está fuera del que entiende, como cuando el hombre entiende las cosas materiales, por ejemplo, una piedra o un animal o algo parecido; y sin embargo, es necesario que lo entendido esté en el que entiende y sea uno con él. Tampoco lo entendido directamente es la semejanza de la cosa entendida [la species intelligibilis impressa], por la cual el entendimiento es informado para entender. El entendimiento, desde luego, no puede entender sino en tanto que está en acto por medio de esta semejanza, como nada puede obrar en tanto que está en potencia, sino en tanto que está en acto por alguna forma. Esta semejanza [species intelligibilis impressa] se comporta en el entender como principio del entender, lo mismo que el calor es el principio de la calefacción, y no como el término del entender. En cambio, lo que es directa e inmediatamente entendido –primo et per se intellectum– es lo que el entendimiento concibe en sí mismo acerca de la cosa entendida, ya sea una definición, ya sea una enunciación. Y esto así concebido por el entendimiento se llama verbo interior, y es lo significado por las palabras. La voz exterior, en efecto, no significa al mismo entendimiento, ni a la forma inteligible, ni al propio entender, sino al concepto del entendimiento, mediante el cual se significa la cosa»²⁵⁷. «Lo entendido o la

²⁵⁵ «Omne intelligere in nobis proprie loquendo, est dicere [...] quia in eo idem est intelligens et intellectum et intelligere» (STO. TOMÁS, *De Veritate*, q. 4 a. 2 ad 5m).

²⁵⁶ «Quidem conceptio [...] differt a re quidem intellecta, quia res intellecta est interdum extra intellectum, conceptio autem intellectus non est nisi in intellectu» (IDEM, *De Potentia*, q. 8 a. 1 c.).

²⁵⁷ «Id autem quod est per se intellectum non est res illa cuius notitia per intellectum habetur, cum illa quandoque sit in intellecta in potentia tantum, et sit extra intelligentem sicut cum homo intellegit res materiales, ut lapidem uel animal aut aliud huiusmodi: cum tamen

cosa entendida, se comporta como constituido por la operación del intelecto»²⁵⁸.

De ahí que el Aquinate señale expresamente que el intelecto no se ordena al conocimiento del singular: «Id autem quod est per se intellectum non est res illa»²⁵⁹. Esto se debe a que el entendimiento no conoce el orden inteligible de modo inmediato como ocurre en el caso de las inteligencias separadas, o como ocurre con los sentidos respecto de los sensibles: «Aquellos comparación del alma intelectiva con la parte que se une al cuerpo, y no como absolutamente intelectiva, porque el intelecto en su género, no se ordena a los fantasmas, como ocurre con el intelecto angélico»²⁶⁰. La conclusión de García López es clara: «Colocándonos en el plano intelectual, se ve claro que la especie expresa inteligible, o el concepto formal, es término del conocimiento intelectual en su doble vertiente de operación productiva y de operación cognoscitiva. [...] Y si el verbo mental nos aparece como término necesario del entender como actividad productiva, también nos aparece como término necesario del entender como actividad locutiva y cognoscitiva. Lo producido por el entendimiento en el acto de entender es el verbo mental, y lo dicho y lo conocido por el entendimiento en ese mismo acto es también el verbo mental»²⁶¹.

oporteat quod intellectum sit in intelligente, et unum cum ipso. Neque etiam intellectum per se est similitudo rei intellectæ, per quem informatur intellectus ad intelligendum: intellectus enim non potest intelligere nisi secundum quod fit in actu per hanc similitudinem, sicut nihil aliud potest operari secundum quod est in potentia, sed secundum quod fit actu per aliquam formam. Hæc ergo similitudo se habet in intelligendo sicut intelligendi principium, ut calor est principium calefactionis, non sicut intelligendi terminus. Hoc ergo est primo et per se intellectum, quod intellectus in seipso concipit de re intellecta, siue illud sit definitio, siue enuntiatio secundum quod ponuntur duæ operationes intellectus, in III De anima, hoc autem sic ab intellectu conceptum dicitur uerbum interius, hoc enim est quod significatur per uocem; non enim uox exterior significat ipsum intellectum, aut formam ipsius intelligibilem, aut ipsum intelligere, sed conceptum intellectus quod mediante significat rem» (Ibidem, q. 9 a. 5).

²⁵⁸ «Intellectus autem, siue res intellecta, se habet ut constitutum uel formatum per operationem intellectus» (IDEM, *De spiritualibus creaturis*, a. 9 ad 6m).

²⁵⁹ IDEM, *De Potentia*, q. 9 a. 5.

²⁶⁰ «Comparatio illa intelligitur de anima intellectiua ex parte illa qua corpori coniungitur, et non prout est intellectiua simpliciter: quia intellectus in quantum huiusmodi, non respicit phantasmata, sicut patet de intellectu angelico» (IDEM, *In IV Sent.*, d. 50 q. 1 a. 1 ad 4m).

²⁶¹ J. GARCÍA LÓPEZ, *op. cit.*, pp. 213-214.

Puestas así las cosas, ¿puede seguirse de aquí la gravísima consecuencia de que Santo Tomás de Aquino termina por renunciar al conocimiento de las cosas mismas? ¿Significa esto que el Aquinate termine siendo víctima de aquello que intenta superar, esto es, de las limitaciones que se siguen del principio de inmanencia, conforme al cual si lo que se conoce, necesariamente debe ser contenido de conciencia, entonces el entendimiento sólo tiene por objeto un puro contenido de conciencia? Debe reconocerse que una tal conclusión pondría a Tomás de Aquino en las antípodas de lo que él mismo enseñó en muchas partes y de lo que los intérpretes vieron en él. En tal caso, debería ser entendido no como un sostenedor del realismo moderado, sino más bien de un conceptualismo liso y llano. Pues, de afirmar que el objeto del conocimiento intelectual estaría dado por el concepto formal y no por la misma cosa, quedarían del todo preteridos el *uniuersale in essendo*, que estaría identificado con la cosa misma, también el universal físico o en potencia y quizás el universal lógico, por lo que el universal sólo sería admitido en el orden del *uniuersale in significando* y del *uniuersale in representando*. Pero de qué serviría esa concesión, si se niega la posibilidad del mismo universal que funda el valor objetivo de toda otra universalidad, esto es, la del universal metafísico o fundamental. En cuyo caso ¿qué significado tendrían los vocablos? ¿Qué valor representativo tendría el concepto formal? En esas condiciones podría concluirse que nada distinguiría, entonces, a Santo Tomás del idealismo kantiano.

A esto se responde que el Aquinate, aunque es consciente de la necesidad de conocer el orden real sólo a través de una vía representativa o conceptual, toma distancia de toda interpretación psicologista o subjetivista, conforme a la cual el objeto de conocimiento no está dado por el orden real mismo sino más bien por alteraciones o afecciones de las facultades cognitivas. Por esa razón, Tomás se niega a aceptar que el objeto del conocimiento intelectual se limite a la captación de las mismas especies representativas. Contra esto argumenta por la vía del absurdo que se seguiría de admitirse esto como verdadero. Y es así por dos razones, ya que de admitirse que lo que se conoce son sólo las propias afecciones de los sentidos, entonces no habría ciencia posible del orden real; y porque, de tomarse al aparecer subjetivo como último criterio de verdad, se terminaría por admitir la verdad de todos los enunciados que se establezcan respecto de ellos, sin importar cuán contradictorios se revelen estos enunciados entre sí: «Hubo quienes opinaron que nuestras facultades cognoscitivas no cono-

cen más que las propias afecciones, que el sentido, por ejemplo, no conoce más que la alteración de su órgano. Y en ese supuesto, el entendimiento no entendería más que su propia modificación, es decir, la especie inteligible recibida en él. Y según esto, son esas especies el objeto de su intelección. Mas, esta opinión es evidentemente falsa por dos razones. La primera, porque los objetos que entendemos son los mismos que constituyen las ciencias. Si, pues, entendiéramos solamente las especies existentes en el alma, se seguiría que ninguna ciencia versaría sobre las realidades exteriores al alma, sino sólo sobre las especies inteligibles que hay en ella [...] La segunda, porque se seguiría el error de los antiguos que afirmaban que es verdad todo lo que aparece, y así dos proposiciones contradictorias serían simultáneamente verdaderas. Pues, si una potencia no conoce más que su propia impresión, solamente de ella juzga. Ahora bien, lo que una cosa parece depende del modo como es modificada la potencia cognoscitiva. Luego, el juicio de la potencia cognoscitiva tendría siempre por objeto aquello de que juzga, es decir, su propia modificación tal y como es, y, en consecuencia, todos sus juicios serían verdaderos [...] De donde, se deduciría que todas las opiniones son igualmente verdaderas [...] Debe, por tanto, afirmarse que la especie inteligible es, con respecto al entendimiento, como el medio por el que entiende»²⁶².

Sin embargo, tal conclusión es negada por el mismo Tomás, cuando sostiene expresamente que el intelecto conoce las cosas mismas, y lo hace sistemáticamente. Numerosos textos así lo prueban: «Sólo el intelecto apre-

²⁶² «*Quidam posuerunt quod uires cognoscitiuæ quæ sunt in nobis, nihil cognoscunt nisi proprias passiones, puta quod sensus non sentit nisi passionem sui organi. Et secundum hoc intellectus nihil intelligit nisi suam passionem, idest speciem intelligibilem in se receptam, et secundum hoc species huiusmodi est ipsum quod intelligitur. Sed hæc opinio manifeste apparet falsa ex duobus. Primo quidem, quia eadem sunt quæ intelligimus, et de quibus sunt scientiæ. Si igitur ea quæ intelligimus essent solum species quæ sunt in anima, sequeretur quod scientiæ omnes non essent de rebus quæ sunt extra animam, sed solum de species intelligibilibus quæ sunt in anima. [...] secundo, quia sequeretur error antiquorum dicentium quod omne quod uidetur est uerum; et sic quod contradictoriæ essent simul ueræ. Si enim potentia non cognoscit nisi propriam passionem de ea solum iudicat. Sic autem uidetur aliquid, secundum quod potentia cognoscitiuæ afficitur. Semper ergo iudicium potentiæ cognoscitiuæ erit de eo quod iudicat, scilicet, de propria passione, secundum quod est et ita omne iudicium erit de uerum [...]. Et sic sequitur quod omnis opinio æqualiter erit uera, et uniuersaliter omnis acceptio, et ideo dicendum est quod species intelligibilis se habet ad intellectum ut quo intelligit intellectus» (STO. TOMÁS, *Summ. Theol.* I q. 85 a 2).*

bende la esencia de las cosas, [...] pero no según su ser real»²⁶³; «El intelecto penetra hasta la esencia de la cosa; pues su objeto es lo que la cosa es»²⁶⁴; «Illud quod est sola mente perceptibile non est in sensibilibus»²⁶⁵; «El intelecto conoce la cosa por su esencia»²⁶⁶; «El nombre 'intelecto' se toma en razón de que conoce lo íntimo de la cosa; pues entender es como leer dentro; pues mientras el sentido y la imaginación sólo conocen los accidentes externos, sólo al intelecto conviene alcanzar los accidentes interiores y las esencias de las cosas»²⁶⁷; «Consta, en efecto, que la piedra por esencia no está en el alma, aunque es entendida por el alma»²⁶⁸; «Nada impide, que el intelecto conozca las cosas materiales por las formas que existen de modo inmaterial en la mente; [...] Y así, nuestra mente tiene conocimiento inmaterial de las cosas materiales»²⁶⁹; «Se dice que la visión intelectual de aquellas cosas que no se tienen imágenes o semejanzas, no son las mismas cosas; no para que se entienda que las cosas se ven por visión intelectual a partir de las imágenes, porque son como medio de conocer, sino porque las mismas cosas conocidas por la visión intelectual son las cosas mismas, y no las imágenes de las cosas»²⁷⁰; «El intelecto alcanza la desnuda quiddidad de la cosa, separando a ésta de todas sus determinaciones materiales»; «Algunas cosas –como las hierbas y las piedras– tienen virtudes naturales para ser evocadas por la mente a partir de los sentidos»²⁷¹. La cuestión es, ¿de qué modo se puede decir que el intelecto

²⁶³ «Intellectus autem solus apprehendit essentiam rerum [...] non secundum esse reale» (Ibidem, q. 57 a. 1 ad 2m).

²⁶⁴ Ibidem, I-II q. 31 a. 5 c; II-II q. 8 a. 1 c.

²⁶⁵ IDEM, In I Sent., d. 19 q. 5 a. 1 ad 6m.

²⁶⁶ «Intellectus cognoscit res per essentiam sumam» (IDEM, In III Sent., d. 23 q. 1 a. 2).

²⁶⁷ «Nomen intellectus sumitur ex hoc quod intima rei cognoscit; est enim intelligere quasi intus legere: sensus enim et imaginatio sola accidentia exteriora cognoscunt; solus autem intellectus ad interiora et essentiam rei pertingit» (IDEM, De Veritate, q. 1 a. 12 c.).

²⁶⁸ «Constat enim quod lapis per essentiam suam non est in anima, quamvis ab anima intelligatur» (Ibidem, q. 8 a. 7 ad 8m).

²⁶⁹ «Nihil prohibet, per formas quæ in mente immaterialiter existunt, res materiales cognoscit [...] et sic mens nostra de rebus materialibus immaterialem cognitionem habet» (Ibidem, q. 10 a. 4 c.).

²⁷⁰ «Dicitur intellectualis visio illarum tantum rerum quæ non habent imagines sui similes, quæ non sint quod ipsæ; non ut hoc intelligatur de imaginibus quibus res intellectuali visione videntur, quæ sunt quasi medium cognoscendi; sed quia ipsa cognita per intellectualem visionem sunt res ipsæ, et non rerum imagines» (Ibidem, ad 1m).

²⁷¹ «Quædam res habent ut herbæ uel lapides, naturales uirtutes euocandi mentem a sensibus» (Ibidem, q. 12 a. 14 ad 12m).

conoce las cosas si no puede tener conocimiento directo del singular? Como es de imaginarse, la clave reside en el valor noético del concepto formal. Esto se debe a la particular naturaleza del concepto formal como signo formal. El cual, lejos de clausurar en sí mismo la objetividad del entendimiento, la extiende a la cosa misma. En este sentido conviene recordar que en el signo formal, por oposición al signo instrumental, en el signo mismo se hace inmediatamente presente el objeto significado. De esta suerte, como si ocurre en el signo instrumental, no se debe conocer primero el signo para luego conocer el objeto del cual es signo, sino que en el mismo signo se hace presente lo conocido. En razón de lo cual, Cayetano reconoce que la representación de la cosa muestra a la cosa misma: «El concepto formal es una cierta imagen que el entendimiento posible forma en sí mismo y que representa objetivamente a la cosa entendida [...] El concepto objetivo es la cosa representada en él y que es término del acto de entender»²⁷².

¿Lo entiende así Santo Tomás? Numerosos textos así lo acreditan. El concepto formal es, de suyo, mostrativo de la cosa. De otro modo, no sería concepto formal. El Aquinate distingue entre lo directamente entendido y la cosa misma, pero lo directamente entendido representa intencionalmente a la cosa misma, precisamente porque es concepto formal.

Obsérvese cómo el Aquinate distingue el concepto formal de la facultad intelectual, del mismo orden inteligible que es conocido a través de él, del acto intelectual, e incluso de la cosa misma. De donde se sigue que el término del entendimiento –*id quod cognoscit*– no es propiamente la cosa, sino la representación de la cosa, esto es, la *species intelligibilis expresa*, porque ésta es objeto propio del entendimiento posible. Pero la facultad cognitiva al tener delante de sí la representación de la cosa, en virtud del carácter esencialmente intencional de la representación, no la ve como representación sino como la cosa misma. Ésta es la razón por la cual el realismo de Tomás no es exagerado sino moderado. La cosa real no es objeto inmediato de intelección porque carece de inteligibilidad en acto, pues no hay inteligibilidad en acto fuera del entendimiento, sino sólo en potencia. Luego, para ser conocida, la cosa debe serlo a partir de un modo –*species sensibilis impressa*– que la haga apta para poder ser recibida por el entendi-

²⁷² CAYETANO, *Commentaria in De ente et essentia*, c. 1, q. 2. Cfr. *De potentia*, q. 9 a. 5.

miento. Porque el acto no es recibido por la potencia sino de conformidad con el modo de ser de la potencia. Pero el conocimiento propiamente dicho no se da cuando el entendimiento recibe la *species intelligibilis impressa*, sino cuando produce su propia representación, *species intelligibilis expressa*, esto es, el concepto formal que, en cuanto intencional, muestra la naturaleza de la cosa misma, concepto objetivo.

Luego, el objeto inmediato del entendimiento es el mismo concepto formal, *species intelligibilis expressa*, el cual, en cuanto signo formal, da a conocer la esencia de la cosa real. Lo que se debe a que si el acto cognitivo es un acto inmanente, entonces debe ordenarse a un contenido también inmanente al intelecto mismo. De ahí la necesidad de conocer el orden real por la vía representativa. Por lo que el entendimiento se ordena inmediatamente al conocimiento del concepto formal, el cual en cuanto signo formal, en sí mismo, da a conocer a la cosa misma. De ahí la posibilidad de distinguir en el orden objetivo dos dimensiones: una inmediata, dada por el concepto como medio de mostración de algo, la cosa mostrada a través de ese concepto; otra, por ese algo que es mostrado a través del concepto. En cuanto a lo primero el concepto puede entenderse como concepto formal o concepto propiamente dicho; en cuanto a lo segundo, como concepto objetivo: «*La concepción del entendimiento [verbo mental] es intermedia entre el entendimiento y la cosa entendida, porque mediante esa concepción, el entendimiento llega a la cosa. Y, por tanto, la concepción del entendimiento no sólo es aquello que se entiende –id quod intellectum est– sino también aquello por lo que se entiende la cosa –id quo res intelligitur–, y así aquello que se entiende puede decirse tanto la cosa misma como la concepción del entendimiento*»²⁷³.

Este valor del concepto como signo formal es indirectamente confirmado por el valor como signo formal de la imagen como representación sensible; en virtud de su valor de signo formal, de un modo sensible, da a conocer inmediatamente a la cosa misma: «*El movimiento del alma hacia la imagen es doble: uno, que lleva hacia la misma imagen en cuanto ésta es una cosa; otro, que lleva a la imagen en cuanto ésta es una representación de*

²⁷³ «*Conceptio intellectus est media inter intellectum et rem intellectam, quia ea mediante operatio intellectus pertingit ad rem. Et ideo conceptio intellectus non solum est id quod intellectum est, sed etiam id quo res intelligitur, ut sic id quod intelligitur, possit dici res ipsa, et conceptio intellectus*» (STO. TOMÁS, *De Veritate*, q. 4 a. 2 ad 3m).

otra cosa. Entre estos dos movimientos existe la siguiente diferencia: el movimiento por el que alguien es llevado a la imagen en cuanto es una cosa es distinto del movimiento que lleva a la cosa misma; pero el movimiento que lleva a la imagen en cuanto es imagen es idéntico del que lleva a la misma cosa»²⁷⁴.

Para entender esto debe distinguirse entre un signo formal, como lo es un concepto, y un signo meramente instrumental como lo sería, por ejemplo, el humo respecto del fuego, ya que mientras el primero da a conocer a otro en sí mismo –*in aliquo ut in forma cognoscibili*– el segundo da a conocer a otro a partir del conocimiento del primero: «*Adviértase que no es lo mismo conocer un cosa en otra que conocerla a partir de otra. Pues, cuando se conoce una cosa en otra, el que conoce es llevado hacia las dos con un solo movimiento, como aparece claro cuando una cosa se conoce en otra como en su especie cognoscible y tal conocimiento no es discursivo [...]. En cambio, se dice que una cosa es conocida a partir de otra cuando no hay un solo movimiento hacia las dos, sino que primero el entendimiento se mueve hacia una, y, a partir de ella, se mueve hacia la otra y por eso hay aquí un cierto discurso*»²⁷⁵. Y éste es el caso del concepto formal, porque siendo el objeto inmediato del entendimiento, en sí mismo, da a conocer a la cosa misma. Pero esto no significa que el concepto se explique sólo en razón de la actividad intelectual, porque si bien es cierto que éste debe entenderse como el fruto de la actividad intelectual –por eso al concepto se lo llama también *species intelligibilis expressa*– no es menos cierto que la concepción intelectual viene precedida de la previa recepción de la *species intelligibilis impressa*: «*El entendimiento, informado por la especie de la cosa, forma en sí mismo, al entender, cierta representación de la cosa entendida, que es la*

²⁷⁴ «*Duplex est motus animæ in imaginem, unus quidem in imaginem ipsam secundum quod est res quædam; alio modo, in imaginem in quantum est imago alterius. Et inter hos motus est hæc differentia, quia primus motus, quo quis mouetur in imaginem prout est res quædam, est alius a motu qui est rem, secundum autem motus, qui est in imaginem in quantum est imago, est unus et idem cum illo qui est in rem*» (IDEM, *Summ. Theol.* III q. 25 a. 3).

²⁷⁵ «*Differt autem cognoscere aliquid in aliquo, et aliquid ex aliquo. Quando enim aliquid aliquid in aliquo cognoscitur, uno motu fertur cognoscens in utrumque, sicut patet quando aliquid cognoscitur in aliquo ut in forma cognoscibili: et talis cognitio non est discursiva: [...] Sed tunc dicitur aliquid ex aliquo cognosci, quando non est idem motus in utrumque, sed primo mouetur intellectus in unum, et ex hoc mouetur in aliud; unde hic et quidam discursus*» (IDEM, *De Veritate*, q. 8 a. 15).

razón de ésta, expresada por la definición [...]. Dicha representación, entendida es como el término de la operación intelectual, y por eso es distinta de la especie inteligible [impresa], que informa al entendimiento y es como el principio de dicha operación, aunque las dos son semejanzas de la cosa entendida, por el hecho de que la especie inteligible, que es forma del entendimiento y principio del entender, es como una semejanza de la cosa exterior, se sigue que el entendimiento forma una representación semejante a dicha cosa, pues cada cual obra con arreglo a lo que es. Y por el hecho de que la representación entendida es semejante a la cosa, se sigue que el entendimiento, formando dicha representación, entiende a la cosa»²⁷⁶.

§ 10. CONCLUSIONES SOBRE LA POSICIÓN DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

La posición de Tomás de Aquino está apoyada fundamentalmente por la doctrina aristotélica del concepto universal. Ciertamente, en este sentido coincide con la posición de todos los pensadores medievales quienes también tuvieron algún conocimiento de la doctrina lógica del Estagirita. Pero el modo en que Santo Tomás conoció a la doctrina de Aristóteles es manifiestamente distinto del que tuvieron sus predecesores medievales. Por cuanto mientras aquellos sólo tenían un conocimiento muy precario de la doctrina de Aristóteles, con el agravante de haber sido transmitido por intérpretes de tendencia neoplatónica como Porfirio y Boecio, Santo Tomás ya contaba con versiones latinas de todas las obras del filósofo griego. En efecto, según lo señala Van Steenberghe²⁷⁷, hacia mediados del siglo

²⁷⁶ «*Intellectus, per speciem rei formatus, intelligendo format in seipso quandam intentionem rei intellectæ, quæ est ratio ipsius, quam significat definitio [...]. Hæc autem intentio intellectæ, cum sit quasi terminus intelligibili operationis, est aliud a specie intelligibili quæ facit in actu, quam oportet considerari ut intelligibilia operationis principium: licet utrumque sit rei intellectæ similitudo. Pero hoc enim quod species intelligibilis quæ est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem format illi rei similem: quia 'quale est unumquodque, alia operatur'. Et ex hoc quod intentio intellectæ est similis alicui rei, sequitur quod intellectus, formando huiusmodi intentionem, rem illam intelligat» (IDEM, *Summa contra Gentiles* I 53).*

²⁷⁷ F. VAN STEENBERGHE, *Filosofía medieval*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1967, pp. 88-89.

XII de Aristóteles sólo se disponía del *Organon*, pero desde mediados del siglo XII hasta fines del siglo XIII las obras de Aristóteles y de sus comentaristas griegos—Alejandro de Afrodisia, Temistio, Simplicio, Juan Filopón, Amonio—terminan de ser conocidas en Occidente a través de los filósofos árabes, principalmente Avicena (980-1037) y Averroes (1126-1198). Guillermo de Moerbeke proporciona a Santo Tomás las versiones latinas del *De partibus animalibus* (hacia 1260), la *Metafísica* (hacia 1270), el Comentario a las *Categorías* de Simplicio (hacia 1267), el comentario de Temistio al *De anima* (entre 1266 y 1268), el *Comentario al Peri Hermeneias* de Amonio terminado de traducir por Guillermo de Moerbeke (1268); *Posteriores Analíticas* (hacia 1269), es probable que el Santo haya utilizado la versión de uso frecuente a mediados del siglo XII, de Santiago de Venecia, aunque después contó con la versión de Guillermo de Moerbeke. Lo que significa que los maestros del siglo XII, entre los que aparecía Abelardo, sólo tenían un conocimiento muy parcial de su doctrina. Y si a eso se agrega que las interpretaciones que contaban respecto de la lógica de Aristóteles era efectuada por intérpretes neoplatónicos como Porfirio e incluso el mismo Boecio, entonces puede comprenderse la magnitud del esfuerzo hecho por Pedro Abelardo para dar respuesta a los interrogantes presentados por Porfirio sobre la naturaleza de los universales. Esto significa que Tomás ya contaba no sólo con un claro conocimiento de todas las obras lógicas de Aristóteles, sino también de su *Metafísica* y su *De anima*. Esto quiere decir que el Aquinate contaba también con la doctrina aristotélica del ente finito y de su conocimiento por la vía de la abstracción, entendida ésta última a la luz de su doctrina del intelecto agente.

§ 11. ¿EN QUÉ SENTIDO SE PUEDE HABLAR DE REALISMO MODERADO EN SANTO TOMÁS?

El realismo de Santo Tomás se torna evidente cuando se advierte que, según su doctrina gnoseológica, el acto cognitivo aunque es enteramente realizado por el sujeto cognoscente se funda en las cosas; en este sentido, las cosas que en sí mismas consideradas son independientes del acto cognitivo, se comportan como lo determinante o actualizante del entendimiento posible. He aquí un pasaje donde, al compararse el conocimiento práctico del

(con el?) especulativo, se pone en evidencia el realismo de Santo Tomás: «Las cosas se comparan de una manera al entendimiento práctico y de otra al especulativo. Pues, el entendimiento práctico causa a las cosas, y así es medida de las cosas que son hechas por él; pero el entendimiento especulativo, como es receptivo frente a las cosas, es movido en cierto modo por ellas, y así las cosas lo miden a él. De donde, es evidente que las cosas naturales de las cuales nuestro entendimiento recibe la ciencia, miden a nuestro entendimiento, como se dice en el libro X de la Metafísica»²⁷⁸.

Pero al mismo tiempo, el Aquinate modera su realismo al entender que el proceso cognitivo se cumple en el seno del intelecto de suerte que su objeto de conocimiento es constituido por el mismo acto cognitivo: «Lo entendido, o la cosa entendida, se comporta como lo constituido o formado por la operación del entendimiento»²⁷⁹.

Con lo cual se advierte que el Aquinate percibe con toda lucidez la doble causalidad del orden intelectual y del real, para explicar el hecho del conocimiento humano. Por una parte, es necesario entender al hecho del conocimiento en términos de actividad, porque se explica en función de una doble actividad del entendimiento: primero, la del entendimiento agente que apoyado en las representaciones sensibles, *species sensibiles*, actualiza la inteligibilidad de las cosas, elaborando las representaciones intelectuales *-species intelligibiles-*, y luego por el entendimiento posible, cuando al recibir del intelecto agente la impronta de las representaciones intelectuales *-species intelligibiles impressa-* se actualiza y produce su propia representación, el concepto formal o *species intelligibilis expressa*. Pero esta actividad del entendimiento no se apoya exclusivamente en el propio entendimiento. Porque la actividad del entendimiento, a su vez, se apoya en la realidad misma, ya que lo que se conoce no es lo que el mismo sujeto pone en virtud de una pura espontaneidad del entendimiento, sino lo que de alguna manera ya ha recibido, a través de la actividad abstractiva del intelecto

²⁷⁸ «*Sciendum, quod res aliter comparatur ad intellectum practicum, aliter ad speculativum. Intellectus enim practicus causat res, unde est mensura rerum quæ per ipsum fiunt. Sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodammodo motus ab ipsis rebus, et ita res mensurant ipsum, ex quod patet quod res naturales, a quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum, ut dicitur X Metaph.*» (STO. TOMÁS, *De Veritate*, q. 1 a. 2).

²⁷⁹ «*Intellectum autem, siue res intellecta, se habet ut constitutum uel formatum per operationem intellectus.*» (IDEM, *De spiritualibus creaturis*, a. 9 ad 6).

agente. Éste no produce sino que actualiza la inteligibilidad de lo que ya era inteligible en potencia.

El punto es determinar en qué sentido deben entenderse estas dos causalidades. La respuesta es sencilla: la cosa proporciona la inteligibilidad que estaba latente en ella; el entendimiento actualiza y expresa en sí misma dicha inteligibilidad, al hacer esto último conoce. Y esto es porque las cosas, según Aristóteles, no poseen una inteligibilidad en acto sino potencial: «El intelecto es, en cierto modo todos los inteligibles en potencia; pero en acto ninguno antes de que entienda»²⁸⁰. La inteligibilidad en acto es obra del entendimiento agente, porque las cosas sensibles sólo se hacen inteligibles en acto cuando se separa a su esencia de las condiciones materiales que la determinan a la singularidad: «El alma, es en cierto modo todas las cosas, porque puede conocerlas todas. Y según este modo es posible que en una cosa exista la perfección de todo el universo. De donde, según los filósofos, ésta sería la última perfección a que podría llegar el alma, a saber, que en ella estuviese reflejado todo el orden del universo y las causas del mismo, y en esto tienen que ver también el último fin del hombre, el cual ponemos en la visión de Dios [...]. Pero la perfección de una cosa no puede estar en otra según el ser determinado que tiene en aquella, y por eso, para que la perfección de una cosa pueda existir en otra es necesario que se la considere sin aquello que por naturaleza la determina. Y como las formas y perfecciones de las cosas están determinadas por la materia; de aquí que, en tanto es cognoscible una cosa, en cuanto que está separada de la materia, y de aquí también que aquello en lo que se recibe tal perfección tenga que ser inmaterial, ya que si fuese material la perfección sería recibida en él en cuanto es cognoscible, esto es, en cuanto que, siendo perfección de una cosa pueda existir también en otra»²⁸¹. Vale decir, las cosas no se hacen presentes en el entendimiento en su ser natural sino por la vía intencional o representativa. Y esto supone dos momentos intelectivos. Supuesta la actividad abstractiva del intelecto, hay un primer momento de pasividad, en el cual el entendimiento posible recibe inmaterialmente la forma de la cosa, *species intelligibilis impressa*, puesto que esta *species* ya tiene la inteligibilidad en acto *ipso facto*; y luego, un segundo momento, en el que el intelecto posi-

²⁸⁰ ARISTÓTELES, *De anima* III 4: 429 b 30-31.

²⁸¹ IDEM, *De Veritate*, q. 2 a. 2.

ble se actualiza, al recibirla, el entendimiento posible se actualiza y, a su vez, profiere su propio acto de conocimiento del que resulta la *species intelligibilis expresa*, o *concepto*.

¿Cómo responde Santo Tomás a los interrogantes propuestos por Porfirio respecto de la cuestión de los universales? 1) ¿El universal es tan sólo un nombre? En cuyo caso, ¿lo es por su realidad física o por su significación? Sin duda el nombre sólo puede ser universal por su significación, pero no por sí mismo. Porque en el enunciado 'Pedro es hombre' no es una palabra lo que se predica de Pedro, sino una naturaleza. Porque si una naturaleza puede ser designada por una palabra, esa misma palabra puede servir para designar a todos los individuos que poseen dicha naturaleza: «*Todo nombre que significa una naturaleza común en concreto puede designar cualquiera de los supuestos pertenecientes a dicha naturaleza común: así, la palabra 'hombre' puede designar cualquier hombre individual.*»²⁸².

2) ¿O el universal es una forma de intelección sin fundamento *in re*? La universalidad conviene al concepto formal, no por sí sino por lo que representa en cuanto que por él se aprehende una naturaleza que existe en muchos. Y esto es posible porque el entendimiento tiene la posibilidad de conocer la naturaleza de las cosas tomadas absolutamente, esto es, prescindiendo de sus condiciones de individuación, porque si ella es inmaterial debe conocer todas las cosas de modo inmaterial: «*Es evidente que todo lo que se recibe en algo se recibe según el modo de ser del recipiente. Así todo es conocido según el modo en que se encuentra en quien conoce. Pero el alma intelectiva conoce la cosa en su naturaleza absoluta, por ejemplo, a la piedra en cuanto es absolutamente piedra. En efecto, la forma de la piedra, absolutamente considerada, está en el alma intelectiva según su propia razón formal.*»²⁸³.

3) ¿O el universal es algo de alguna manera real? ¿Lo es *qua universal*, esto es, en cuanto tal, bajo su modo de ser universal? En principio sólo lo

²⁸² «*Nomen enim significans naturam communem in concreto potest supponere pro quolibet contentorum in natura communi: sicut hoc nomen 'homo' potest supponere pro quolibet homine singulari*» (IDEM, *Summ. Theol.* III q. 16 a. 1).

²⁸³ «*Manifestum est enim quod omne quod recipitur in aliquo recipitur in eo per modum recipientis, sicut autem cognoscitur unumquodque, sicut forma eius est in cognoscente anima autem intellectiva cognoscit rem aliquam in sua natura absolute, puta lapidem in quantum est lapis absolute, est igitur forma lapidis absolute, secundum propriam rationem formalem, in anima intellectiva*» (Ibidem, I q. 75 a. 5 co.).

singular es real. Luego, lo universal, en principio carece de realidad. La naturaleza en estado de universalidad sólo existe en el entendimiento y no fuera de él. Pero lo que no le conviene a algo en sentido absoluto, sí le puede convenir en sentido relativo, pues, aunque la universalidad no le conviene a la naturaleza según su modo de existir en el individuo concreto, sí le puede convenir según su modo de existir en el entendimiento. Sin embargo, aunque a la naturaleza, considerada en sentido absoluto no le convienen ni la universalidad ni la singularidad pues en ella sólo se consideran los componentes esenciales de algo, de hecho, esa misma naturaleza puede existir de modo singular en la realidad y de modo universal en el entendimiento. Y, puesto que el modo de ser en el entendimiento, también supone su obtención por vía de la abstracción, se puede decir que el universal ya existe de modo potencial en la realidad concreta.

4) En cuyo caso, ¿subsiste *qua universal*, *in re aut ante rem*, esto es, es inmanente a las cosas o las trasciende ontológicamente? Lo que subsiste es el individuo, luego, el universal, en cuanto universal, carece de subsistencia. En ese sentido sólo se puede entender como contenido de conciencia. Pero si se admite que la misma naturaleza que se predica de muchos, existe singularizadamente en las cosas, en ese sentido impropio se puede decir que subsiste en el individuo.

5) ¿O bien sólo es real la materia o contenido del universal, que al ser entendida recibe la *forma universalitatis*? Según el Aquinate, una misma naturaleza puede existir de tres modos: de modo singular en la cosa; de modo absoluto, cuando se consideran sólo los atributos esenciales de esa naturaleza; de modo universal en el entendimiento, cuando el entendimiento la refiere a los inferiores. Luego, la razón de universalidad no le conviene a la naturaleza en razón de sí misma, sino de una determinación que la razón le atribuye. Por tanto, lo real es la naturaleza pero su razón de universalidad es sólo una relación de razón.

6) ¿Es posible distinguir, entonces, entre: a) la materia o contenido del universal, entendiéndolo por tal a la naturaleza o esencia de una cosa; b) su estado o modo de existir *in* o *secundum se*, donde la naturaleza adquiere una unidad positiva en virtud de que se hace una precisión objetiva de ella con respecto a los inferiores, lo que permite su predicabilidad respecto de ellos; c) la relación misma por la cual se ordena la naturaleza a sus inferiores entendidos como término *ad quem*? Esta distinción se corresponde con los tres estados que una naturaleza puede adoptar: singularizada como esencia

de una cosa determinada; considerada absolutamente o sólo en sus atributos esenciales; considerada en relación a los individuos que la realizan: «Pues, bien, esa naturaleza tiene dos modos de existencia: una, en los singulares, otra en la mente, y en ambas maneras de existir le son inherentes a dicha naturaleza los correspondientes accidentes o modos de ser. En los singulares tiene la existencia multiplicada conforme a la diversidad de los mismos; y, sin embargo, ninguna de esas existencias le compete a la naturaleza misma, considerada en sí misma, es decir, absolutamente, pues es falso decir que la naturaleza del hombre, en cuanto tal tenga existencia en este singular. Si le compitiese al hombre en cuanto tal el existir en este singular, nunca existiría fuera de este singular; y lo mismo, si le compitiese al hombre en cuanto hombre el no existir en este singular, nunca existiría en él. La verdad en este punto es que el hombre en cuanto hombre no comporta el existir en este singular, o en aquel otro, o en la mente. Es, pues, evidente que la naturaleza humana, absolutamente considerada, prescinde de cualquier ser determinado, sin que, sin embargo, excluya a ninguno. Esa naturaleza, así considerada es lo que se predica de todos los individuos»²⁸⁴. 7) ¿Puede llamarse a la naturaleza en estado de abstracción con prescindencia de su relación a los inferiores universal metafísico? ¿Puede llamarse universal lógico a esa naturaleza abstracta considerando su relación a sus inferiores? ¿Puede distinguirse entre la naturaleza *in re*, o en el individuo, *secundum se*, o en sí misma considerada, o *in intellectu secundum rationem uniuersalitatatis in actu*, en el entendimiento según la razón de universalidad en acto? De hecho, ésa es la doctrina que está presente en numerosos textos del Aquinate, y así los denomina su intérprete Juan de Santo Tomás: «A cualquier naturaleza se le suele asignar un triple estado. [...] El primer estado es el de la naturaleza en sí misma considerada, porque en él se consideran sólo aquellas cosas que

²⁸⁴ «Hæc autem natura duplex habet esse, unum in singularibus et aliud in anima, et secundum utrumque consequuntur dictam naturam accidentia. Et in singularibus [50] etiam habet multiplex esse secundum singularium diuersitatem et tamen ipsi naturæ secundum suam primam considerationem, scilicet absolutam nullum istorum esse debetur. Falsum enim est dicere quod essentia hominis in quantum huiusmodi habeat esse in hoc singulari, quia si esse in hoc singulari conueniret homini in quantum est homo non esse in hoc singulari, numquam esset in eo. Sed uerum est dicere quod homo non in quantum est homo habet quod sit in hoc singulari uel in illo aut in anima. Ergo patet quod natura hominis absolute considerata abstrahit a quolibet esse, ita tamen quod non fiat præcisio alicuius eorum. Et hæc natura sic considerata est quæ prædicatur de indiuiduis omnibus» (IDEM, *De ente et essentia*, 2).

constituyen la misma naturaleza o quiddidad. [...] Se llama también estado de soledad, porque la naturaleza está separada de todo predicado extrínseco. Y se llama también común negativa, porque no se entiende como una naturaleza multiplicada. [...] El segundo estado es el que le conviene a la naturaleza según el ser que tiene en los singulares, que es el estado de singularidad. El tercer y último estado es según el ser que tiene en la abstracción del intelecto; la cual abstracción también es llamada estado de soledad, pero no por la soledad respecto de todo predicado extrínseco, sino sólo por la soledad de todos o por precisión de los individuos»²⁸⁵. Con lo cual se concluye el análisis de la posición de Santo Tomás de Aquino respecto de la naturaleza de los universales.

§ 12. LA POSICIÓN DE LOS INTÉRPRETES DE SANTO TOMÁS

Puede decirse que la grandeza de un maestro no sólo está dada por la de sus propias virtudes intelectuales que se reflejan en la magnitud de su obra intelectual sino también por el prestigio alcanzado por quienes se supieron inspirar en él; entonces puede decirse que el prestigio de la doctrina tomasiana sobre los universales crece en proporción geométrica. Esto se debe precisamente a que las tesis principales del Aquinate luego fueron reelaboradas por los filósofos escolásticos de los siglos XVI y XVII, entre los cuales caben destacar Francisco Silvestre de Ferrara (1474-1528), el Cardenal Cayetano (Tomás de Vio, 1468-1534), Francisco Suárez (1548-1617) y Juan de Santo Tomás (1589-1647). Ellos insistieron sobre los siguientes puntos:

1) La consideración del *uniuersale in essendo* como 'uno en muchos y de muchos' (Juan de Santo Tomás, II, *Ars logica* III, II).

²⁸⁵ «Triplex status solet assignari in qualibet natura, [...] Primum est status naturæ secundum se, quia in eo non considerantur nisi tantum illa, quæ constituunt ipsam naturam et quidditatem. [...] El uocatur etiam status solitudinis, quia natura est sola ab omni extrínseco prædicato. Et uocatur etiam communis negatiue, quia non intelligitur multiplicata natura. [...] Secundus status est secundum esse, quod habet in singularibus, qui est status singularitatis. Tertius denique status est secundum esse, quod habet in abstractione intellectus; quæ abstractio etiam dici potest status solitudinis non pro solitudine ab omni extrínseco prædicato, sed solum pro solitudine ab omni seu præcisione ab indiuiduis» (JUAN DE SANTO TOMÁS, *Ars logica*, II pars, q. 3 a. 1).

2) El universal supone tres cosas: el universal material, el fundamental y el formal (Juan de Santo Tomás, II *Ars logica*, q. 3, a. 5).

3) Una misma naturaleza puede asumir tres universalidades según se la considere como existente en la realidad (universal físico), como obra del entendimiento y por denominación extrínseca y por la abstracción (universal metafísico), según se le atribuya una relación de razón a los inferiores (universal lógico). El universal físico producido no es producido por el entendimiento sino que, en cuanto ente real, se presupone a su conocimiento; el universal metafísico es producido por la abstracción del entendimiento, pero es algo real, en cuanto término del conocimiento directo de la mente y denominado extrínsecamente por él; el universal lógico, en cuanto implica una relación de razón, es también un ente de razón, tiene existencia por un acto reflejo del entendimiento (Francisco Suárez, *De anima*, lb. IV, cp. 2, ns. 22-23).

Se pueden señalar tres estados en toda naturaleza: el de la naturaleza en sí misma, el del ser que tiene en los singulares y el del ser que tiene por la abstracción del entendimiento. En el primero no se considera más que aquello que constituye la naturaleza o quiddidad misma: se llama también estado de indiferencia (a los predicados accidentales de), pero no por eso se verifican dos contradictorias sobre ella. Los otros dos no le compete a la naturaleza en sí misma. La naturaleza en sí misma considerada, es indiferente a la pluralidad o a la unidad, porque ninguno de ellos es predicado esencial de la naturaleza (Juan de Santo Tomás, *Ars logica*, Secunda pars, q. 3, a. 1).

4) El universal metafísico es la naturaleza o el sujeto abstracto y es objeto de la metafísica; el universal lógico atiende a la intención misma o forma por la cual se denomina universal, es una segunda intención y un ente de razón, que se la entiende como objeto de la lógica (Juan de Santo Tomás, *Ars logica*, q. 3 a. 1).

5) El universal como universal se concibe como individuo en sí y comunicable en potencia (Francisco Suárez, *Disputationes metaphysicæ*, Disp. VI, Sec. II, 14).

6) La predicación o la relación a muchos es el carácter de ser predicado, es una propiedad de la universalidad que es la relación para existir en muchos (*Ars logica*, q. 3 a. 5; q. 5, a. 1).

7) La comunidad de naturaleza no es algo distinto de los singulares sino que es la semejanza entre los mismos singulares, la cual puede ser abstraída

como algo común por nuestro modo de concebir (Francisco Suárez, *De angelis*, II, c. 3, 6).

8) La naturaleza puede ser universal aun cuando se encuentre sólo en un individuo (IDEM, *Disputationes metaphysicæ*, Disp. VI, Sec. V, 2).

9) La aptitud para ser en muchos no es algo que compete a la naturaleza en cuanto que existe en la realidad (*Ibidem*, Sec. IV, 2).

10) La aptitud de la naturaleza común para existir en muchos es solamente una cierta indiferencia o no repugnancia, la cual tiene su fundamento en la naturaleza en sí misma (*Ibidem*, 10); pero no le compete en acto sino en cuanto está sometida a la abstracción del entendimiento (*Ibidem*, Disp. V, Sec. II, 32; Disp. VI, Sec. IV, 10-12).

11) La naturaleza que es concebida como universal por el entendimiento se encuentra en las cosas y tiene en la realidad una cierta universalidad que consiste en la unidad de una misma naturaleza que existe en muchos (IDEM, *De anima*, IV, c. 2, 21).

12) El equívoco en la materia de los universales radica en creer que la negación de división sólo se origina por una verdadera y positiva unidad cuando también puede originarse por la sola coincidencia –o conveniencia– (JUAN DE SANTO TOMÁS, *Artis Logicæ*, q. 3 a. 3).

13) El universal mismo no es un ente de razón, si se toma materialmente y en cuanto a la cosa denominada, sino que es un ente existente en la realidad (SILVESTRE DE FERRARA, *Commentaria In Summam Contra Gentes*, I, cp. 26, 27).

14) Pedro y Pablo no tienen la misma esencia realmente, pero sí la misma conceptualmente (Francisco Suárez, *Disputationes metaphysicæ*, Disp. V, Sec. 2, 32).

15) Los universales no existen actualmente fuera del alma (CAYETANO, *In De ente et essentia*, q. VIII). No existen en la realidad separados de los individuos (FRANCISCO SUÁREZ, *Disputationes metaphysicæ*, disp. VI, sec. 2, 1). No tienen ninguna unidad precisiva fuera de los individuos y antes de la operación de la mente (*Ibidem*, Sec. 3, 3). La naturaleza universal no subsiste abstraída de los individuos, sino que existe hecha particular. Pero el entendimiento la conoce abstractamente concibiéndola aislada y sin los individuos (IDEM, *De anima*, IV, c. 2, 21).

16) La unidad formal por sí sola no basta para la unidad que requiere la naturaleza universal sino que se requiere una unidad mayor; aunque es un prerequisite para la unidad universal, y es su fundamento, no basta de

por sí sino que la unidad universal añade algo sobre ella. La unidad formal es de por sí indiferente a la naturaleza, o concebida universalmente, o contraída en los individuos (IDEM, *Disputationes Metaphysicæ*, disp. VI, sec. 2, 10).

17) A la naturaleza en sí misma no le compete alguna unidad que positiva y absolutamente sea menor que la universal, y que se encuentre en la realidad unida a la unidad numérica, sino que le compete tan sólo como unidad formal negativa, esto es, la negación de la división por principios formales (JUAN DE SANTO TOMÁS, *Ars logica*, q. 3, a. 3). Nunca se encuentra la unidad absoluta y positivamente si no es de universalidad o de singularidad (*Ibidem*). La universalidad y la particularidad pertenecen a la razón del estado de la naturaleza que puede recibir su denominación de la universalidad o de la singularidad (*Ibidem*, a. 1).

18) La abstracción y universalidad no competen al universal más que en el entendimiento (SILVESTRE DE FERRARA, *Commentaria In Summam Contra Gentes*, I, c. 26, 26). La naturaleza del hombre no se encuentra en la realidad con esa comunidad y abstracción con que la concibe el entendimiento (FRANCISCO SUÁREZ, *Disputationes metaphysicæ*, Disp. V, Sec. II, 32). La unidad y la aptitud para existir en muchos no competen realmente a la naturaleza en sí, sino por obra del entendimiento (*Ibidem*, Disp. VI, Sec. V, 2). La universalidad surge por obra del entendimiento con fundamento en la realidad (*Ibidem*, Disp. V, Sec. II, 1 y 2). Las naturalezas se hacen universales en acto sólo por obra del entendimiento precediéndole algún fundamento en la realidad por parte de las cosas mismas (*Ibidem*, Disp. VI, Sec. II, 9-14).

19) Por eso se dice que son en la realidad universales en potencia (*Ibidem*, 8).

20) Para conocer el universal antes es preciso el conocimiento de los singulares y de su semejanza, para que de ellos se abstraiga la naturaleza común (IDEM, *De anima*, IV, c. 2, 15).

21) El universal puede ser concebido de dos modos: primero como algo absoluto en el ser, que puede después fundar alguna relación; segundo, como relativo en el ser que dice orden a los inferiores (IDEM, *Disputationes metaphysicæ*, Disp. VI, Sec. VI, 8).

22) El universal concebido del primer modo, se hace por la operación directa del entendimiento, que concibe a la naturaleza común como precisiva y abstractamente sin las diferencias que la contraen (*Ibidem*, 9). El univer-

sal absoluto se hace por la precisión pura de la naturaleza de uno solo de sus inferiores, sin ninguna comparación, o del concepto superior respecto de algún inferior, o de los inferiores entre sí (*Ibidem*, 11). Si se toma a la naturaleza con denominación absoluta, la universalidad no es un ente de razón, como algo forjado por la razón, sino tan sólo como denominación extrínseca derivada del acto de la razón (*Ibidem*, Sec. VII, 2).

23) En cambio, si se trata de la relación de universalidad tal como es concebida por nosotros, a modo de una relación real, tal relación no puede ser resultado de la abstracción sino que, en el grado en que existe, se hace por una comparación con sus inferiores (*Ibidem*, Disp. V, Sec. II, 32). El universal relativo se obtiene por la abstracción de la naturaleza común por la comparación de los singulares o inferiores entre sí (*Ibidem*, Disp. VI, Sec. VI, 12). Pero el universal relativamente, o la relación de universalidad, no es un ente real, ya que esa relación no es real sino de razón (*Ibidem*, Sec. VII, 3).

24) La esencia del universal, aun relativo, parece que se consume cuando el entendimiento considera que un predicado tiene respecto de este y aquel inferior la relación de algo común a los particulares (*Ibidem*, Disp. VI, Sec. VI, 12).

25) El solo conocimiento directo de la naturaleza no hace propia y formalmente una distinción de razón, sino que produce el fundamento próximo [...]; la distinción se consume por la comparación refleja entre la cosa así conocida y la misma existente en la realidad (IDEM, *De angelis*, I, c. 8). Cuando es concebida por primera vez la naturaleza abstractamente, no concibe todavía el entendimiento ningún ente de razón (IDEM, *De anima*, IV, c. 2, 21). La universalidad como relación formalmente no se tiene más que por un acto comparativo. Sin embargo su fundamento, que es la unidad de precisión y la aptitud, se tiene por el mismo hecho de que es conocida la naturaleza como prescindida de algo uno (JUAN DE SANTO TOMÁS, *Ars logica*, II parte, q. 3 a. 2). El acto que concibe abstractamente a la naturaleza como algo uno, confiere unidad a la naturaleza misma en virtud del modo de conocerla. Y sin embargo ese acto no es comparativo sino absoluto, ya que no dice relación a los inferiores como a término con el cual se compara, sino como a término del cual es separada (*Ibidem*, q. IV, a. 2). El entendimiento conoce los universales con un concepto propio abstrayendo de los singulares, es decir, no fijándose en ellos (Francisco Suárez, *De anima*, IV, c. 2, 11).

26) Lo primero se da realmente en la realidad, es decir, la naturaleza misma, y es conocido por el entendimiento con un conocimiento directo, que suele recibir el nombre de primera intención o concepto formal, y la naturaleza así conocida se suele llamar primera intención objetiva o concepto objetivo. (*Ibidem*, 21). El modo de ser abstracto que tiene la naturaleza universal no se da en la realidad, pero no es segunda intención (*Ibidem*).

27) La universalidad es una cierta segunda intención que es una relación de razón (JUAN DE SANTO TOMÁS, *Ars logica*, II parte, q. 3, a. 5). El universal lógico, o tomado como segunda intención, no consiste en la comparación de la atribución o predicación sino en la simple relación u orden sin la inclusión actual en los inferiores. Así, pues, la aptitud misma para ser predicado de muchos como diciendo positiva relación a los inferiores es el universal lógico (*Ibidem*).

CAPÍTULO IV

LA POSICIÓN DE JUAN DUNS SCOTO (1266-1308)

§ 1. UN INTENTO DE RETORNO AL REALISMO EXAGERADO

Si se compara la doctrina del universal de Duns Scoto con las doctrinas precedentes –esto es, con las de Pedro Abelardo (1079-1142) y Tomás de Aquino (1225-1273)–, la posición de Duns Scoto, aun contra su voluntad, podría entenderse como una suerte de retorno al realismo exagerado o, en el mejor de los casos, como una variante del realismo exagerado. ¿La razón de esta apreciación? Aunque es claro que Duns Scoto pone su mejor empeño en tomar distancia del realismo exagerado que imperó en los inicios del período medieval, también es cierto que nunca recaló en ninguna forma de realismo moderado, propiciado por las corrientes aristotélicas. Respecto de estos últimos, luego de la condena de 1277 que desaprueba los excesos de la asunción de un aristotelismo integral, caso de los averroístas o aristotelismo heterodoxo (Sigerio de Brabante, 1235-1282), situación que alcanza al mismo Santo Tomás de Aquino (1225-1274), por razones de prudencia teológica el Doctor Sutil toma considerable distancia. Si admite alguna forma de aristotelismo ésta sólo puede estar representada por el aristotelismo aviceniano, que era más compatible con el agustinismo que profesaba el propio Duns Scoto. Respecto de los realistas medievales, que concebían al universal como un orden real, universal-cosa, Duns Scoto también asume una actitud crítica. Pues, siguiendo a Avicena –según el cual la esencia es tan indiferente a lo universal como a lo particular– pretende que el universal en acto de los realistas exagerados medievales sea sustituido por una naturaleza común que, de suyo, sea indiferente, tanto respecto del estado de singularidad como del estado de universalidad, y como algo que no guarda con la naturaleza física o individual una distinción real sino formal.

Sin embargo, al establecer que entre la naturaleza común y el individuo no haya más que una *distinción formal con fundamento in re*, seguiría preso del mismo realismo que pretende superar. Pues, si la distinción de la naturaleza común respecto del singular termina fundándose en la realidad antes que en la razón, entonces no guardaría con el individuo una distinción de razón sino más bien real, en cuyo caso la naturaleza común también se debería entender como algo real. En efecto, aunque se aduzca, en contra de esta interpretación, que esta naturaleza común no posee la unidad estricta del singular, unidad numérica, pero, al mismo tiempo, se concede que su unidad ya es superior a la del concepto universal, unidad *específica*, entonces podría pensarse que Duns Scoto le adjudica a esa naturaleza común algún grado de realidad, que le permita distinguirse del puro ente de razón. Con lo cual Duns Scoto no termina de superar las dificultades que Abelardo y Guillermo de Ockham enrostran al realismo exagerado, esto es, que si la naturaleza y el principio de individuación no se identifican plenamente en el mismo individuo, no se ve de qué modo esa naturaleza común puede ser atribuida al todo individual.

Tal juicio respecto de la posición de Duns Scoto, aunque puede no comprender la intención del Doctor Sutil, no es en modo alguno arbitrario. Quien entiende de esta manera a la posición de Duns Scoto, es precisamente un hermano suyo en la orden franciscana, Guillermo de Ockham, cuando señala que las distinciones en las criaturas sólo pueden ser reales: «*Creen algunos que, aunque es evidente que el universal no es una substancia que exista fuera del alma en los individuos realmente distinta de ellos, existe, sin embargo, en cierto modo fuera del alma y en los individuos, no distinguiéndose realmente de ellos sino tan sólo formalmente [...], pero esta opinión [la de Duns Scoto] parece ser irracional, porque en las criaturas no puede existir distinción alguna fuera del alma, cualquiera que sea a no ser que existan cosas distintas*»²⁸⁶.

Este realismo exagerado está doctrinalmente sustentado por el agustinismo avicenizante. Debe recordarse que esta corriente sostiene la doctrina del

²⁸⁶ G. DE OCKHAM, *Summa totius logicæ*, 16.

pluralismo de formas, con arreglo a la cual se sostiene que existen formas paralelas a las diferencias específicas que contraen los géneros, estos géneros son obtenidos por una *abstractio totalis*, esto es, para explicar la obtención del orden inteligible por una vía no abstractiva, Duns Scoto combina la doctrina aristotélica del conocimiento con la doctrina de la iluminación. Duns Scoto pretende, de esta manera, defender la posición de la escuela franciscana contra el aristotelismo tomasiano.

La cuestión de los universales es tratada por Juan Duns Scoto con singular comprensión en su *Ordinatio, De anima y Reportata parisiensis*. El problema surge cuando, a la vista de la estructura del singular, el Doctor Sutil se pregunta por el modo de presencia de las cosas singulares en la mente. No buscará una explicación por la vía rápida que luego supo ser utilizada por los nominalistas, consistente en suprimir lisa y llanamente el problema de los universales, con lo que *ipso facto* provoca un problema mayor al que quiere resolver, porque, prácticamente, conduce a un craso agnosticismo respecto del conocimiento del singular mismo. Concretamente, la solución de Duns Scoto pasa por afirmar que no todo es singular en el singular, pues algo existe en el individuo real que permite hablar de cierta unidad de género y especie. Y Duns Scoto no tardará en señalar que esa unidad genérica o específica se halla posibilitada por la existencia en la cosa de una cierta naturaleza común —*natura communis*—. Esto supone que la naturaleza común tendrá una unidad menor que la del individuo, pero mayor que la del concepto universal²⁸⁷. Luego, la *natura communis* debe considerarse como un orden real, abstracto, formal, entitativo, aunque en sí misma no existe (como individual). De donde la cuestión a resolver es acerca de la distinción que se puede establecer entre la mencionada *natura communis* y su principio de individuación que es designado por Duns Scoto bajo el nombre de *hæcceitas*. De resultas, el autor termina situándose en un cierto realismo exagerado. Hasta aquí, en términos generales la posición del Doctor Sutil, respecto de la cuestión de los universales; queda por delante comprenderla en sus detalles.

²⁸⁷ Cfr. DUNS SCOTO, *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 1, n. 7.

§ 2. LOS FUNDAMENTOS DOCTRINALES DE LA AFIRMACIÓN
DE LA *NATURA COMMUNIS*

La *distinctio formalis a parte rei*. La doctrina de los universales se entiende en Duns Scoto a la luz de la *distinctio formalis a parte rei*. En rigor, esta doctrina no fue creación suya, sino que es más bien un legado de los pensadores franciscanos. Hay quien la atribuye al mismo San Buenaventura. Se trata de una distinción que cabalga entre la distinción real y la virtual o lógica, lo que permite entenderla por contraste con estas dos últimas: implica una distinción menor que la distinción real, pero mayor que la distinción virtual o lógica.

La *distinción real* es la que se da entre dos órdenes reales separables, esto es, entre dos cosas que no se implican recíprocamente. Tal es el caso, no sólo de la distinción que existe entre cosa y cosa –por ejemplo las dos manos de un hombre–, sino la que cabe en el seno de la estructura del ente material entre la *materia* y la *forma*.

La *distinción virtual* o *lógica* no se funda en la cosa real sino exclusivamente en la mente, ya que nace del modo de contemplar una cosa, pero no le corresponde una distinción en la cosa. De esta suerte la distinción virtual se afirma entre una cosa y su definición, por ejemplo, entre 'hombre' y 'animal racional'. Pero, entre estos dos modos de distinción, Duns Scoto añade un tercero, el que conviene a la *distinctio formalis a parte rei* o *distinctio formalis cum fundamento in re*.

La *distinctio formalis cum fundamento in re* aparece entre dos órdenes no separables, a saber, cuando el intelecto discierne en el seno de una misma realidad dos o más *formalitates* –*formalidades*– que tienen alguna entidad objetiva real, pero que son inseparables entre sí. Son reales en el individuo, pero no son separadas ni separables, sólo lo son por el modo de concebir. Es el caso, según Duns Scoto, de la distinción que se puede establecer entre el alma sensitiva y el alma intelectual. Las cuales no son separables porque las dos se fundan en un único principio vital. Si fueran separables, dejaría de haber alma humana. Pero, por otra parte, debe reconocerse que el alma sensitiva no es el alma intelectual, por tanto, ambas deben distinguirse con una distinción que es objetiva, esto es, fundada y exigida tanto por la naturaleza del conocimiento como por la naturaleza de la cosa conocida. Pero no importan entre sí distinción real alguna sino sólo formal. De esta manera la doctrina de las formalidades aparece como un ciér-

to vestigio de la doctrina de la pluralidad de las formas. Conforme a esta doctrina se admite que el individuo es el único ser existente, pero dentro del individuo substancial caben numerosas *formalitates* distintas y superpuestas en diversos niveles o grados metafísicos. Así, por ejemplo, en el caso de la realidad humana, se distinguen: la substancialidad, la corporeidad, la vitalidad, la sensibilidad y la racionalidad. Tales son los llamados grados metafísicos. No importan entre sí una distinción real, porque tal gradación no está ordenada a distinguir órdenes separables, ya que pertenecen a un mismo ente real. Pero tampoco puede decirse que suponen entre sí sólo una distinción de razón, por cuanto esta distinción posee cierto fundamento *in re*: «*Cuiusmodi gradui realis entitatis correspondet realis unitas*». Lo que implica una no identidad formal que no es real ni de razón, pero es objetiva en cuanto descubierta y no puesta por el espíritu. De ahí, que el Doctor Sutil denomine a esta distinción formal, *distinctio formalis a parte rei*, que puede entenderse como una distinción formal objetiva.

Dos antecedentes importantes de esta distinción *formalis a parte rei* aparecen con San Buenaventura (1221-1274) y con Enrique de Gante (1217-1293). El primero, porque tiene dificultades en distinguir entre el alma y sus facultades; el segundo, porque acuña la célebre distinción entre el *esse essentiae* –*el ser de la esencia*– y el *esse existentiae* –*el ser de la existencia*–.

§ 3. POSICIÓN CRÍTICA RESPECTO DE LA DISTINCIÓN FORMAL

Cardozo, entiende que la distinción *formalis a parte rei* de Duns Scoto no debe confundirse con la distinción de razón: «*la distinción 'formal ex natura rei' de Scoto y la 'virtual' de Santo Tomás se distinguen en que aquélla es actual de parte de la realidad, pues es anterior a todo acto de conocimiento, en tanto que ésta es sólo 'virtual' a parte rei y se actualiza tan sólo por el conocimiento*»²⁸⁸. Es decir, ambos coinciden en negar la distinción entre los grados metafísicos. ¿Cuál de las dos posiciones permite comprender mejor la distinción entre los grados metafísicos? Según Cardozo, si la distinción *formal a parte rei* es anterior a la operación inte-

²⁸⁸ D. F. CARDOZO BIRITOS, *op. cit.*, p. 54.

lectual, entonces significa que supone una diferencia real entre un grado y otro, por lo que la entiende como asimilable a la distinción real, antes que a la de razón: «*La distinción formal ex natura rei no parece justificarse, pues si es distinción actual antes de la operación del intelecto, debe quitar alguna identidad en la cosa en acto. Pero si quitara identidad en la cosa en acto, sería ya distinción real y no formal*»²⁸⁹.

Por su parte, Guillermo de Ockham, un miembro de su misma orden religiosa, entiende que si la distinción formal que separa a la naturaleza común de la individualidad es objetiva, entonces no puede tratarse de una distinción de razón sino más bien de una distinción real. Con lo cual Duns Scoto debe enfrentar las mismas dificultades de los realistas antiguos, esto es, que si la natura común no se identifica con el individuo, entonces no se ve de qué modo se puede predicar de él.

§ 4. LA NATURA COMMUNIS Y LA HÆCCEITAS SE DISTINGUEN CON DISTINCIÓN DE RAZÓN FORMAL

¿Qué vinculación tiene esta distinción formal *a parte rei* con la cuestión de los universales? Simplemente que Duns Scoto va a aplicar esta clase de distinción para establecer la distinción que cabe entre la *natura communis* y la *hæcceitas* –*estidad*– que es el principio de individuación de la primera, es decir, el principio por el cual la naturaleza común se contrae a los inferiores. Esto significa que hay una naturaleza común –*natura communis* de Avicena– que, de suyo, es indeterminada tanto respecto de la universalidad como respecto de la singularidad. Para contraer esta *natura communis* a la individualidad hay que añadirle diferencias o *formalidades* que la especificuen. En el orden lógico la contracción de la *natura communis* a la individuación se realiza añadiendo al concepto universal diferencias específicas, hasta llegar a la especie especialísima, que es la última diferencia y la que constituye al individuo. Esto separa a Duns Scoto del Aquinate –para quien el principio de individuación estaría dado por la *materia signata quantitate*²⁹⁰–, pues Duns Scoto sitúa al principio de individuación del ente

²⁸⁹ *Ibidem*, p. 55.

²⁹⁰ STO. TOMÁS, *De ente et essentia*, 2.

en el orden de la forma: «*la última actualidad de la forma*». Con lo cual Duns Scoto remite al árbol de Porfirio. En el orden ontológico, se procede añadiendo a la *natura communis* una serie de *formalidades descendentes*, que son los grados metafísicos, a saber, substancia, cuerpo, viviente, animal racional. De donde la individuación surge de la adición de alguna entidad a la entidad universal: «*Singulare addit aliquam entitatem supra entitatem uniuersalis*»²⁹¹. La última formalidad que contrae a la especie para constituirse como esta cosa singular es la *hæcceitas*: «*Hæcceitas est de se hæc*»²⁹². Por su parte, la *naturaleza común* no es un orden producido por la razón, sino más bien descubierto por ella. Pero no existe en cuanto común sino en cuanto individuada en cada ente concreto.

Luego, tanto en el orden lógico como en el ontológico, la naturaleza común se contrae primero al orden universal y luego al individual. Hay, entonces, una entidad común –*quidditas communis*– y otra entidad singular. A la primera le conviene la unidad en común; a la segunda, la unidad en particular; y cada una de ellas poseen una cierta entidad: «*Así como la unidad en común sigue a la entidad en común, así cualquier unidad de suyo sigue a la entidad en común, así cualquier unidad, de suyo, sigue a alguna entidad. Luego, la unidad absolutamente considerada, cual es la unidad del individuo sigue, de suyo, a alguna entidad: pero, no sigue, de suyo, a la entidad de la naturaleza porque a aquella sigue propiamente la unidad y por sí es real [...]; en efecto, otra entidad determinada sigue a ésta: y aquella, hace uno por sí como entidad de la naturaleza, porque todo de lo cual hay unidad, es de suyo perfecto*»²⁹³.

La *natura communis* y la *hæcceitas* se distinguen entre sí no con distinción real ni de razón, sino por una distinción formal que no es puesta por el entendimiento, sino impuesta en cuanto se descubre como fundada en la

²⁹¹ J. DUNS SCOTO, *Ordinatio* II, 9, 2, 2, 10.

²⁹² IDEM, *Reportata parisiensis*, II, 12, 5, 8.

²⁹³ «*Sicut unitas in communi, per se consequitur entitatem in communi, ita quæcumque unitas per se consequitur entitatem in communi, ita quæcumque unitas per se consequitur aliquam entitatem: ergo unitas simpliciter, qualis est unitas indiuidui [...], consequitur per se aliquam entitatem: non autem consequitur per se entitatem naturæ, quia illius est unitas propria, et per se realis [...]; igitur consequitur aliquam entitatem aliam determinatam [determinantem?] istam: et illa faciet unum per se cum entitate naturæ, quia totum cuius est unitas, perfectum et de se*» (IDEM, *Ordinatio*, II, 3, 6, 9).

realidad. Con la distinción entre la *natura communis* y la *hæcceitas* el autor da su respuesta al problema de los universales cuya doctrina será examinada a la luz de los siguientes puntos: la *natura communis*, su necesidad; distinción respecto del singular y del universal *qua* universal; raíz de la distinción; la determinación al singular; algunas precisiones en torno a su posición respecto a la cuestión de los universales.

§ 5. LA DOCTRINA DE LOS TRES ESTADOS

Duns Scoto es perfectamente consciente de la enorme implicancia que tiene la solución del problema de los universales en lo que atañe a la fundamentación de la objetividad del conocimiento intelectual. Está íntimamente persuadido de que el único modo de asegurar alguna garantía de tal objetividad descansa en la posibilidad de hallar un contenido intelectual que permanezca siempre idéntico, aunque difiera en cuanto al modo de existir. Para ello el intelecto debe encontrarse con un *quid* inteligible que no suponga, de suyo, una contracción al singular. Porque si las esencias de las cosas, de suyo, estuvieran *per se* contraídas a la singularidad, entonces no podrían ser alcanzadas por un concepto que conoce según un modo de universalidad: «*La substancia material por su naturaleza no es de por sí ésta, porque entonces no podría pensarla el entendimiento en el estado contrario sino entendiendo su objeto bajo una forma que repugnaría o se opondría a la razón de tal objeto*»²⁹⁴.

Ciertamente, la afirmación de la aplicación de la doctrina de los tres estados surge con el objeto de hallar un fundamento real o metafísico a los conceptos universales. Esta doctrina de los tres estados de la naturaleza –que ya fuera expuesta por Avicena (980-1037) en su *Metafísica*²⁹⁵ y retomada por el Aquinate en diversos lugares²⁹⁶–, conforme a la cual se sostiene que una misma naturaleza puede ser considerada en sí misma como realidad abstracta; como singular en el ente concreto; y como universal propiamente dicho, en el entendimiento, a los que Duns Scoto designa bajo los nom-

²⁹⁴ *Ibidem*, q. 1. n. 7.

²⁹⁵ AVICENA, *La salvación (Compendio de metafísica)*, ed. cit., tratado VII, cp. I, 1, 2.

²⁹⁶ STO. TOMÁS, *De Potentia*, q. 5 a. 9 ad 16m; *Quodlibet* 8 a. 1 c.; *De ente et essentia*, 4.

bres de universal metafísico, universal físico y universal lógico, en el marco de la cual sostiene su propia teoría de la *natura communis*, va a modificar la doctrina del universal metafísico de Santo Tomás.

De esta suerte, con la aplicación de la doctrina aviceniana de los tres estados, Duns Scoto pretende situarse en una posición equidistante de un realismo exagerado y de un nominalismo a ultranza. Contra el realismo exagerado, Duns Scoto se resiste a entender que el universal tenga una subsistencia separada, que haría imposible la predicabilidad misma del universal respecto del singular. Contra el nominalismo a ultranza, que sólo puede conducir a un absoluto agnosticismo, Duns Scoto entiende que es necesario afirmar la realidad del universal en el singular mismo. Con lo cual termina por sostener que no todo es singular en el singular mismo. Porque sólo afirmando algo común a todas las cosas se podrá salvar la objetividad de los conceptos universales, esto es, el valor cognitivo de los géneros y las especies. La naturaleza común se afirma como real, pero no como existiendo separadamente sino en el mismo individuo. Con lo cual se entiende a la *naturaleza común* como una suerte de puente ontológico que hace posible el tránsito del intelecto del orden singular al universal y del universal al singular.

Consecuentemente, la doctrina de la *natura communis*, mediante la afirmación de un estado intermedio entre el modo de ser singular y el universal de una misma naturaleza, resuelve el problema de la justificación del valor objetivo del concepto universal. Porque si la naturaleza implicara, de suyo, sólo uno de estos dos estados mencionados –el de universalidad o el de singularidad– no se explicaría la existencia de la naturaleza según el otro modo de ser. Si le conviniera la singularidad no se justificaría el concepto universal, si le conviniera la universalidad no podría existir en la realidad. Para resolver esto es necesario afirmar un tercer estado de la naturaleza, cuyo rasgo es el de ser ontológicamente indiferente tanto a la singularidad como a la universalidad pero con una cierta aptitud para ser en los dos. La *natura communis* se revela así como una neutralidad que es capaz de recibir dos modos diversos de ser: el ser singular en la cosa concreta, el ser universal en el entendimiento.

El primer modo de la *natura communis* es el universal en la cosa singular, universal físico, donde la naturaleza ya se presenta como universal porque está en todos los individuos –uno en muchos–, aunque todavía no sea posible predicarlo de muchos, porque sólo se presenta como singular.

Aunque está en potencia tener la indeterminación y la predicabilidad, en este estado de singularidad todavía estos atributos no le son conferidos. Para adjudicarle la indeterminación y la predicabilidad a muchos, será preciso saltar del individuo como cosa sin más, al individuo como cosa conocida, con lo cual se da paso a la naturaleza según su modo metafísico.

El segundo modo de la *natura communis* es el que conviene al universal metafísico. Cuando el intelecto conoce a la cosa en su naturaleza, la cosa no dejará de ser la cosa física que es, y la naturaleza común no dejará de ser individuada pero, al mismo tiempo, esta naturaleza comenzará a tener en el entendimiento una presencia intencional, donde se considerará a la naturaleza en sí misma como pura esencia, con lo cual se pasa del universal en la cosa, o universal físico, al universal considerado como naturaleza abstracta, con lo que se alcanza el universal metafísico.

Finalmente, en cuanto la razón vincula el universal metafísico con los singulares de los cuales puede ser predicado, se obtiene el universal lógico, que son los predicables, como el caso de los géneros y las especies. De este modo Duns Scoto elabora su doctrina del conocimiento fundado en la doctrina de los tres estados. El universal es alcanzado por la vía de la abstracción a partir del conocimiento de las cosas. Pues, en caso de negar la posibilidad de la abstracción de las esencias, entonces el conocimiento de las cosas se explicaría sólo en función de la actividad creadora del entendimiento, sin fundamento alguno en las cosas mismas, y por consiguiente ya no habría diferencia entre el orden del saber metafísico y el orden del saber lógico. Más aún, se reduciría todo saber al saber lógico: *Omnis scientia esset logica*. ¿Cómo evitarlo? Entendiendo a la esencia bajo un estado que sea tan indiferente al modo universal que tiene en el entendimiento, como al modo singular que tiene en la cosa. Así, le es posible al entendimiento acceder a ella con prescindencia del individuo, para luego, con la razón, conferirle la universalidad.

§ 6. LA UNIDAD DE LA NATURALEZA COMÚN: LA UNIDAD INDIFERENTE

El rasgo propio del universal metafísico es su carácter de indiferenciado respecto a los restantes modos de existir. Sin duda, el rasgo fundamental de la *natura communis* es precisamente su carácter de indiferenciada, esto es,

en este estado la naturaleza no es ni singular ni universal pero tiene cierta aptitud para alcanzar dichos estados; en este sentido se dice que tiene una no repugnancia para ser singular: «*En relación a lo primero digo que el universal en acto es aquello que tiene una unidad indiferente, en cuanto que el mismo está en potencia próxima para ser predicado de cualquier supósito, porque en el primer libro de los Analíticos posteriores dice: 'universal es lo que es uno en muchos y [se predica] de muchos'. En efecto, nada es tal con arreglo a la unidad en la realidad, de suerte que, precisamente según la misma unidad, esté en potencia próxima para cualquier supósito con una predicación que afirme: 'esto es esto', porque aunque a algo que existe en la realidad puede no repugnarle existir en otra singularidad diferente a aquella en la que existe, sin embargo aquello no puede decirse verdaderamente de algo inferior que 'cualquiera es eso'. En efecto, esto es sólo posible del mismo objeto siendo considerado indiferente en acto por el intelecto, el cual objeto, en cuanto entendido, también tiene la unidad numérica del objeto, en cuanto que el mismo es predicable de todo singular diciendo que 'esto es esto'. De donde aparece la desaprobación de lo dicho, que 'el intelecto agente hace el universal en las cosas', porque él mismo descubre la quiddidad que existe en la representación, pues dondequiera que esté, antes de que tenga un ser objetivo en el intelecto posible, o en la realidad, o en la representación, o tenga un ser cierto, o deducido por la razón, y si no por alguna luz, sino que siempre es tal naturaleza por sí, al que no le repugna ser en otro; sin embargo no es de tal manera que le convenga ser predicada en potencia próxima de cualquiera, sino que sólo está en potencia próxima, en cuanto está en el intelecto posible. Luego hay en la realidad algo 'común' que no es de suyo esto, y por consecuencia de suyo no le repugna no ser esto. Pero tal común no es universal en acto, porque le falta aquella diferencia, en razón de lo cual lo completamente universal es universal, es decir, aquello según lo cual una misma identidad es predicable de cualquier individuo, de suerte que cualquiera sea él mismo»²⁹⁷. Según este pasaje el universal en acto tiene una unidad indife-*

²⁹⁷ «*Ad primum dico, quod uniuersale in actu est illud quod habet unitatem indifferentem, secundum quam ipsum idem est in potentia proxima, ut dicatur de quolibet supposito, quia primo Posteriorum: 'uniuersale est, quod est unum de multis et de multis'. Nihil enim secundum quamlibet unitatem in re est tale, quod secundum ipsam unitatem præcisam sit in potentia proxima ad quodlibet suppositum, ut dicatur de quolibet supposito prædicatione dicente: hoc est hoc, quia licet alicui existenti in re non repugnet esse in alia singularitate ab illa, in qua est,*

rente, por lo que está en potencia próxima para ser predicado de cualquier supósito.

Luego, aunque algo que existe en un singular puede no repugnarle existir en otro singular diferente a aquél en el que existe, lo que se hace posible si el objeto es considerado indiferente en acto por el intelecto. Este objeto, en cuanto entendido, también tiene la unidad numérica del objeto, en cuanto que el mismo es predicable de todo singular diciendo que esto es esto. Entonces, hay en la realidad algo 'común' que no siendo individual sin embargo no le repugna serlo. Pero tal común no es universal en acto, porque le falta aquella diferencia en razón de la cual una misma identidad es predicable de cualquier individuo. Lo importante es que el universal que existe individualizado en la cosa no posee una universalidad en acto. Este estado de universalidad, tampoco le convendrá a la naturaleza común o universal metafísico, la cual sólo estará en potencia próxima de universalidad. En efecto, es claro que Duns Scotto busca acortar distancias con el realismo moderado de Tomás.

Otro punto importante acerca de esta *natura communis* es la distinción que guarda respecto de la *hæcceitas*. En el modo metafísico la naturaleza es considerada sólo en sí misma, sin atender más que a los elementos esenciales de algo. Así, por ejemplo, Duns Scotto entiende que la *caballidad* o *equinitas* es sólo eso, 'equinidad' —*equinitas est tantum equinitas*—. Esta naturaleza en sí misma, se distingue de la formalidad que lo determina a la individuación. La distinción formal entre la *equinitas* y la *hæcceitas* se im-

*non tamen illud uere dici potest de quolibet inferiori, quod quodlibet est ipsum, hoc est enim solum possibile de obiecto eodem indifferenti actu considerato ab intellectu, quod quidem ut intellectum habet unitatem etiam numeralem obiecti, secundum quam ipsum idem est prædicabile de omni singulari. dicendo quod hoc est hoc. Ex hoc apparet improbatio illius dicit quod intellectus agens facit uniuersalitem in rebus, per hoc quod denudat ipsum quod quid est in phantasmate existens, nam ubicumque est, antequam in intellectum possibili habeat esse obiectiue, siue in re siue in phantasmate, siue habeat esse certum, siue deductum per rationem, et si sit non per aliquod lumen, sed semper sit talis natura ex se, cui non repugnet esse in alio, non tamen est tale, cui potentia proxima conueni dici de quolibet, sed tantum est in potentia proxima, ut est in intellectu possibili; est ergo in re commune, quod non est de se hoc, et per consequens ei de se non repugnat esse non hoc. Sed tale commune non est uniuersale in actu, quia deficit ei illa differentia, secundum quam completiue uniuersale est uniuersale, secundum quam scilicet ipsum idem aliqua identitate est prædicabile de quolibet indiuiduo, ita quolibet sit ipsum» (J. DUNS SCOTO, *Ordinatio*, 2, 3, 1, n. 8, 54).*

pone al entendimiento toda vez que se necesite justificar un fundamento objetivo para los enunciados universales. Pues, si hubiera identidad real entre la *natura communis* y la *hæcceitas*, puesto que la *hæcceitas* opera como principio individualizante; entonces sólo podrían establecerse enunciados particulares. Y, por tanto, no habrían conceptos universales. Pero, aunque se distingan, no se las puede entender como separadas en la realidad. Porque la *natura communis* y la *hæcceitas* no son separables. Ni siquiera Dios las puede separar. No se puede separar físicamente la naturaleza humana de Sócrates de la «socrateidad» de Sócrates, porque en el individuo se dan necesariamente juntos sin importar una distinción real.

§ 7. LA UNIDAD DE LA NATURALEZA SEGÚN SUS DIVERSOS ESTADOS

Para hacer más inteligible a la doctrina de los tres estados, Duns Scotto declara que a cada uno de estos estados les corresponde un modo de unidad propio. La unidad de suyo supone una indivisibilidad de algo respecto a sí mismo, y una divisibilidad respecto a todos los demás: «*Lo indiviso en sí mismo e indiviso en relación a los demás*»²⁹⁸. Pues bien, esta unidad se puede hallar diversamente en cada uno de dichos estados. Así, se distingue el modo de la unidad del individuo real, el del género, y el de la *natura qua natura*. Luego, una es la existencia que tiene la *natura* en el singular, donde la naturaleza específica existe realmente en los individuos concretos; otra, es la que tiene en sí misma, como realidad abstracta (esencia metafísica), con los rasgos que convienen al orden abstracto, esto es, la indeterminación positiva o predicabilidad de muchos individuos *in potentia proxima*; y otra, la que tiene en el entendimiento como realidad lógica (esencia lógica), universal en sentido propio que es el universal metafísico concebido reflexivamente en su predicabilidad, que aparece en el concepto universal. De esta suerte, siguiendo ahora otro orden, se puede distinguir entre la naturaleza humana considerada en sí misma (universal metafísico), que contiene sólo los elementos esenciales del hombre; luego, la naturaleza humana concebida en su predicabilidad de muchos (universal lógico), y final-

²⁹⁸ «*Unum est in se indiuisum, et ab alio diuisum*» (*Ibidem*, 4, 6, 1, n. 4).

mente, la naturaleza humana en cuanto constreñida por su principio de individuación, la *hæcceitas*, o *socrateidad* (universal físico). Luego queda claro que Duns Scoto, recordando a Avicena²⁹⁹, entiende que la naturaleza común o universal metafísico designa a la naturaleza en sí misma, sin referencia alguna a la individualidad ni a la universalidad.

La unidad de la naturaleza común es menor a la unidad del ente real, pero mayor a la del ente mental. De esta suerte, aunque dos individuos sean numéricamente diferentes, pueden convenir en una unidad menor a la numérica. Luego, Sócrates y Platón no convienen en una misma unidad numérica. Pero sí en una unidad menor que la numérica –*unitas minor quam numeralis*–, que es la que conviene a la *natura communis*. Esto obliga a distinguir los diversos grados de unidad que conviene a cada uno de los estados de la naturaleza:

1) La unidad más evidente es la que conviene al ente singular, esto es, la unidad del existente singular o unidad numérica. Este es el modo más perfecto de unidad: «[...] en la unidad más perfecta que es la unidad numérica»³⁰⁰. Se adjudica tal unidad a todo lo que existe o puede existir. Luego, es coextensiva con el ente real. Por consecuencia, no se trata de una mera ficción mental o segunda intención. Se trata formalmente de una perfección del ente real que es término de una primera intención y que es predicable del ente real. Para entenderla mejor, conviene contrastar la unidad del individuo o numérica con la unidad que conviene a la especie. Mientras la unidad de la especie es la que conviene a los individuos en tanto que participen de una *natura communis*, la unidad numérica es designada por el pronombre 'éste', es la *unitas signata ut hæc, unidad sellada en cuanto éste*. La unidad numérica importa una positiva repugnancia a la división en partes subjetivas. Porque lo propio del individuo es su indivisibilidad: «En el primer capítulo expongo qué entiendo por individuación, o unidad numérica, o por singularidad. No ciertamente una unidad indeterminada, con arreglo a la cual algo en el orden de la especie se dice numéricamente uno, sino la

²⁹⁹ Cfr. AVICENA, *Metaphysica*, 5, 11.

³⁰⁰ «[...] in unitate perfectissima, quæ est unitas numeralis» (J. DUNS SCOTO, *Ordinatio*, 2, 3, 2, n. 4).

unidad designada como 'esto', de tal suerte que, como se ha señalado antes, el individuo no se puede dividir en partes subjetivas»³⁰¹.

2) Luego viene la unidad que conviene al orden de la pura esencia no individuada que es la unidad que conviene a la *natura communis*. Esta unidad de la *natura communis* es definida negativa y escuetamente como *minor unitate numerali –menor que la unidad numeral–*. Se ha observado ya que, de suyo, esta natura es indiferente tanto a la singularidad como a la pluralidad. Lo que indica su anterioridad respecto de toda determinación. Esto significa que no es formalmente singular ni universal. Por tanto, no se puede identificar con la persona de Pedro, ni con la humanidad considerada como un todo. Luego, no debe considerarse como un mero concepto predicable de muchos –universal lógico–, porque como tal, el universal lógico sólo tiene existencia en el entendimiento. Ni tampoco puede ser entendido como singular, porque en ese caso no se podría predicar de muchos. Como tal, no se encuentra ni en el pensamiento ni en la realidad individual, aunque no aparece despegado de esos modos. «*Equinitas sit tantum equinitas, nec ex se una, nec plures, nec uniuersalis, nec particularis*». Y es precisamente ese carácter indiferenciado de la *natura communis* el que posibilita su aplicación a muchos. Pero esta neutralidad que supone la *naturaleza común* respecto del singular y del universal, no es un obstáculo sino más bien una condición que la hace apta para referirla a dichos órdenes de singularidad y universalidad, porque se puede realizar en los individuos, y predicarse.

Esta *natura communis* no implica una identidad numérica al modo en que la esencia divina es común a las tres personas divinas. Se trata más bien de una comunidad específica, aunque no se restringe necesariamente al orden de la especie. Porque se puede hablar de *natura communis* en relación a la substancia o al mismo ser trascendental. La importancia de esta *natura communis* es evidente, en cuanto que al realizarse en muchos constituye la base objetiva del concepto universal.

³⁰¹ «Primo expono, quid intelligo per indiuiduationem, siue unitatem numeralem, siue per singularitatem, non quidem unitatem indeterminatam, secundum quam quodlibet in specie dicitur unum numero, sed unitatem signatam ut hanc, ita quod sicut prius dictum est, quod indiuiduum impossibile est indiuidi in partes subiectivas» (*Ibidem*, 4, n. 3).

§ 8. LA UNIDAD DE LA *NATURA COMMUNIS*

De conformidad con el análisis precedente se puede entender la unidad de la *natura communis*, que posee su propia unidad entitativa, que es menor a la unidad numérica, que conviene a la cosa singular, pero es mayor que la unidad específica que conviene al concepto universal. Debe recordarse que la *natura communis* es un orden ontológico que no es individual pero existe individualmente. Por sí misma esta naturaleza no existe en cuanto común, pero está individuada en cada ente. Luego, la *natura communis* no debe entenderse como un ser subsistente que, por lo mismo, puede existir separadamente del singular, ni tampoco debe entenderse como un mero ente de razón. La *natura communis* es real, pero existe singularizadamente y no como universal. Luego, la *natura communis* no se trata de una formalidad que es mero producto de la razón racionante, sino más bien de una formalidad descubierta por el intelecto; para decirlo en otros términos, se trata de una formalidad alcanzada por la razón racionada, que permite establecer un adecuado enlace entre el orden de la realidad singular y el de la universalidad de los conceptos que sólo existe en el propio entendimiento. Ese enlace se comporta como un medio que siendo, de suyo, *indiferente* a ambos estados contrarios, sin embargo tiene algo en común con los mismos. Y tal es el caso, precisamente, de la *natura communis*. Se la entiende como un estado de indiferencia porque nada hay en ella de singular ni de universal ni que la obligue a determinarse ya a la unidad del singular, ya a la pluralidad. Por tanto, de suyo no es singular ni universal.

Pero pese a tal indiferencia es necesario que dicho medio posea algún grado de unidad que si bien no se identificaría plenamente con la que corresponde a las cosas –unidad numérica– sí posee una cierta unidad real que, aunque es mayor que la unidad del concepto universal, también es menor que la unidad numérica que conviene al singular: «Hay una unidad real en la cosa independientemente de toda operación intelectual, menor que la unidad numérica, o la unidad propia del singular, que es la unidad de la naturaleza en sí misma; y con arreglo a esta unidad propia de la naturaleza en cuanto naturaleza, la naturaleza es indiferente a la unidad singular. Luego, de suyo no es una por aquella unidad, a saber, por la unidad de singularidad»³⁰². Más adelante, Duns Scoto, interpretando a Avicena, añaa-

³⁰² «Alia est unitas in re realis absque omni operatione intellectus, minor unitate nume-

de que la naturaleza común no posee unidad numérica, no es singular ni plural, ni universal en acto, sino que es anterior a éstos, así como la ‘equinidad’ no se identifica ni con este caballo que existe individualmente en la realidad ni con el concepto universal que sólo existe en el entendimiento, aunque supone una cierta aptitud para existir de esos modos: «De qué modo puede entenderse esto, se puede ver por lo que dice Avicena en el libro V de la Metafísica, ‘la equinidad es sólo equinidad, ni es por sí una, ni muchas, ni universal, ni particular’. Entiendo, que ‘no es de por sí una’ con unidad numérica; ni ‘muchas’ con pluralidad opuesta a aquella unidad, ni universal en acto, por ese modo en que algo es hecho universal por el intelecto, como objeto del intelecto, ni es de suyo particular. Aunque nunca es realmente sin alguno de ellos, sin embargo, de suyo, no es alguno de ellos, sino que es naturalmente anterior a todos estos»³⁰³.

La unidad de la naturaleza común es menor a la unidad numérica que conviene al sujeto real, pero es mayor que la que conviene al puro ente de razón, porque de otro modo no se explicaría la objetividad del concepto universal. Copleston señala que Duns Scoto podría subscribir a la tesis de Avicena con arreglo a la cual es el intelecto el que hace la universalidad en las cosas: «Intellectus est qui facit uniuersalitatem in rebus»³⁰⁴. Pero, tal proposición no excluye la unidad real menor a la unidad numérica –*unitas realis minor unitati numerali*– anterior a la actividad intelectual, porque si no fuera así no habría modo de entender por qué «el entendimiento es movido a abstraer un concepto específico a partir de Sócrates y de Platón, más bien que a partir de Sócrates y de una piedra»³⁰⁵. Es claro que la intención de Duns Scoto no es la de alinearse en las filas de los defensores del

rali, siue unitate propria singularis, que unitas est naturæ secundum se; et secundum istam unitatem propriam naturæ, ut natura est, natura est indifferens ad unitatem singularem: non ergo de se est sic una unitate illa, scilicet unitatem singularitatis» (Ibidem, 1, n. 7, 48 a).

³⁰³ «Qualiter autem potest hoc intelligi, potest aliquo modo uideri per dictum Auicennæ V Metaph., quod ‘equinitas sic tantum equinitas, nec ex se una, nec plures, nec uniuersalis, nec particularis’. Intellige, non est ex se una unitate numerali; nec plures, pluralitate opposita illi unitati, nec uniuersalis actu, eo modo quo aliquid est uniuersale factum ab intellectu, non ut obiectum intellectus, nec est particularis de se, licet enim numquam sit realiter sine aliquo istorum, non tamen est de se aliquod istorum, sed est priori naturaliter omnibus nistis» (Ibidem, 48ab).

³⁰⁴ A. VERROES, *De anima*, 40 en F. COPLESTON, op. cit., p. 491.

³⁰⁵ J. DUNS SCOTO, *Reportata parisiensis*, 2, 12, 5, n. 13.

realismo exagerado, en todo caso todo lo que pretende es sostener la objetividad de los enunciados universales. Luego, el universal en acto sólo existe en el entendimiento, y no hay universal existente en acto que sea predicable de un sujeto distinto de aquel en el que existe³⁰⁶.

§ 9. CONCLUSIONES

A la luz de lo examinado precedentemente, Duns Scotto es susceptible de diversas interpretaciones. Se lo puede entender como un realista exagerado. De atenerse a la letra de sus textos, posiblemente la interpretación que mejor convenga a su doctrina de los universales sea la de realista exagerado, aunque no a su intención, que parece ser más afín a un realismo moderado, porque no afirma que la naturaleza común esté como tal en la cosa —«*El universal en acto no existe sino en el entendimiento*»—, pues no hay un universal actualmente existente que sea predicable de un objeto distinto de aquél en el que existe³⁰⁷, pero sí se lo puede entender como un continuador de lo que se puede dar en llamar *agustinismo avicenizante*, esto significa que no admite que el universal exista como tal en las cosas, donde se deja ver la influencia aristotélica, pero al sostener que hay en las cosas una naturaleza o esencia específica que sólo se distingue por una distinción formal *a parte rei* de la *hæcceitas*, conserva en los individuos una unidad no numérica distinta *ex natura rei* de la unidad singular, deja un resquicio para la afirmación de un realismo exagerado. Hay en la cosa una unidad que es menor que la numérica —*unitas minor quam numeralis*—, y ésta no puede ser otra que la naturaleza común. La naturaleza común no es numéricamente la misma en Sócrates y Platón, pero tienen alguna unidad. Aunque la naturaleza física de un objeto es inseparable de la *hæcceitas* de ese objeto, y no puede existir sino sólo en ese objeto, se puede hablar de una distinción formal objetiva entre la naturaleza y la *hæcceitas*, pero no de una distinción de razón. Por consiguiente, la naturaleza humana puede ser considerada en sí misma, sin referencia a la individualidad o a la universalidad. En sí misma no tiene ni *esse singulare* ni *esse uniuersale*³⁰⁸. Y como

³⁰⁶ *Ibidem*, n. 12.

³⁰⁷ *Ibidem*.

³⁰⁸ IDEM, *Metaphysica* V q. 11.

tal existe en la realidad: «*La universalidad es algo que sobreviene a la naturaleza en su primer modo de ser en el cual es objeto, así también en la realidad fuera del entendimiento en la que la naturaleza se halla con la singularidad, no está esa naturaleza determinada de por sí a la singularidad, sino que es naturalmente anterior a la razón misma que la contrae a esa singularidad, y en cuanto que es anterior naturalmente a ella, no le repugna el estar sin tal razón que la contrae*»³⁰⁹.

La *natura communis*, es indiferente al modo de ser en el singular o en el concepto universal: «*En efecto, puede estar el universal en la cosa, de suerte que es esta misma natura la que en la existencia [extramental], es determinada por grados de singularidad, y en el intelecto, esto es que tiene relación al intelecto, como lo conocido al cognoscente, es indeterminada*»³¹⁰.

La distinción entre la *natura* y la *hæcceitas* se impone toda vez que se pretende no reducir la especie al individuo. Porque si, de suyo, la naturaleza fuese individual, no se podría predicar más que de un solo individuo. Y por tanto, desaparecería todo fundamento válido de los enunciados universales. Luego, de insistirse en que la distinción que cabe entre la naturaleza común y la *hæcceitas*, no es absolutamente de razón sino que se trata de una distinción de razón con un fundamento *in re*, entonces, en la medida que se funda en algo que no es puesto por el intelecto sino anterior a él, entonces la supuesta distinción de razón es en rigor real, ya que de alguna manera es anterior al entendimiento, por lo que se terminaría adjudicando a dicha naturaleza común alguna realidad.

También puede ser interpretado como realista moderado, porque si bien es cierto que es el intelecto el que produce el concepto universal —*Intellectus es qui facit uniuersalitatatis in rebus*—, no lo es menos el que, para que ello sea posible, es necesario poner algún fundamento del concepto universal en la cosa misma, porque de otro modo sería imposible explicar por qué «*el entendimiento es movido a abstraer un concepto específico a partir de Sócrates y de Platón más bien que a partir de Sócrates y de una piedra*»³¹¹.

³⁰⁹ IDEM, *Ordinatio*, dist. III, primera parte, q. 1; en C. FERNÁNDEZ, *op. cit.*, n. 3.090.

³¹⁰ «*Potest igitur uniuersale esse in re, ita quod eadem natura est, quæ in existentia per gradum singularitatis est determinata, et in intellectu, hoc est ut habet relationem ad intellectum, ut cognitum ad cognoscens, est indeterminata*» (IDEM, *Metaphysica* VII q. 18 n. 10).

³¹¹ IDEM, *Reportata Parisiensis*, 2, 12, 5, n. 13.

De ahí, que no falten intérpretes como J. Kraus³¹², que vean en Duns Scotto una reedición de la doctrina de los tres estados de la naturaleza. Así, entiende el universal físico como la naturaleza específica que existe realmente en los individuos; el universal metafísico es la naturaleza común, no como existiendo actualmente en la cosa concreta, sino con las características que adquiere mediante su abstracción por el entendimiento agente, con una indeterminación positiva o predicabilidad de muchos en *potencia próxima*; finalmente, el universal lógico o universal propiamente dicho, que es el universal metafísico en cuanto entendido reflexivamente en su predicabilidad. Así, entre el orden singular de las cosas realmente existentes, este caballo, y la idea general que el intelecto le aplica, hay un orden de indeterminación *natura indifferens - tantum equinitas* que, por lo mismo, puede existir indiferentemente en cada uno de los individuos, e incluso en el entendimiento con toda su universalidad.

Duns Scotto entiende que el concepto universal es el resultado de la abstracción operada en las cosas por el entendimiento, pero el universal no es un mero producto del entendimiento, ya que tiene un fundamento en las cosas mismas -la *natura communis*-, de lo contrario no habría ciencia de lo real sino un puro contenido lógico. Y eso sería un puro conceptualismo. Todo saber sería lógico -*Omnis scientia esset logica*- y no es eso lo que Duns Scotto pretende sustentar. De ahí que, para evitarlo, busque un punto de enlace entre el orden real y el mental, que sea indiferente a ambos pero que de algún modo los contenga virtualmente. Luego, el concepto universal, aunque sólo existe en el entendimiento, sin embargo, tiene en la cosa su fundamento, la *natura communis*. Por tanto, el intelecto, no hace más que tomarla abstractivamente de los individuos para atribuirle la universalidad. Entonces, el orden real no es ni pura singularidad ni pura universalidad. No es pura singularidad, porque de lo contrario no podríamos abstraer de las cosas las ideas generales, en cuyo caso los conceptos universales, faltos de toda correspondencia con el orden real, carecerían de todo valor cognitivo.

Pero, al mismo tiempo hay también lugar para una lectura conceptualista. Porque si bien con el realismo moderado Duns Scotto afirma que una misma *natura* tiene un *esse physicum* en la realidad y un *esse cognitum* en el

intelecto, al negar Duns Scotto la distinción entre el *esse* y la *essentia*, entonces no hay otro modo de distinguirlas que afirmando la distinción real, con lo cual el término objetivo del entendimiento se reduciría a la natura en el entendimiento, y de este modo se abren las puertas a una posición conceptualista. Lo inmediatamente conocido no es el ser *subiectivum* (real), sino el *obiectivum* (mental). En cuyo caso hay el riesgo de establecer un divorcio entre la representación mental y la naturaleza de la cosa, y por tanto afirmar un conceptualismo.

En caso de encuadrar a Duns Scotto en la línea de un realismo exagerado, ¿cómo respondería a los interrogantes propuestos por Casaubón? 1. ¿El universal es tan sólo un nombre? En cuyo caso, ¿lo es por su realidad física o por su significación? Duns Scotto se niega a entender al universal como un mero nombre. En todo caso, en la medida en que admite que, en las cosas, la naturaleza o esencia específica se distingue por una distinción formal *a parte rei* de la *hæcceidad*, y no de mera razón, más bien tiende a darle una cierta realidad en acto el mismo ente real.

2. ¿El universal es una forma de intelección sin fundamento *in re*? ¿O es algo de alguna manera real? Duns Scotto entiende que el universal es de alguna manera real, porque aunque la naturaleza o esencia conserva en los individuos una unidad distinta de la unidad singular, sin embargo esa naturaleza tiene un ser físico en la realidad y un ser conocido en el intelecto, luego en la medida en que no suponen distinción de razón, pueden entenderse como reales.

3. ¿El universal es de alguna manera real *qua universal*, esto es, en cuanto tal, bajo su modo de ser universal? Sí, porque si la distinción *formalis a parte rei* de Duns Scotto no debe confundirse con la distinción de razón, entonces, aunque no sea ésa la intención de Duns Scotto, supondría que la naturaleza sería universal ya en acto antes de ser conocida en el intelecto.

4. En cuyo caso, ¿subsiste *qua universal, in re aut ante rem*, esto es, es inmanente a las cosas o las trasciende ontológicamente? ¿O bien sólo es real la materia o contenido del universal, que al ser entendida recibe la forma *uniuersalitatatis*? En la medida en que Duns Scotto entiende que tanto en el orden lógico como en el ontológico, la naturaleza común se contrae primero al orden universal y luego al individual, hay, entonces, una entidad común -*quidditas communis*- y otra entidad singular. A la primera le conviene la unidad en común; a la segunda, la unidad en particular; y cada una de ellas posee una cierta entidad.

³¹² J. KRAUS, *Die Lehre des J. Duns Scotus von der natura communis*, Friburg, 1927.

5. ¿Es posible distinguir, entonces, entre: a) la materia o contenido del universal, entendiendo por tal a la naturaleza o esencia de una cosa; b) su estado o modo de existir *in* o *secundum se*, donde la naturaleza adquiere una unidad positiva en virtud de que se hace una precisión objetiva de ella con respecto a los inferiores, lo que permite su predicabilidad respecto de ellos; c) la relación misma por la cual se ordena la naturaleza a sus inferiores entendidos como término *ad quem*? La apelación a la distinción de la doctrina aviceniana de los tres estados de la naturaleza permitiría responder positivamente a esta pregunta. Pero la distinciones entre estos órdenes se oscurece porque Duns Scoto no parece admitir que estas distinciones sean de razón. De donde Duns Scoto no puede afirmar que la naturaleza en la cosa sea esencialmente la misma que la naturaleza en el intelecto. Y por lo mismo se sigue que no puede afirmar que esos tres modos de ser convengan a una misma naturaleza. En cuyo caso, no habría modo de evitar caer en una ruptura entre el orden real y el orden mental, y así Duns Scoto podría caer en una suerte de conceptualismo.

6. ¿Puede llamarse a la naturaleza en estado de abstracción con prescindencia de su relación a los inferiores universal metafísico? ¿Puede llamarse universal lógico a esa naturaleza abstracta considerando su relación a sus inferiores? Duns Scoto al asumir la doctrina aviceniana de los tres estados de la naturaleza permite esa distinción entre el universal físico, el metafísico y el lógico, pero al no hablar de una distinción de razón entre la naturaleza en la cosa y en el individuo, se dificulta la correspondencia entre esos tres modos de la naturaleza, y por consiguiente, la predicabilidad del universal lógico a sus inferiores.

7. ¿Y, consecuentemente, puede distinguirse entre la naturaleza *in re*, o en el individuo, *secundum se*, o en sí misma considerada, o *in intellectu secundum rationem uniuersalitatis in actu*, en el entendimiento según la razón de universalidad en acto? Es claro que Duns Scoto quiere distinguir entre la naturaleza considerada en sí misma (universal metafísico), que contiene sólo los elementos esenciales de algo; entre la naturaleza concebida en su predicabilidad de muchos (universal lógico), y finalmente, la naturaleza en cuanto constreñida por su principio de individuación, la *hæcceitas*, o *socrateidad* (universal físico). Se deduce que Duns Scoto, recordando a Avicena (*Metaphysica*, 5, 11) entiende que la naturaleza común o universal metafísico designa a la naturaleza en sí misma, sin referencia alguna a la individualidad ni a la universalidad. Duns Scoto tiene el mérito de tratar

de subrayar el carácter indiferenciado de la *natura* tanto respecto de la singularidad como de la pluralidad. Lo que indica su anterioridad respecto de toda determinación. Esto significa que no es formalmente singular ni universal. Sin embargo, cuando habla de la unidad que conviene a esta naturaleza común sostiene que es menor a la unidad del ente real, pero mayor a la del ente mental. Pero el punto es que si ya se concede que la unidad de la naturaleza común no es de orden racional, porque no conviene a la del ente mental, entonces no es fácil sostener que no sea real. Pero, si a su vez, también se marca su diferencia respecto del singular, entonces no se ve de qué modo se puede referir a él. En cuyo caso se dificulta su predicabilidad respecto de los singulares, porque lo real no es predicable de muchos. Con lo cual, aunque Duns Scoto pretende sostener esta triple modalidad de la naturaleza, no termina de entenderla sin caer en un cierto realismo exagerado.

CAPÍTULO V

LA POSICIÓN DE GUILLERMO DE OCKHAM (1285-1350)

Con Guillermo de Ockham la cuestión de los medievales llega a su punto de mayor tensión, ya que con él, antes que con cualquier otro autor medieval, aparece una manifiesta descalificación ontológica de los conceptos universales. La postulación del conocimiento intelectual *intuitivo*, que no es otra cosa que la asunción de la experiencia sensible del orden real, como el conocimiento verdaderamente objetivo y evidente, excluye de esos atributos al conocimiento universal y, por lo mismo, al orden de la ciencia universal. Por contraste, en su opinión se debe entender entonces que el conocimiento abstracto no está fundado en el orden real. Pues, si lo real es singular, entonces debe ser conocido por un conocimiento adecuadamente ordenado a lo singular, como es el caso de la intuición. De resultas, el conocimiento abstractivo está condenado a ser un mero contenido mental, sin valor ontológico alguno. Por esa razón, aunque no faltan textos que pueden llevar a entender a Ockham en términos de un pensador conceptualista en materia del problema de los universales, lo cierto es que sería más adecuado considerarlo entre los pensadores nominalistas.

Guillermo de Ockham fue ese tipo de personalidades que, teniendo dotes especulativas de gran nivel, sin embargo, no dejan de incursionar en áreas ajenas a la filosofía, en este caso, en un área altamente conflictiva como fue la doctrina y la actividad política. Quizás ésta haya sido una de las razones por las cuales este autor no pudo alcanzar el grado de maestro, aunque sí alcanzó el grado de bachiller *-baccalaureus formatus-*, lo que ya le hizo meritorio de ser conocido bajo el nombre de *Uenerabilis Inceptor -venerable iniciador-*. ¿La razón de tal nombre? Seguramente se debe a que se lo vincula con la propiciación de notables cambios doctrinales y políticos que lo llevan a duros enfrentamientos con sus contemporáneos. Y esto se explica porque él mismo, en el plano doctrinal, radicaliza su crítica sobre las extensas síntesis escolásticas, que pone en crisis el valor del

conocimiento metafísico y teológico, y en el plano político se pone del lado de Luis de Baviera, emperador de Alemania –no reconocido por el Papa Juan XXII–, aun sabiendo que aquél había creado un antipapa para enfrentar al legítimo. En este sentido, debe recordarse que, en el plano doctrinal, fue duramente denunciado por su colega, el canciller Juan Lutterell, a propósito de algunas de sus enseñanzas –cincuenta y seis proposiciones– de su comentario a los libros de las Sentencias de Pedro Lombardo. Y, en el orden político-religioso, primero toma partido por los *Espirituales* franciscanos –monjes que radicalizan el sentido de la pobreza evangélica– en contra del Papa Juan XXII, y luego toma partido, junto con Marsilio de Padua por el emperador Luis de Baviera en contra del mismo Papa, a quien consideraba un usurpador de un poder que entendía que correspondía al Emperador.

Desde el punto de vista del interés lógico aparecen los comentarios a los cuatro libros de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, *Ordinario*, *Expositii in librum Porphyrii*, *Expositii in librum Prædicamentorum*, *Expositio in duos libros Elenchorum* y *Expositii in duos libros Peri hermeneias*.

Surge la extraña paradoja de hallar en Guillermo de Ockham un autor con profundos conocimientos en el orden de la ciencia lógica, pero que al mismo tiempo tiene una fuerte tendencia hacia el empirismo. Su interés por el singular y la experiencia sensible lo constituye en uno de los antecedentes más importantes del empirismo inglés. De ahí que Siebeek establezca una vinculación inmediata entre Guillermo de Ockham y el empirismo. Pero Federhofer entiende que en Ockham, en cuanto hay una resolución de la metafísica en la lógica, se debe buscar más una interpretación conceptualista que empirista.

§ 1. ALGUNOS ANTECEDENTES

Es importante saber que la doctrina de los universales de Guillermo de Ockham está enmarcada por su convicción teológica de que la metafísica de las esencias sustentada por Tomás de Aquino no se compadecía con las doctrinas teológicas de la omnipotencia y la verdad divinas. Platón había postulado que estas ideas se distinguían del demiurgo. El Aquinate, las consideró como idénticas a la naturaleza divina (son la esencia divina en

cuanto externamente imitable). Así, se entiende que Dios crea al hombre de conformidad con su idea universal de la naturaleza humana. Paralela a la afirmación de las ideas universales en Dios, había una cierta tendencia a explicar también el conocimiento humano en términos de un cierto realismo.

Pero, en el curso de la historia de la filosofía la forma ultrarrealista, promovida entre otros en la Edad Media por Guillermo de Champeaux (1070-1121), fue refutada por Abelardo (1079-1142), quien impuso el criterio de que sólo existen los individuos. Tomás de Aquino (1225-1273), si por una parte concede el principio de que sólo los singulares constituyen la realidad, por otra afirma la objetividad de las nociones universales. Por ejemplo, si X e Y son dos hombres, no poseen la misma naturaleza individual; pero ello no impide que cada uno posea la naturaleza humana, que ellas sean entre sí similares en cuanto que ambas imitan a la idea divina de la naturaleza humana. Duns Scoto (1266-1308) vuelve a acentuar el realismo al entender que entre la naturaleza humana de X y la *hæcceidad* de X había una distinción formal *a parte rei*. Pero aunque él hablaba de una *naturaleza común* no quiso decir que las naturalezas en los individuos sean la misma.

En lo que concierne a la doctrina de los universales, Copleston recuerda que Guillermo de Ockham no fue propiamente el creador de la lógica terminista. En sentido estricto, ésta parece con el lisboeta Pedro Hispano quien señalaba que la dialéctica se ejecuta por medio del lenguaje, y que el lenguaje supone el uso de palabras. Pedro Hispano entendía que aunque las palabras eran entidades físicas, bajo otro aspecto eran términos significativos. En su obra *De suppositionibus*, Pedro Hispano distingue entre el uso de la palabra en función de significación y el uso de la palabra en función de suposición. La primera función es la de *significatio*. El valor significativo de la palabra, depende de la convención humana, por ejemplo la palabra castellana ‘hombre’, tiene el mismo significado que la inglesa ‘man’. La segunda función es la *suppositio*, y ésta consiste en representar, hacer las veces, de algo, *supponere pro*. Así, por ejemplo, la palabra ‘hombre’ en el enunciado ‘todos los hombres son mortales’ representa a todos los hombres.

Un autor que hay que tener en cuenta respecto de los antecedentes de la posición de Guillermo de Ockham es Pedro Abelardo (1079-1142) quien, en el marco de la cuestión de los universales, ya sostenía que sólo existen

los individuos, cada uno de los cuales es absolutamente uno, y por tanto no hay lugar a la existencia en el individuo de ninguna naturaleza común. Ockham toma buena nota de la distinción de Abelardo entre la consideración de la palabra como *uox*, en cuyo sentido debía ser entendida como cosa, y la consideración de la palabra como *sermo prædicabilis*, en cuyo caso debía ser entendida por su significación, esto es, por su aptitud para ser un predicado. En el primer sentido la palabra era sólo singular; en el segundo, era universal por su significación *universal in significando*.

§ 2. LA DOCTRINA OCKHAMIANA DE LOS UNIVERSALES. POSICIÓN DEL PROBLEMA

La doctrina de los universales en Ockham se apoya previamente en el reconocimiento de dos vías de conocimiento intelectual, uno de orden intuitivo *-cognitio intuitiva-*, otra de orden abstractiva *-cognitio abstractiva-*, por la primera se puede determinar si una cosa existe o no existe *-ui cuius potest sciri utrum res sit uel non sit-*³¹³; por la segunda, cuando un conocimiento intelectual no da cuenta de la existencia de la cosa considerada: *«uirtute cuius de re contingenti non potest sciri euidenter utrum sit uel non sit»*³¹⁴.

Pero cuando habla del conocimiento abstractivo, el P. De Andrés³¹⁵, descubre tres tipos de abstracción en Guillermo de Ockham, una abstracción por la cual prescinde de la existencia o no existencia de la cosa conocida *-«abstrahit ab existentia uel non existentia [...] de re»*³¹⁶; otra, por la cual el intelecto produce el concepto universal *-«Abstractio per quam intellectus producit uniuersale siue conceptum in rei uniuersalem in esse obiectiuo»*³¹⁷; y una tercera por la cual se abstrae de las condiciones de materialidad *-«Abstractio a conditionibus materialibus»*³¹⁸. Con esto, pa-

³¹³ G. DE OCKHAM, Prólogo, *Sent.* q. 1, Z.

³¹⁴ *Ibidem*.

³¹⁵ T. DE ANDRÉS, *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*, Madrid, Gredos, 1969, p. 114 ss.

³¹⁶ G. DE OCKHAM, Pról. *Sent.*, q. 1, Z.

³¹⁷ IDEM, *In II Sent.*, q. 15, X. X.

³¹⁸ *Ibidem*, C. C.

rece acercarse a la noción aristotélica de abstracción.

La cognición intuitiva intelectual sigue a la captación del objeto en la intuición sensible (*In I Sent.* d. 27, q. 23, J), lo que no impide que, merced a la omnipotencia divina, sea posible una captación intuitiva de un orden no existente *-«Cognitio intuitiua rei non existentis»*³¹⁹. Esto significa que Guillermo admite una captación intelectual de carácter intuitivo, esto es, al margen de una actividad abstractiva y de especies representativas intelectivas. Se trata de una intuición intelectual, que sigue y acompaña, por decirlo así, a toda intuición sensible.

Pero la que ahora interesa considerar es la cognición abstractiva universal, porque ésta es la que remite al concepto universal. Guillermo explica la naturaleza del concepto universal en función de tres doctrinas, la que identifica al concepto con un *fictum*, o contenido mental que se corresponde con una cosa real³²⁰; la que lo identifica con una cualidad de la mente *-qualitas mentis*³²¹; y la que lo identifica con el mismo acto intelectual *-«intellectio ipsamet»*³²².

El concepto es entendido en primera instancia como un *fictum*, como una suerte de representación mental de la cosa que es producto de la labor abstractiva del intelecto: *«Et quando dicit quod intellectus agens facit uniuersale in actu, uerum est, quia facit quoddam fictum et producit quemdam conceptum in esse obiectiuo»*³²³. No obstante, en relación con el *fictum*, aunque este contenido mental se corresponde con una realidad exterior, no parece que Guillermo la entienda como una representación universal propiamente dicha, porque también la afirma como un algo que goza de una cierta realidad singular. Así, en el comentario al primer libro de las Sentencias, un pasaje sumamente revelador que conviene presentar completo, dice: *«El universal no es algún ente real que tiene ser subjetivo ni en el alma ni fuera del alma, sino que sólo tiene ser objetivo en el alma. Y es algo fingido que tiene un ser objetivo como la cosa externa tiene ser subjetivo. Y esto es por este modo: que el intelecto, al ver alguna cosa fuera del*

³¹⁹ Cfr. P. BOEHNER, "Notitia intuitiva of non-existens according to William Ockham", en *Traditio* (1943), pp. 223-240.

³²⁰ Cfr. G. DE OCKHAM, *In I Sent.*, d. 2 q. 8, E, F, H; *Summa totius logicæ* I, 12.

³²¹ Cfr. IDEM, *In I Sent.*, d. 2 q. 8, Q; *Summa totius logicæ* I, 12.

³²² Cfr. IDEM, *In I Sent.*, d. 2 q. 8, Q; *Summa totius logicæ* I, 12.

³²³ IDEM, *In II Sent.*, q. 15 S.S; ed. Bohner, p. 271.

alma, finge la semejanza de la cosa en la mente, de suerte que, si tuviera la virtud de producir una tal cosa en el ser subjetivo, 'a priori' produciría fuera algo numéricamente distinto. [...] Y esto debe entenderse de modo semejante y proporcional, así como sucede con el artífice. Pues, así como el artífice, viendo la casa o el edificio fuera del intelecto, finge en el alma una casa o edificio semejante, y luego produce fuera algo semejante, y esta semejanza es sólo 'a priori' numéricamente distinta, así aquello fingido como propósito en la mente a partir de la visión de alguna cosa externa, sería un ejemplar. De esta suerte, así como la casa fingida, si el que finge tuviera una virtud productiva real, es ejemplar de la misma cosa que es hecha, así lo que es fingido sería un ejemplar respecto de los singulares, y aquello que puede ser llamado universal es ejemplar e indiferentemente se corresponde con todos los singulares externos, y por aquella similitud en el ser objetivo [lo fingido] puede suponer en el ser objetivo por las cosas que son semejantes fuera del intelecto. Y así, de este modo, el universal no surge por generación sino por abstracción, porque no es sin una cierta ficción»³²⁴.

De aquí se siguen una serie de precisiones respecto de la consideración del universal como *fictum*: 1) algo fingido que tiene un ser objetivo como la cosa externa tiene un ser subjetivo o real; 2) es una representación que es posterior a la experiencia sensible, que opera como ejemplar respecto de los singulares; 3) guarda cierta semejanza con las cosas, en razón de lo cual puede suponer por ellas; 4) esta ficción es producida por el mismo intelecto al modo en que el artífice finge en su alma un modelo de lo que quiere hacer; 5) sólo se distingue numéricamente de los singulares que supone. Y es precisamente en razón de este último carácter que es entendida, no como una representación propiamente universal sino como un singular, con lo que Guillermo, paradójicamente, cae en el error que quiere evitar, adjudi-

³²⁴ «Et est similiter et proportionaliter sicut est de artifice. Sicut enim artifex, videns domum uel aedificium extra, fingit in anima sua consimilem domum uel aedificium, et postea consimilem producit extra, et est solo numero distincta a priori, ita in proposito illud fictum in ment ex uisione alicuius rei extra esset unum exemplar. Ita enim sicut domum ficta, si fingere habere uirtutem productiuam realem, est exemplar ipsius artificiatu, ita illud fictum esset exemplar respectu singularium, et illud potest uocari uniuersale quod est exemplar et indifferenter respiciens omnia singularia extra, et propter illam similitudinem in esse obiectiuo potest supponere pro rebus habentibus consimile esse extra intellectum, et ita isto modo uniuersale non est per generationem sed per abstractionem, quia non est nisi fictio quaedam» (IDEM, *In I Sent.*, d. 2 q. 8 E).

car al universal algún tipo de realidad, con lo cual parece ontificar el concepto. Y es en razón de esta dificultad y otras del mismo tenor presentadas en el *Proemio al Perihermeneias*³²⁵, que Guillermo abandona el concepto de universal como *fictum*.

Una vez descartada la naturaleza del concepto universal como una ficción de la cosa extramental, Guillermo ensaya entender a aquél como una cualidad de la mente -*qualitas mentis*-: «*Conceptus et quodlibet uniuersale est aliqua qualitas existens subiectiue in mente, quae ex natura sua est signum rei extra*»³²⁶. Y esta cualidad de la mente parece ser producida por el mismo intelecto: «*Pero, el intelecto, en razón de su mayor virtud para esto, puede producir las cualidades para significar naturalmente cualquier cosa*»³²⁷. Con lo cual se advierte que si bien Guillermo desestima la necesidad de un intelecto agente, no por ello niega del todo al intelecto la facultad de producir el concepto como signo natural. De ahí que termine por hablar también de intelecto agente pero como idéntico con el paciente: «*Dico quod intellectus agens et possibilis sunt omnino idem de re et ratione*»³²⁸.

Pero la explicación del concepto universal que, en opinión de De Andrés, parece reflejar la posición definitiva de Guillermo de Ockham es la que entiende al universal como identificada con el mismo acto de entender en cuanto es signo natural de muchos. Porque «*cualquier universal es una intención del alma que, según una opinión probable, no difiere del acto de entender. De donde dicen que la intelección por la cual entiendo al hombre, es signo natural de los hombres, natural así como el gemido lo es de la enfermedad, o de la tristeza o del dolor. Y es un signo tal que puede suponer por los hombres en las proposiciones mentales, así como la voz puede suponer por las cosas en las suposiciones vocales*»³²⁹. Porque en razón de su principio de

³²⁵ Cfr. IDEM, *Expositio aurea in Perihermeneias*, Proemio, fols. 90-91.

³²⁶ *Ibidem*, Q; *Proemio al Perihermeneias*; *Summa totius logicæ* I, 12.

³²⁷ «*Intellectus autem, quia est maioris uirtutis quantum ad hoc, potest elicere qualitates ad quaecumque naturaliter significandum*» (IDEM, *In I Sent.*, d. 2 q. 8 Q).

³²⁸ IDEM, *In II Sent.*, d. 2 q. 24 Q.

³²⁹ «*Sed quodlibet uniuersale est intentio animae, qui secundum unam opinionem probabilem ab actu intelligendi non differt. Unde dicunt quod intellectio, qua intelligo hominem, est signum naturale hominum; ita naturale, sicut gemitus est signum infirmitatis uel tristitiae seu doloris. Et est tale signum quod potest stare pro hominibus in propositionibus mentalibus, sicut uox potest stare pro rebus in propositionibus uocalibus*» (IDEM, *Summa totius logicæ* I 15).

economía además del acto de entender no, es necesario poner otra cosa. Pero, si esto es así, se suma una nueva dificultad para entender la naturaleza del concepto abstracto porque mal se puede entender un efecto –el concepto como signo natural– que se identifica con la causa que lo produce. Pero, en opinión de De Andrés, aunque el universal como intelección, no deja de implicar una cierta semejanza, lo que, en rigor, explica la universalidad del concepto en razón de que se constituye como signo lingüístico natural³³⁰. Porque lo que Guillermo está viendo ahora no es la semejanza que existe entre el concepto significante y la cosa significada, sino la que se puede verificar entre los mismos singulares entre sí. Lo que significa que la mayor o menor semejanza entre los singulares determinará que el concepto opere como especie o como género. Porque la semejanza se da en razón de la semejanza que pueda hallarse en la facticidad de los singulares mismos como tales, y no porque ellos convengan propiamente en una naturaleza común: «O aquellos muchos de los cuales se predicán son todos semejantes [...], y así es la especie especialísima [...]. O no convienen todos, sino que ocurre que se descubre que dos, según su totalidad y según sus partes, son disímiles [=menos semejantes] [...], y por esto, la intención predicada no es la especie especialísima sino el género»³³¹.

Luego, el valor del concepto no radica en que haya un fundamento en el ser de la cosa, sino en su condición de signo significativo de muchos. De donde ya no se lo entiende como una realidad singular como lo puede ser una imagen de la cosa –ni siquiera una imagen confusa–, sino porque la misma intelección se constituye en signo de muchos.

Ahora bien, si los conceptos abstractos no significan una naturaleza común, ¿qué es lo que significan? A esto Guillermo responde que los conceptos abstractos se pueden tomar en un doble sentido como no sinónimo de los conceptos concretos³³², y los conceptos abstractos que sí son sinónimos de los concretos³³³. Los conceptos abstractos que no son sinónimos se

³³⁰ Cfr. T. DE ANDRÉS, *op. cit.*, p. 170 ss.

³³¹ «Aut illa multa de quibus praedicantur sunt omnia similia [...], et sic est species specialissima [...]. Aut non omnia conueniunt, sed contingit reperiri aliqua duo, quae secundum se tota et secundum suas partes sunt dissimilia [...], et propter hoc intentio praedicata non est species specialissima sed genus» (G. DE OCKHAM, *Summa totius logicæ* I 18).

³³² Cfr. *Ibidem*, c. 6 y 7.

³³³ Cfr. *Ibidem*, c. 5.

pueden distinguir de los conceptos concretos de tres modos: Primero, según que el concepto concreto signifique alguna cosa, mientras que el abstracto sólo puede suponer por el accidente o alguna forma realmente inherente al sujeto que posee ese accidente o forma³³⁴. Segundo, según que el concepto concreto suponga por la parte y el abstracto por el todo, y a la inversa, así ‘alma-animado’, donde ‘animado’ supone por hombre, y ‘alma’ por parte del hombre³³⁵. Y en tercer lugar, cuando los conceptos concretos y los abstractos suponen por distintas cosas, lo cual puede suceder diversamente, según se distingan como la causa y el efecto, como cuando se dice que la obra es lo humano y no el hombre, o cuando se distingue entre el signo y el significado, cuando se dice que la diferencia del hombre es la esencial, no porque es la esencia sino porque es signo de alguna parte de la esencia; o cuando se distingue el lugar y lo localizado, como cuando se dice que éste es inglés y no Inglaterra³³⁶.

Pero la dificultad se plantea respecto de los términos abstractos que son sinónimos de los concretos, como es el caso de los abstractos ‘animalidad’ ‘humanidad, y otros de la misma índole. «En efecto, ‘animalidad’ no supone por algún accidente del animal, ni por la parte, ni por algún todo, de la cual el alma sea parte, ni por cosa alguna extrínseca totalmente distinta del animal»³³⁷. Estos términos son entendidos como sinónimos de los concretos: «Y digo que el concreto y el abstracto algunas veces son sinónimos»³³⁸. Y

³³⁴ «Abstractum supponit pro accidente uel forma quacumque realiter inhaerente subiecto, et concretum supponit pro subiecto eiusdem accidentis uel formae» (*Ibidem*).

³³⁵ «Secunda differentia talium nominum est, quando concretum supponit pro parte et abstractum pro toto uel conuerso, sicut in istis: ‘anima-animatum’; homo enim est animatus et no anima, et in ‘animatus’ supponit pro homine et ‘anima’ pro parte eius» (*Ibidem*).

³³⁶ «Tertia differentia talium nominum est, quando concretum et abstractum supponunt pro distinctis rebus, quorum neutra est subiectum nec per alterius. Et hoc contingitur fieri multis modis. Nam tales res quandoque se habent sicut causa et effectus, sicut dicimus quos hoc opus est humanum et non homo, quandoque sicut signum et significatum, sicut dicimus quod differentias hominis est differentia essentialis, non quia est essentia sed quia est signum alicuius partis essentia; quandoque sicut locus et locatus sicut dicimus quod iste est Anglicus et non Anglia» (*Ibidem*).

³³⁷ «Non enim ‘animalitas’ stat pro aliquo accidente animalis, nec pro parte, nec pro aliquo toto, cuius pars sit anima, nec pro re aliqua extrínseca totaliter ab animali distincta» (*Ibidem*, 6).

³³⁸ «Et dico quod concretum et abstractum quandoque sunt sinonima» (*Ibidem*).

esto se entiende así porque tanto los conceptos concretos como los abstractos significan las mismas realidades singulares: «Ninguna cosa imaginable es implicada en este nombre 'hombre' que no esté implicada en este mismo nombre 'humanitas' y a la inversa»³³⁹. De ahí, que, a la postre, el concepto universal remite siempre a un orden real singular. «Cuya razón obedece a que según ésta ninguna cosa es inferior a este sino la materia y la forma o el compuesto o el accidente; pero ninguno de estos, como de modo inductivo es evidente, es más implicado por uno de estos nombres que por los restantes»³⁴⁰. Y si el concepto concreto es sinónimo del concepto universal entonces no cabe afirmar que aquél sea contenido del primero a modo de diferencia individuante respecto de una naturaleza común: «No tiene valor la sutileza de algunos que dicen que 'humanidad' significa sólo la naturaleza específica, 'hombre' añade una ulterior diferencia individual, porque se muestra que esto inferior es falso»³⁴¹. De donde se ve claro que el concepto universal remite sólo a un orden de singularidad, sea este constituido por un solo ente real o por un conjunto o grupo de ellos.

En este marco conceptual aparece la doctrina ockhamiana de los universales. Los universales son términos concebidos, *termini concepti*, que significan cosas individuales, y que las representan en las proposiciones. El universal se define, según Guillermo de Ockham, por la predicabilidad, es decir, por la posibilidad de aplicación a muchos individuos semejantes. Y esto supone que entre el orden universal como presencia mental y las pluralidad de las cosas, hay una relación de signo a la cosa significada. Y ésta se funda en la semejanza que varios individuos pueden guardar entre sí.

Pero la cuestión es de qué manera se puede explicar que el entendimiento pueda generar en sí un signo que sea predicable de muchos—*prædicabilis de pluribus*—: «Sin embargo entiendo esto, que probablemente ningún universal, a menos que lo sea por convención voluntaria, es algo que existe de

³³⁹ «Nulla res imaginabilis importatur per hoc nomen 'homo', quin eodem modo importetur per hoc nomen 'humanitas' et e conuerso» (Ibidem, 7).

³⁴⁰ «Cuius ratio est quia secundum eum nulla res est hic inferius nisi materia et forma uel compositum uel accidens; sed nullum istorum, sicut inductiue patet, plus importatur per unum istorum nominum quam per reliquum» (Ibidem).

³⁴¹ «Nec ualet cauillatio aliquorum dicentium quod 'humanitas' significat tantum naturam specificam, 'homo' autem addit ultra differentiam indiuidualem, quia hoc inferius ostendetur esse falsum» (Ibidem).

algún modo fuera del alma, sino que todo aquello que es universalmente predicable de muchos, por su naturaleza está en la mente o subjetivamente [realmente] u objetivamente [mentalmente], y que nada que sea de tal manera, pertenece a la esencia o quiddidad de alguna substancia»³⁴². Guillermo de Ockham está seguro de que el universal no existe como realidad fuera de la mente, pero no está muy seguro respecto de su modo de existir en el entendimiento. Sabe que, aunque no pueda determinar qué tipo de ser tiene en el entendimiento, debe ser algo. Porque de otro modo no se explicarían los juicios universales. Pero también sabe que no puede hablar del concepto mental en términos de substancia o accidente. Para resolver la dificultad estudia el problema a la luz de la doctrina del signo en el marco de la lógica proposicional. Por sus estudios de lógica sabe que hay tres tipos de signos que pueden ser predicados de muchos: la palabra hablada, la palabra escrita, y el concepto. Pero mientras los primeros en tanto que realidades extramentales pueden entenderse como cosas, no pueden significar nada por su propia naturaleza: «Ninguna cosa por su naturaleza puede suponer por otra cosa, ni ser predicada verdaderamente de otra cosa. Del mismo modo tampoco lo podrá hacer ninguna palabra, a menos que lo haga por convención voluntaria. Por eso, así como las voces son universales por convención y predicables de las cosas, así sucede con todos los universales»³⁴³.

Pero el concepto se distingue de los primeros en razón de que sólo él es un signo natural, mientras que los otros sólo lo son por convención—*ex institutione uoluntaria*—. El valor de signo del concepto es anterior a todas las palabras y puede expresarse bajo diversas palabras. Puesto que no se puede dudar de su existencia en el alma que la concibe, el punto es determinar qué clase de existencia tiene. Al respecto sólo se puede responder a esto con fuerza de probabilidad.

Ockham se enfrenta a la opinión de diversos pensadores. Unos conside-

³⁴² «Hoc tamen teneo, quod nullum uniuersale, nisi forte sit uniuersale per uoluntariam institutionem, est aliquid existens quocumque modo extra animam, sed omne illud quod est uniuersale prædicabilis de pluribus ex natura sua est in mente uel subiectiue, uel obiectiue, et quod nullum tale est de essentia seu quidditatiue cuiuslibet substantiæ» (IDEM, *In I Sent.*, d. 2 q. 8 Q).

³⁴³ «Nulla res habet ex natura sua supponere pro alia re, nec uere prædicari de alia re, sicut nec uox, sed tantum ex institutione uoluntaria, et ideo sicut uoces sunt uniuersales per institutionem et prædicabiles de rebus ita omnia uniuersalia» (Ibidem).

ran que el universal tiene cierta realidad *-subiectiue-* en el alma. En este sentido, no pueden ser entendidos como realidades substanciales, pero sí pueden ser pensadas como accidentes de cualidad. Pero según Ockham la consideración de algo como substancia o accidente, sólo vale en el caso de las realidades externas, pero no en las que existen dentro del alma, por tanto, tales categorías no son aplicables al orden del concepto: «*Cuando se dice que algo es, es substancia o accidente, es verdad que algo que está fuera del alma es substancia o accidente, sin embargo, lo que existe en el alma, objetivamente no es substancia o accidente*»³⁴⁴.

Pero es posible que el concepto, en cuanto signo natural, pueda ser entendido como una cualidad del alma. Pero no lo es al modo en que la palabra es signo, porque ésta es sólo un signo convencional, mientras que el concepto es un *signo natural*, de donde el concepto, aunque singular, es predicable de muchos, de ahí su universalidad: «*Alguna cualidad que existe subjetivamente in mente, la cual por su naturaleza es signo de la cosa exterior, así como la voz es signo de la cosa según el agrado de quien lo establece*»³⁴⁵. No conforme con esto, Guillermo habla de una existencia del concepto en el alma no como substancia ni como accidente, sino sólo objetivamente, como representación de la cosa. Y lo es al modo en que la imagen de un espejo refleja a la cosa. Su entidad consiste en su ser objetivo, lo que debe entenderse en el sentido de que son en cuanto son conocidos: «*Ita quod eorum esse est eorum cognosci*», porque son sólo representaciones mentales.

La insistencia de Ockham respecto de la existencia puramente mental del concepto universal es sistemática: «*Uniuersale habet tantum esse obiectiuum in anima*»³⁴⁶. «*Además las ficciones, tienen ser en el alma, pero no ser real, porque entonces serían verdaderas realidades, y así la quimera y el cabrito-ciervo y otras ficciones semejantes serían verdaderas realidades. Luego, existen algunas representaciones que sólo tienen ser mental. De la misma manera las proposiciones, los silogismos y otros contenidos de la mis-*

³⁴⁴ «*Quando dicitur: quidquid est, est substantia uel accidens, illud est uere quod: quidquid est 'extra animam' est substantia uel accidens; non tamen: quidquid est in anima obiectiue est substantia uel accidens*» (Ibidem, D).

³⁴⁵ «*Aliqua qualitas existens subiectiue in mente, quæ ex natura sua est signum rei extra, sicut uox est signum rei ad placitum instituentis*» (IDEM, In In I Sent. K 2 8Q).

³⁴⁶ IDEM, Quodlibet 5, 13.

ma índole, de los cuales trata la ciencia lógica, no tienen otro ser que el ser objetivo, de suerte que su ser es ser conocidos. Así, de la misma manera que lo artificial está en la mente del artífice, así las criaturas existen en la mente divina antes de la creación, y también de modo semejante, las intenciones segundas, respecto de la razón»³⁴⁷.

Esa imagen común, siendo en un sentido singular, en cuanto signo que significa puede suponer por todos los objetos singulares que representa: «*Aquello así fingido [...] puede [...] suponer por todos aquellos de los cuales la imagen es semejanza, y esto es ser universal y común respecto de aquellos*»³⁴⁸. Siguiendo a Aristóteles, con Abelardo, el *Venerabilis Inceptor* sostiene que sólo existen las cosas individuales, porque no hay cosas universales. Suponer la existencia del universal extramental es una contradicción, porque lo que existe es siempre lo individual. No hay realidad común a dos individuos de la misma especie. Por lo mismo, se opone a la doctrina escotista de la naturaleza común. Lo que se prueba porque, cuando Dios crea o aniquila a un hombre, esto no afecta en nada a ningún otro. Contra Duns Scoto entiende que si la distinción formal que separa a la naturaleza común de la individualidad es objetiva, entonces no puede tratarse de una distinción de razón sino más bien de una distinción real. En cuyo caso, tanto la naturaleza común como el individuo existen en acto. Con lo cual Duns Scoto debe enfrentar las mismas dificultades de los realistas antiguos.

§ 3. ELABORACIÓN DEL CONCEPTO UNIVERSAL: LA ABSTRACCIÓN POSTERIOR A LA INTUICIÓN

¿Cómo explica Guillermo el proceso del conocimiento humano? Según Guillermo, el hecho del conocimiento sólo exige la presencia de las cosas en el intelecto, pero nada más. No hay necesidad de un intelecto

³⁴⁷ «*Præterea, figmenta habent esse in anima, et non subiectiuum, quia tunc essent uere res; et ita chymera et hircoceruus et huiusmodi essent ueræ res. Ergo sunt aliqua, quæ tantum habent esse obiectiuum. Similiter propositiones, syllogismi et huiusmodi, de quibus est logica, non habent esse obiectiuum ita quod eorum esse est eorum cognosci; ita artificialis in mente artificis, ita creaturæ in mente diuina ante creationem, similiter respectu rationis, intentiones secundæ*» (IDEM, In I Sent., 2 8 F).

³⁴⁸ «*Illud sic fictum [...] potest [...] supponere pro omnibus illis quorum est imago similitudo, et hoc est esse uniuersale et commune ad illa*» (Ibidem).

agente que lo haga posible. Porque si en la cosa todo es singular, entonces no hay nada universal o común que abstraer. Pero las cosas no están físicamente en el intelecto sino por vía del concepto. De un concepto elaborado «*por una operación secreta de la naturaleza*» —*natura occulte operatur in uniuersalibus*—. La naturaleza forma en el alma un nombre mental, cuya función es hacer las veces de la cosa, —*supponere pro rebus*—.

Aquí cabría pensar que Guillermo de Ockham, puesto que admite la formación en el entendimiento de una representación de la cosa, podría adscribirse a una posición realista moderada o, por lo menos, conceptualista, ya que habla tanto de abstracción como de la formación en el entendimiento de ciertas representaciones universales, donde se distingue entre intenciones primeras e intenciones segundas (géneros y especies), de donde será propiamente realista moderado si admite la abstracción de las esencias de las cosas, o bien será sólo conceptualista, si en rigor la abstracción no implica la captación de tal esencia. Pero la posibilidad de lo primero es ilusoria, toda vez que si niega la existencia de toda naturaleza común y se afirma sólo la existencia de las cosas individuales, no puede verse de qué modo será posible abstraer la naturaleza de la cosa corpórea. De donde sólo cabría pensar en la producción de representaciones en el marco de una tendencia conceptualista, lo cual se confirma con la identificación de la representación universal con la intención del alma: «*Cierto universal es natural, que es un signo natural predicable de muchos [...] y tal universal no es sino una intención del alma [...]. Otro es el universal por convención voluntaria, y tal es la voz emitida. Por tanto, debe saberse que la intención del alma es un ente en el alma apto para significar algo. La segunda intención es aquella que es signo de tales intenciones primeras, como las intenciones de género, especie y semejantes*»; «*Ningún universal, a no ser el que lo sea por institución voluntaria, es algo existente en modo alguno fuera del alma, sino que todo lo que es universal predicable de muchos por su naturaleza, existe en la mente o subjetiva u objetivamente, que ningún universal pertenece a la esencia o quiddidad de substancia alguna*»³⁴⁹.

³⁴⁹ «*Quoddam est uniuersale naturale, quod est signum naturale prædicabile de pluribus [...] et tale uniuersale non est nisi intentio animæ [...]. Aliud est uniuersale per uoluntariam institutionem, et sic uox prolata. Est igitur primo sciendum quod intentio animæ uocatur ens in anima naturam significare aliquid. Intentio autem secunda est illa quæ est signum talium intentionem primarium, cuiusmodi sunt tales intentiones: genus, species et huiusmodi*» (Ibidem, en C. FERNÁNDEZ, op. cit., n. 3.429).

Pero lo cierto es que Guillermo habla de abstracción. El concepto de abstracción aparece cuando se admite que el conocimiento de las cosas se puede producir de dos modos: por vía intuitiva o por vía abstractiva. El uno, sigue inmediatamente a la captación de la cosa por vía de los sentidos. El otro, es posterior a la intuición. Hay conocimiento intuitivo, cuando dicho conocimiento informa sobre la existencia de la cosa —«*si una cosa contingente existe o no*»—, y hay conocimiento abstractivo cuando no da cuenta de la existencia de la cosa. Con lo cual se advierte que esta abstracción poco y nada tiene que ver con la abstracción aristotélica, porque no consiste en una separación de la naturaleza de la cosa de sus condiciones de individuación llevada a cabo por un intelecto agente sino de una misteriosa separación de la naturaleza respecto de su existencia concreta, pero no de sus condiciones de individuación, porque entiende que ése es su único estado posible.

Lo que importa aquí es que, cualquiera que sea el modo de conocer, ambos conocimientos recaen, no sobre alguna representación de la cosa, sino sobre la cosa misma. Y lo sorprendente es que —en razón de la omnipotencia divina— puede ocurrir que la intuición recaiga sobre una cosa no existente. Pues, si Dios puede ver a las criaturas antes de que existan, lo mismo puede ocurrir con el conocimiento humano: Dios puede substituir la causa segunda para producir su efecto. Por tanto, puede producir una intuición aunque el objeto de ésta, que es su causa natural, haya desaparecido. Y así, paradójicamente, este hombre que en razón de la radicalización del principio de que sólo existe lo individual terminó por negar cualquier modo de existencia del orden universal, hasta el rechazo de la naturaleza común, siguiendo el principio de la omnipotencia divina, termina por admitir el conocimiento intuitivo de algo que carece de existencia real. Con lo cual el supuesto realismo moderado de Guillermo parece ceder paso a una posición conceptualista.

Por otra parte, en virtud de su principio de economía, con arreglo al cual no se deben explicar los hechos sino por el menor número de principios —*Pluralitas non est ponenda sine necessitate*—, Guillermo de Ockham rechaza la existencia del entendimiento agente, así como la necesidad de representaciones intermedias entre la cosa y el entendimiento. Aunque habla de universales y segundas intenciones, no admite que éstas sean obra del entendimiento ni de la voluntad: «*Uniuersalia et intentiones secundæ causantur naturaliter sine omni actiuitate intellectus et*

uoluntatis»³⁵⁰. Pero no encontrando modo de explicar el conocimiento de las cosas por el entendimiento apela a un proceso secreto de la naturaleza por el cual dicho conocimiento procede del singular: «*La naturaleza obra secretamente respecto de los universales [...] porque debe producir el conocimiento en el alma de un modo casi secreto. Produce estas cosas por lo menos de un modo mediato o inmediato, por aquel modo, por el cual pueden ser producidas. Y por esta razón, toda comunidad por este modo es natural y procede de la singularidad*»³⁵¹. «*La segunda opinión puede ser que el universal sea alguna especie, porque lo que recibe todo singular se dice universal, y así es universal por representación y, sin embargo, es singular en el ser. Pero esta opinión parece falsa, porque así como otras declararemos, tales especies no son necesarias*»³⁵².

¿Podría pensarse que si se niega que el concepto intelectual provenga por vía abstractiva, entonces Guillermo de Ockham puede ser considerado como un conceptualista? De hecho, hay pasajes que así lo insinúan, por ejemplo, éste donde se sostiene que el orden universal sólo puede tener existencia objetiva en el alma, porque, de suyo, no tiene existencia subjetiva –substancial– ni dentro ni fuera del alma: «*El universal no es algo real que tiene ser subsistente en el alma, sino que sólo tiene un ser objetivo [mental] en el alma*»³⁵³. Obsérvese en este pasaje de qué modo el *Uenerabilis Inceptor* niega al orden universal todo modo de existencia real incluso dentro del alma –*non est aliquid reale habens esse subiectiuum in anima*–, lo que obliga pensar que termina identificando a la representación universal

³⁵⁰ IDEM, *In II Sent.*, 25 O.

³⁵¹ «*Natura occulte operatur in uniuersalibus [...] quia producendo cognitionem suam in anima quasi occulte saltem immediate uel mediate producit [ea] illo modo, quo nata sunt produci. Et ideo omnis communitas isto modo est naturalis et a singularitate procedit*» (IDEM, *In I Sent.*, 2 7 CC).

³⁵² «*Secunda opinio potest esse quod uniuersale est species aliqua, quia quod æqualiter recipit omne singulare, dicitur uniuersale, et ita est uniuersale in representando et tamen singulare in essendo. Sed ista opinio uidetur falsa, quia sicut alias declarabimus, talis species non est necessaria*» (IDEM, *In I Sent.*, 2 4C).

³⁵³ «*Uniuersale non est aliquid reale habens esse subiectiuum in anima, nec extra animam, sed tantum habet esse obiectiuum in anima*» (*Ibidem*, q. 8). Veamos el comentario de Fraile: «*Hay que tener en cuenta que en la terminología de Ockham las palabras 'objetivo' y 'subjetivo' tienen un sentido inverso al que se les da actualmente*» (G. FRAILE, *op. cit.*, p. 1123, n. 32). Cfr. J. A. CASAUBÓN, *op. cit.*, p. 77.

con el mismo intelecto. Y si tiene algún ser sólo lo tiene en cuanto es objeto del entendimiento –*sed tantum habet esse obiectiuum in anima*–.

Pero lo determinante para decidir entre el supuesto conceptualismo o el nominalismo de Guillermo de Ockham reside en que, de hecho, este pensador no advierte diferencia entre el orden de la imaginación y el entendimiento, toda vez que el concepto es entendido por él como una imagen, como una representación mental del objeto sensible singular. Su universalidad sólo le conviene en razón de su capacidad de significación y de predicación en cuanto es predicable de muchos individuos: «*Y, por ende, [el concepto] no es universal sino por significación, que es signo de muchos*»³⁵⁴.

La elaboración del concepto por parte del entendimiento es natural, espontánea e intuitiva. Y si bien se habla de abstracción, ésta sólo consiste en prescindir de la existencia o no existencia de la cosa singular tal como existe en la realidad. Pero la abstracción presupone un conocimiento previo de orden intuitivo, porque sólo en éste la cosa es conocida en orden a su existencia o no existencia, de tal suerte que, luego, en la abstracción, se pueda prescindir de su existencia: «*Todo conocimiento abstractivo de toda cosa naturalmente conocida presupone el mismo conocimiento intuitivo; la razón del cual se debe a que ningún intelecto puede adquirir conocimiento de alguna cosa, sino mediante aquella, como mediante una causa eficiente parcial; pero todo conocimiento, que es necesariamente coexigido por la naturaleza de la cosa, es intuitivo, luego, la primera noticia de la cosa es intuitiva*»³⁵⁵.

No ha de pensarse que, aunque Guillermo de Ockham habla de naturaleza, concepto y abstracción intelectual, él puede ser considerado como un realista moderado ni mucho menos. Pues, aunque él habla de concepto y de abstracción intelectual, lo cierto es que éstas nociones muy poco tienen que ver con las mismas nociones según Aristóteles y Santo Tomás. En primer lugar, porque admite que el objeto del entendimiento humano es

³⁵⁴ «*Et ideo non est uniuersale nisi per significationem, qui est signum plurium*» (G. DE OCKHAM, *Logica I*, I, c. 14).

³⁵⁵ «*Omnis notitia abstractiua omnis rei naturaliter scitæ præsupponit notitiam intuitiuam eiusdem; cuius ratio est quia nullus intellectus potest naturaliter acquirere notitiam alicuius rei, nisi mediante illa se tamquam mediante causa partiali eficiente; sed omnis notitia, ad quam necessario coexigitur ex natura rei, est intuitiua; ergo prima notitia rei est intuitiua*» (IDEM, *In I Sent.*, Prol. CCC).

la cosa singular: «*primum cognitum est singulare*», el cual es conocido inmediatamente –*intuitiva notitia*–, sin necesidad de intelecto agente alguno ni de representación alguna. En realidad, más bien habla del concepto, no como si fuera una representación intelectual, sino una representación de la imaginación, ya que la entiende como una ficción: «*abstractio non est nisi fictio quedam*» y su producto es otra *fictio* o *figmentum*.

La abstracción de la que habla el *Uenerabilis Inceptor* es aquella operación que forma una imagen singular del singular, pero que, al mismo tiempo, es aplicable a todos los singulares semejantes. Así, por ejemplo, de un objeto blanco singular forma una imagen singular de la blancura, y de esa representación –*figmentum*– que hace las veces de la cosa, se predicen sus propiedades: «*Alguno que ve la blancura singular, finge algo enteramente semejante en su alma, y de aquella blancura predica tales pasiones: la blancura es color, la blancura es discretiva de la visión. De donde, se sigue que porque no puede pensar toda blancura, se sirve de aquella ficción para todos los blancos*»³⁵⁶.

No se trata de una abstracción realizada por un intelecto agente sino, más bien, por una potencia sensitiva, pues no produce un concepto universal sino una imagen común, ni alcanza algo esencial que conviene a muchos sino que sólo tiene en cuenta las semejanzas externas que puede haber entre muchos individuos³⁵⁷. He aquí un indicio del empirismo que afecta a la doctrina del concepto de Guillermo de Ockham. Así, en una posición que sostuvo por algún tiempo, entiende al concepto abstracto como el artesano forma la imagen de la cosa que ve: «*De la misma manera que la casa imaginada, si el que la imagina poseyese una capacidad real de producir, sirve de ejemplar o modelo para el artesano, así, eso concebido le serviría de ejemplar para el que lo finge. Y a eso se le puede dar el nombre de universal, porque es ejemplar y mira indiferentemente a todos los singulares que existen fuera de la mente, y a causa de esa semejanza en su ser objetivo, puede suponer por las cosas que existen fuera del alma que tienen un ser similar*

³⁵⁶ «*Aliquis uidens albedinem singularem, fingit consimilem in anima sua, et de illa albedine prædicat tales passiones: albedo est color, albedo est disgregatiua uisus. Unde quia non potest omnem albedinem extra cogitare, utitur ullo ficto pro omni albedine*» (*Ibidem*, 2 8 F).

³⁵⁷ Cfr. B. MONDIN, *Storia della metafisica*, vol. II, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 1998, p. 720.

fuera del entendimiento. Y así explicado de ese modo, el universal no surge por generación sino por abstracción, que no es más que una especie de concepción»³⁵⁸.

§ 4. EL UNIVERSAL COMO INTENCIÓN O SIGNO REPRESENTATIVO

Ya se ha dicho que Guillermo entiende que la naturaleza forma en el alma un nombre mental que hace las veces de la cosa, *supponere pro rebus*, así en tanto que estos nombres mentales son signos inmediatos de las cosas que significan, son llamados *intenciones primeras*. Y si se considera que estos nombres, a su vez, pueden ser significados por otros nombres, estos nuevos nombres se llaman *intenciones secundæ* –segundas intenciones–. Las primeras intenciones están referidas a los singulares mismos, las segundas intenciones están referidas a los géneros, diferencias o especies. Lo que se predica de los singulares no es la cosa ni el concepto en sí mismo, sino solamente una *intención*: «*Aquello que se predica de muchos que son diferentes dentro de la especie no es una cosa que es del ser de aquellos de los cuales se predica, sino una intención en el alma que significa naturalmente todas aquellas cosas de las cuales se predica*»³⁵⁹. Por esto la intención puede predicarse de sí misma de todos los singulares sin alterarse en sí misma: «*Algo que es lo mismo no diverso ni multiplicado que se predica de muchos, a aquello llamo concepto así fingido del modo ya indicado*»³⁶⁰.

Luego, los universales se reducen a ser representaciones de las cosas y en poderse predicar de cosas semejantes. Los géneros y las especies, por consecuencia, sólo son signos representativos de varias cosas dotadas de caracteres comunes: «*Por lo mismo el género no es común a muchos por alguna identidad que hay en ellos, sino por alguna comunidad de signo, de modo que*

³⁵⁸ G. DE OCKHAM, *In I Sent.*, d. 2 q. 8.

³⁵⁹ «*Illud quod prædicatur de pluribus differentibus specie non est aliqua res quæ sit de esse illorum de quibus prædicatur, sed est una intentio in anima naturaliter significans omnes illas res de quibus prædicatur*» (IDEM, *Expositio super librum Prædicamentorum*).

³⁶⁰ «*Aliquid idem, non uariatum nec multiplicatum prædicatur de pluribus; et illud uoco conceptum sic fictum modo prædicto*» (*Ibidem*).

el mismo signo es común a muchos señalados»³⁶¹. Obsérvese cómo esta identificación del concepto universal con el signo nos aleja del *uniuersale in essendo* para poner el acento en el *uniuersale in significando*. El rechazo del *uniuersale in essendo* es sistemático, porque Guillermo de Ockham entiende que ninguna realidad puede considerarse en sí misma como universal en acto, porque la universalidad no es función de una realidad considerada en sí misma, sino sólo en la relación que algo puede guardar respecto de muchos: «No con respecto a sí, sino con respecto a otros muchos».

La tesis principal del nominalismo de Guillermo de Ockham se sustenta en la crítica que hace de las doctrinas que sostienen la existencia de los universales *en las cosas*, ya porque se niega la posibilidad de un realismo exagerado donde se sostiene la distinción entre las formalidades universales y la *hæcceitas* como existentes en las cosas con anterioridad al conocimiento de las mismas, e incluso se niega la posibilidad de un realismo moderado donde no se sostiene más que una existencia potencial: «Creer algunos que —aunque sea evidente que el universal no es una substancia que exista fuera del alma en los individuos realmente distinta de ellos— existe sin embargo en cierto modo, fuera del alma y en los individuos, no distinguiéndose realmente de ellos sino tan sólo formalmente, [...] pero esta opinión parece ser irracional, porque en las criaturas no puede existir distinción alguna fuera del alma, cualquiera que sea, a no ser que existan cosas distintas»³⁶².

No obstante, para determinar la posición de Guillermo de Ockham hay que tratar de establecer cuáles son sus enseñanzas más relevantes respecto del concepto. Para ello se analizarán los siguientes puntos: 1) El rechazo de la doctrina de la existencia de una naturaleza común. Aquí se advierte la actitud crítica de Guillermo de Ockham respecto a toda forma de realismo (en particular el realismo de Duns Scoto) incluyendo el realismo moderado (Santo Tomás). 2) La doctrina ockhamista del signo. Donde se atiende a la distinción entre el valor del vocablo considerado en sí mismo, y el valor de la palabra en el contexto de la proposición (*suppositio*).

³⁶¹ «Et ideo genus non est commune pluribus per identitatem in eis, sed per quamdam communitatem signi, quomodo idem signum est commune ad plura signata» (*Ibidem*).

³⁶² IDEM, *Summa totius logicæ*, c. 16.

§ 5. RECHAZO DE LA DOCTRINA DE LA EXISTENCIA DE UNA NATURALEZA COMÚN

Para poder entender la posición de Guillermo de Ockham hay que atender a su rechazo a la doctrina de la naturaleza común *-natura communis-* de Duns Scoto. Este problema aparece en las *Questiones V y VI del Comentario al libro I de las Sentencias*. En ellas aparece un pormenorizado análisis de la posición de Juan Duns Scoto seguido de la correspondiente crítica del filósofo franciscano. Esto se debe a que rechaza la idea de fundar el concepto universal en otra cosa que no sea la mente y la cosa misma. Por consecuencia, no ve la necesidad de afirmar un intelecto agente ni una especie inteligible. El universal aparece en la mente porque hay diversos grados de similaridad entre las cosas individuales. Sócrates y Platón son más similares entre sí que cada uno de ellos con un asno. Pero esto no significa que debe admitirse que participan de una naturaleza común: “[No debe decirse que] Platón y Sócrates convienen en (comparten) algo, o algunas cosas, sino que convienen (son semejantes) por algunas cosas, es decir, por ellos mismos, y que Sócrates conviene con (conuenit cum) Platón, no en algo, sino por algo, a saber, él mismo»³⁶³. Luego, Sócrates y Platón no convienen en una naturaleza común de la que participan, sino que sus naturalezas son semejantes.

En la *Quæstio V* rechaza la tesis, falsamente atribuida a Duns Scoto, según la cual el universal sería una *natura communis* que se distingue realmente de la diferencia individuante que la contrae al singular: «Es opinión que el universal es verdaderamente una cosa fuera del alma, realmente distinta por una diferencia que la contrae, realmente, sin embargo, se multiplica y diversifica por tal diferencia que la contrae»³⁶⁴.

En la *Quæstio VI* Guillermo de Ockham presenta la verdadera posición de Duns Scoto. Según Duns Scoto en las cosas extramentales *extra animam*, hay una naturaleza *-natura-* que presenta los siguientes rasgos: 1) realmen-

³⁶³ «Respondeo quod conueniunt (Socrates et Plato) aliquibus, quia seipsis, et quod Socrates conuenit cum Platone non in aliquo sed aliquo, quia seipso» (IDEM, *In I Sent.* 2, 6 E).

³⁶⁴ «Et est opinio, quod uniuersale est uera res extra animam distincta realiter ab una differentia contrahente, realiter, tamen multiplicata et uariata per talem differentiam contrahentem» (*Ibidem*, q. 5 B).

te idéntica con la diferencia individuante; 2) pero distinta formalmente de ésta; 3) esta *natura* considerada en sí misma no es ni singular ni universal, sino simplemente común. En las cosas es incompletamente universal y sólo en el entendimiento es completamente universal: «A esta opinión se dice que en la cosa real que existe fuera del alma hay una naturaleza que es la misma con una diferencia que la contrae a determinado individuo, sin embargo formalmente distinta, que de suyo ni es universal ni particular sino que es incompletamente universal en la cosa, y completamente según su ser en el intelecto»³⁶⁵.

Luego, Guillermo de Ockham establece las relaciones entre la *natura communis* de Duns Scoto y el singular, con la unidad numérica; con respecto al universal; con respecto a la unidad infranumérica. a) La relación de la naturaleza común con el singular. La *naturaleza común* no es esta naturaleza. Para serlo debe ser contraída por la adición de algo que no es mera negación, ni accidente, ni la existencia actual, ni la materia, sino algo substancial e intrínseco al singular, aunque siempre la naturaleza es anterior a aquello que la contrae a la individuación: «Si se compara al mismo singular; como lo sostiene esta opinión, que la naturaleza de suyo no es singular sino por algo añadido; segundo, que aquello añadido no es la negación (q. 2), ni algún accidente (q. 3), ni con existencia actual (q. 4), ni materia (q. 5); tercero, que la naturaleza es naturalmente anterior respecto de aquello que la contrae»³⁶⁶.

b) La relación de la naturaleza común con la unidad numérica. La *natura*, de suyo, no posee unidad numérica, ya que esa unidad le viene sólo con la diferencia individuante, que es formalmente distinta de la *natura communis*, pero, en razón de que esa *natura communis*, es realmente idéntica con la diferencia individuante, entonces también posee identidad numérica con

³⁶⁵ «Ad istam quæstionem dicitur, quod in re extra animam est natura eadem realiter cum differentia contrahente ad determinatum indiuiduum, distincta tamen formaliter, quæ de se nec est uniuersalita nec particularis sed incomplete est uniuersalis in re et complete secundum esse in intellectu» (Ibidem, q. 7 B).

³⁶⁶ «Si comparetur ad ipsum singulare, sic[ut] ponit ista opinio, quod natura non es de se hæc, sed propter aliquid additum; et secundo ponit, quod illud additum non est negatio (quæstione secunda), nec aliquod accidens (quæstione tertia), nec actualis existens (quæstione quarta), nec materia (quæstione quinta); tertio, quod natura est prior naturaliter illo contrahente» (Ibidem, q. 6 B).

dicha diferencia, y no puede ser de hecho una más que en el singular: «Pero si se compara esta misma naturaleza a la unidad numérica, de modo semejante se entiende que la naturaleza de suyo no tiene unidad numérica, ni es aquello que se denomina inmediatamente con alguna unidad real, y sin embargo, realmente es una numéricamente, ni es realmente algo uno por una unidad real en los dos individuos sino sólo en uno»³⁶⁷.

c) La relación de la naturaleza común con respecto al universal. La *natura* no es universal, pero es casi universal, *incomplete*, pero le compete la comunidad: «Pero si por el tercer modo la naturaleza es comparada respecto al ser universal, así se afirma que de suyo no es completamente universal, sino en cuanto que existe en el intelecto. Segundo, que, de suyo, le conviene la comunidad no la singularidad»³⁶⁸.

d) La relación de la naturaleza común con respecto a la unidad infranumérica. Según Guillermo de Ockham la *natura* posee una unidad menor a la numérica, pero esa unidad no le compete a la *natura* como tal: «Si en cuarto lugar, se compara la naturaleza con la unidad menor que la unidad del singular así se sostiene que esta unidad no es inferior a la razón quidditativa de la naturaleza, pero se predica de esta según el modo de decir 'per se'»³⁶⁹. Guillermo de Ockham trata de mostrar el fracaso del realismo de Duns Scoto, pero no cae en el error de tomar a la *natura communis* como un universal real en el orden físico. Y lo hace negando el valor de la distinción formal y descalificando la noción de *natura communis*, en razón de que la entiende como una encubierta distinción real. Con lo cual niega la existencia de una multiplicidad de formalidades universales dentro del individuo.

³⁶⁷ «Si autem ista natura comparetur ad unitatem numeralem, similiter ponit quod natura ex se non habet [unitatem] numeralem nec est illud quod immediate denominatur quacumque unitate reali; est tamen realiter una numero, nec est realiter aliquid unum quacumque unitate reali in duobus indiuiduis sed in uno tantum» (Ibidem, C).

³⁶⁸ «Si autem tertio modo natura comparetur ad esse uniuersale, sic ponit quod de se non est complete uniuersalis, sed secundum quod habet esse in intellectu. Secundo, quod de se conuenit sibi communitas non singularitas» (Ibidem).

³⁶⁹ «Si quarto comparetur natura ad unitatem minorem unitate singulari, sic ponit quod ista unitas non est infra rationem quidditatiuam naturæ, sed prædicatur de ea secundo modo dicendi per se» (Ibidem).

§ 6. NEGACIÓN DE LA DISTINCIÓN FORMAL

Contra la enseñanza de la mayor parte de los maestros medievales, Guillermo señala que «*toda distinción real es separable*». Lo que significa que sólo las cosas separables son realmente distintas. De donde no cabe hablar de las composiciones reales entre la esencia y la existencia, la substancia y el accidente, las relaciones y los fundamentos, las formas substanciales subordinadas, las formalidades escotistas.

Los maestros Tomás de Aquino y Duns Scoto establecían que, además de las distinciones reales, habían otras clases de distinción. Así, Santo Tomás admitía una distinción real –entre cosa y cosa– y otra de razón, que responde al modo humano de concebir. Duns Scoto agregaba una distinción intermedia entre la distinción real y la de razón, la distinción formal *cum fundamento in re*, que se establecía dentro de la misma cosa. La entendía como una distinción real, pero inferior a la distinción numérica.

Guillermo de Ockham plantea la cuestión a propósito de los atributos divinos, si Dios es uno, con unidad perfecta, ¿qué sentido tiene distinguir entre los atributos divinos entre sí, o entre la esencia divina y sus atributos? Si lo único que cuenta es la cosa, y ésta de suyo es individual, entonces en su seno no cabe distinción alguna, ni formal ni de razón. Sólo admite la distinción real entre cosa y cosa, entre *ens reale* y *ens reale*, y no entre dos conceptos *ens rationis* y *ens rationis*, o entre una cosa y un concepto, *ens reale* y *ens rationis*: «*Por eso digo que [...] nada se distingue de otro sino como ente reale de otro ente real, y tal distinción es distinción real [...]; o se distingue como el ente de razón respecto de otro ente de razón, y tal distinción es distinción de razón [...]; o se distingue así como el ente real respecto del ente de razón o a la inversa, y aquella distinción estricta y propiamente ni es real ni de razón*»³⁷⁰.

Si la naturaleza se distingue de alguna manera de la diferencia que la contrae esto puede suceder de tres maneras; o como cosa y cosa, o como ente de razón y ente de razón, o como ente real y ente de razón. Pero las

³⁷⁰ «*Ideo dico quod [...] nihil distinguitur ab aliquo, nisi sicut ens reale ab ente reali, et omnis talis distinctio est distinctio realis [...]; uel distinguitur sicut ens rationis ab ente rationis, et omnis talis distinctio est distinctio rationis [...]; uel distinguitur sicut ens reale ab ente rationis uel e conuerso, et illa distinctio stricte et proprie nec est realis nec rationis*» (Ibidem, 3 B).

dos primeras posibilidades no son posibles, porque si se admite la realidad del singular y se insiste en una distinción no real no queda más que admitir que la naturaleza común es sólo un ente de razón, sólo cabe la tercera posibilidad. Luego, no hay lugar para la distinción formal: «*Si la naturaleza se distingue de algún modo de aquella diferencia que la contrae, conviene que se distinga como cosa y cosa, o como ente de razón y ente de razón, o como ente real y ente de razón. Pero lo primero se niega por esto, y de modo similar lo segundo; luego conviene que se dé lo tercero. Luego, la naturaleza, de cualquier modo que se la distinga del individuo, no es sino un ente de razón*»³⁷¹. Si la distinción formal no es real ni de razón, entonces sólo implica una negación del principio de no contradicción, en cuanto que supondría la afirmación y negación simultánea de algo respecto a una cosa: «*Que si la naturaleza y aquella diferencia que la contrae no son lo mismo en todos los modos; entonces algo puede ser afirmado de uno y negado de otro; pero de esta misma cosa en las criaturas, no puede ser lo mismo algo afirmado y negado, luego no son una cosa. La menor es evidente porque si fuera así, entonces se pierde toda vía para probar la distinción de las cosas en las criaturas, porque la contradicción es una vía poderosísima para probar la distinción de las cosas*»³⁷².

§ 7. DESCALIFICACIÓN DE LA NATURA COMMUNIS

Una vez descalificada la *distinción formal*, Guillermo de Ockham se lanza contra el concepto mismo de *natura communis*. Partiendo del supuesto de que lo real es singular y lo es integralmente, Guillermo se niega

³⁷¹ «*Si natura distinguitur aliquo modo ab illa differentia contrahente, oportet quod distinguatur sicut res et res, uel sicut ens rationis et ens rationis, uel sicut ens reale et ens rationis. Sed primum negatur ab isto, et similiter secundum; ergo oportet dari tertium. Ergo natura, quocumque modo distinguitur ab individuo, non est nisi ens rationis*» (Ibidem, d. 2 q. 6 E).

³⁷² «*Quod si natura et illa differentia contrahens non sunt idem omnibus modis; ergo aliquid potest uero affirmari de uno et negari de reliquo; sed de eadem re in creaturis non potest idem uere affirmari et uere negari, ergo non sunt una res. Minor patet, quia, si sic, periret omnis uia probandi distinctionem rerum in creaturis, quia contradictio est uia potissima ad probandum distinctionem rerum*» (Ibidem).

a entender que las cosas bajo algún aspecto puedan ser consideradas universalidad. Por consecuencia, es francamente inaceptable admitir que la *natura communis* pueda tener una *unidad menor que la numérica*, porque no es posible que coexistan en un mismo ser la unidad numérica y la unidad menor que la numérica, porque la cosa no puede dejar de ser el individuo que es: «*Siempre que uno de los opuestos conviene realmente a algo, de suerte que también se denomine realmente por aquello, o le convenga por sí, o por otro, permaneciendo esto y no mudado, el resto de los opuestos no le conviene realmente, sino que absolutamente es negado por éste*»; «*Si de suyo, todas las cosas que existen fuera del alma son realmente singulares, numéricamente una [...]; entonces, realmente no existe otra unidad que la unidad del singular*»³⁷³.

Si se dice que la oposición entre la singularidad y la comunidad no es real, se responde que si no hay oposición real, entonces nada puede seguirse de ninguna oposición cuando por parte de la cosa pueden convenir a lo mismo, luego, no se puede concluir suficientemente: «*Si se dice que estas diversidades no son opuestas, y que por este modo la singularidad y la comunidad no se oponen realmente; contra esto digo: si no se oponen realmente, luego de ninguna oposición se puede concluir cuando, por parte de la cosa, pueden convenirle al mismo, luego, no se puede concluir suficientemente*»³⁷⁴.

Argumento *ad hominem*: Si se pretende afirmar que la unidad menor puede estar sin contradicción con la unidad mayor, no se compadece con la naturaleza y la diferencia individual no difieren realmente. Porque cuando dos cosas son lo mismo realmente, cualquiera puede ser uno de ellos por la divina providencia, puede ser el restante; pero esta diferencia individual no puede ser en mayor número realmente distinta; luego, ni la naturaleza que está la misma realmente puede ser realmente múltiple, ni por consecuencia

³⁷³ «*Quandocumque conuenit alicui realiter unum oppositorum, ita quod uere et realiter denominatur ab illo, siue conueniat sibi ex se, siue per aliud, hoc stante et non mutato, reliquum oppositorum sibi non conuenit realiter, immo simpliciter ab eo negabitur*»; «*Sed per se omnis res extra animam est realiter singularis, una numero [...]; ergo realiter non est aliqua, nisi unitas singulares*» (*Ibidem*, F).

³⁷⁴ «*Si dicitur quod istæ diuersitates non sunt oppositæ, et eodem modo singularitas et communitas non opponuntur realiter; contra: si non opponuntur realiter, ergo ex nulla oppositione potest concludi quando a parte rei possunt eidem conuenire, ergo non potest sufficienter concludi*» (*Ibidem*).

puede ser alguna otra cosa de aquella diferencia que la contrae, y así la naturaleza sin contradicción no se compadece con su multitud numeral: «*Además, lo que dice, que cuando por la unidad menor puede estar sin contradicción la multitud opuesta a la unidad mayor, parece repugnar a otro, dicho que dice, que la naturaleza y la diferencia individual no difieren realmente. Porque cuando algunos dos son realmente lo mismo; todo lo que puede ser uno de ellos por la divina potencia, puede ser el resto; pero esta diferencia individual no puede ser numéricamente muchas cosas realmente distintas; luego, ni la naturaleza que es realmente la misma puede ser realmente muchas cosas, ni, por consecuencia, puede ser alguna otra cosa por aquella diferencia que la contrae, y así la naturaleza sin contradicción no le compete la multitud numérica*»³⁷⁵.

Contra la pretensión de Duns Scoto de entender a la *natura communis* como común pero no universal, Guillermo de Ockham entiende que, en rigor, pretende ser universal, porque respecto de la naturaleza común sólo caben tres posibilidades: o que sea un ente real extramental, de donde se seguiría la contradicción de suponer que lo singular es común; o que sea sólo un ente de razón en el entendimiento, entonces las cosas reales no posrían ser universales de ninguna manera; o que sea un agregado de ente real y ente de razón, donde se terminarían estableciendo tantos géneros como individuos: «*Segundo, principalmente junto a esta vía [aun dado que se aceptara la distinción formal] arguyo así: que si la naturaleza fuese común por este modo se seguiría que habrían tantas especies y géneros como individuos [...]. Si se dice que la cosa no es completamente universal, sino sólo en cuanto que es considerada por el intelecto, contra esto pregunto respecto de aquello que inmediatamente se denomina universal: o si es precisamente una cosa fuera del alma o es precisamente un ente de razón, o un agregado de ente real y ente de razón. Si se da lo primero, se tiene lo propuesto, que*

³⁷⁵ «*Præterea quod dicit, quod cum unitate minori potest stare sine contradictione multitudo opposita unitati maiori, uidetur repugnare alteri dicto quod dicit, quod natura et differentia indiuidualis non differunt realiter. Quia, quando aliqua duo sunt idem realiter, quidquid potest per diuinam potentiam esse unum illorum, potest esse reliquum; sed ista differentia indiuidualis non potest esse plura numero realiter distincta; ergo, nec natura quæ est eadem realiter potest esse plura realiter, nec per consequens potest esse aliqua alia res ab illa differentia contrahente et ita natura sine contradictione non compatitur secum multitudinem numeralem*» (*Ibidem*).

fuera del alma junto a esto no hay ninguna cosa que no sea realmente singular, y por consecuencia, esta misma cosa, que es realmente singular, es común, y no más una que otra, luego las que son singulares son todas completamente universales. Si se da lo segundo, se sigue que ninguna cosa es universal, ni completamente ni incoativamente, ni en acto ni en potencia, porque aquello que por la potencia divina no puede reducirse completamente al acto para que sea actual no es tal ni en potencia ni incoativamente. Si se da lo tercero, se tiene lo propuesto, porque siempre a la multiplicación de cualquier parte se sigue la multiplicación del todo o del agregado. Luego, si lo completamente universal es agregado de cosa y ente de razón, cuantas sean las cosas fuera del alma de las cuales cualquiera es parte de todo agregado, tantas serán tales agregados, y así permanece el que cuanto individuos hayan tantos serán los géneros generalísimos.³⁷⁶

§ 8. CONTRA EL REALISMO MODERADO

Guillermo de Ockham termina por reducir el realismo moderado al realismo exagerado. Al realismo moderado le reprocha que haga de la *natura* el fundamento del universal, y aunque lo expliquen de distinto modo, todas las formas de realismo moderado suponen un universal en las cosas:

³⁷⁶ «Secundo principaliter iuxta istam viam (aun dado que se aceptara la distinción formal) arguo sic: quod si natura esset isto modo communis, sequeretur quod tot essent species et genera quod sunt indiuidua [...]. Si dicatur quod res non est complete uniuersalis sed solum secundum quod est considerata ab intellectu; contra: quæro de illo quod immediate denominatur uniuersale: aut est precise una res extra animam, aut erit precise ens rationis, aut aggregatum ex ente reali et ente rationis. Si detur primum habetur propositum, quod extra animam iuxta eos nulla est res quin sit realiter singularis, et per consequens eadem res, quæ est realiter singularis, est communis, et non plus una quam alia, ergo quod sunt singularis toto sunt completiue uniuersalia. Si detur secundum, sequitur quod nulla res est uniuersalis nec completiue nec inchoatiue nec in actu nec in potentia, quia illud quod per potentiam diuinam non potest reduci ad completum actum ut sit actuali, non est tale nec in potentia nec inchoatiue [...]. Si detur tertium habetur propositum, quia semper ad multiplicationem cuiuscumque partis sequitur multiplicatio totius uel aggregati. Ergo, si completiue uniuersale est aggregatum ex re et ente rationis, quot sunt res extra animam, quarum quælibet est pars totius aggregati, tot erunt talia aggregata, et ita stabit quod quot sunt indiuidua toto erunt genera generalissima» (Ibidem H).

«Luego si todas estas opiniones sostienen que el universal y el singular son realmente la misma cosa, no difieren sino según la razón»³⁷⁷.

Todas las formas de realismo moderado coinciden en entender que la naturaleza es de alguna manera universal, al menos en potencia e incompletamente; y realmente en el individuo: «Todos los que vi, concuerdan diciendo que la naturaleza es de alguna manera universal, al menos en potencia e incompletamente, y realmente en el individuos»³⁷⁸. Estas formas de realismo tienen en común la afirmación del universal como haciéndose presente *fundamentaliter in rebus*. Guillermo de Ockham sospecha que la expresión *fundamentaliter in rebus* esconde un modo subrepticio de afirmar la realidad universal en las cosas, por la que al tiempo que se quiere afirmar al mismo singular, también se quiere sostener una instancia metasingular que garantice la validez del universal y la de la ciencia fundada en él. Estas formas de realismo moderado sostienen diversos modos de existencia del universal en el individuo: a) el universal se identifica con la forma subsistente en los singulares; b) el universal surge de una consideración del intelecto; c) el universal se hace presente en el conocimiento confuso del objeto.

a) El universal se identifica con la forma subsistente en los singulares. Esta posición, atribuida por Guillermo de Ockham a autores que no identifica, sostiene que en las criaturas hay alguna forma que según la cosa y la naturaleza de suyo carece absolutamente de toda unidad, pero en sí es naturalmente dividida, y tiene sólo unidad con arreglo al intelecto de la razón. De suerte que en la primera consideración de aquella unidad, sin el añadido de algo formal positivo, no subsiste en ningún individuo, como es la forma del género, la cual está dividido en la naturaleza de las cosas por las formas específicas. Otra es la forma que, de acuerdo con la cosa y la naturaleza en sí, es una e indivisa como en los supuestos, nada formal se le ha añadido, subsiste, que es la forma de cualquier especie especialísima, cuya unidad es conforme a la razón indivisa en cuanto es desde sí, en relación con las partes subjetivas: «De donde dicho por alguno, que en las criaturas hay alguna forma, que, según la cosa y la naturaleza no tiene en sí

³⁷⁷ «Sic ergo omnes istæ opiniones ponunt quod uniuersale et singulare sunt eadem res realiter, nec differunt nisi secundum rationem» (Ibidem, q. 7 F).

³⁷⁸ «Omnes quos uidi, concordant dicentes quod natura est aliquo modo uniuersalis, saltem in potentia et incomplete, et realiter in indiuiduo» (Ibidem).

totalmente ninguna unidad, pero en sí está naturalmente dividida, y tiene sólo unidad de razón según el intelecto, de suerte que en su primitiva unidad, sin alguna adición, no subsiste en ningún individuo, como es la forma del género, que está en la naturaleza de las cosas no está sino dividida por las formas específicas. Otra es la forma que subsiste según la cosa y la naturaleza en sí así es una e indivisa, como en los supuestos, nada formal le es añadido, como es la forma de cualquier especie especialísima, cuya unidad no es sino según la razón indivisa en cuanto de sí, respecto de las partes subjetivas»³⁷⁹.

Guillermo de Ockham halla respuesta a su pregunta por el sentido en que se debe entender en ellos la expresión *fundamentaliter in rebus*, la ve como la afirmación de la forma subsistente en los singulares, pues tanto la forma del género como de la especie subsiste en los singulares, aunque de distinto modo: «*De suerte que esta opinión sostiene que tanto la forma genérica como la específica subsiste en los singulares, aunque de distinto modo*»³⁸⁰. Sea como fuere, el modo de existencia de esta forma subsistente en el individuo no se puede sostener, porque no puede identificarse de ninguna manera ni con la naturaleza singular ni con la naturaleza representada. Y esto tanto atendiendo a la realidad como a la razón. No se puede decir que exista según la realidad; pero si se dice que es según la razón, entonces se debe concluir que uno de esos dos modos de existir, considerados en la cosa y en el entendimiento, sea sólo de razón: «*Contra el primer modo de poner pregunta de qué modo se distingue la naturaleza y la designación de la naturaleza; si de algún modo, o según la cosa, o según la razón. El primero es rechazado antes que todos. Si, por el segundo modo, se sigue que uno de ellos sea sólo la razón, como se ha dicho en la cuestión de los atributos*»³⁸¹.

³⁷⁹ «Unde dictum aliqui, quod in creaturis, est quædam forma, quæ secundum rem et naturam nullam unitatem habet in se omnino, sed in se est naturaliter diuisa, et habet solum unitatem secundum intellectum rationis, ita quod in primitate illius unitatis, absque formali alicuius positiui adiectione, in nullo individuo subsistit, ut est forma generis, quæ est in rerum natura non est nisi diuisa per formas specierum. Alia est forma quæ secundum rem et naturam in se sic est una et indiuisa, ut in suppositis, nullo formali sibi addito, subsistat, ut est forma cuiuslibet speciei specialissima, cuius unitas est non nisi secundum rationem indiuisa quantum est ex se quoad partes subiectiuas» (Ibidem).

³⁸⁰ «Ita quod ista opinio ponit que tam forma generis, quam speciei subsistit in singularis, quamuis aliter et aliter» (Ibidem, C).

³⁸¹ «Contra primum modum ponendi quæro quomodo distinguitur natura et designatio naturæ; si ullo modo, ergo non plus est natura singularis quam natura designata. Si aliquo

b) El universal surge de una consideración del intelecto

La segunda formulación del realismo moderado, sin duda corresponde a la posición sustentada por la doctrina tomista, aunque no parece conocer o aludir exactamente a la posición del mismo Tomás, sino más bien a la posición de tomistas contemporáneos a Ockham. Según esta posición, se sostiene que la cosa es singular en el orden del ser, pero es universal en el orden del conocer, de suerte que una misma cosa, con arreglo a una u otra consideración, es singular o universal: «*Pero otros sostienen que la cosa según su ser en los efectos es singular, y la misma cosa, según el ser en el intelecto, es universal. De suerte que una cosa según su ser o según una consideración es universal y según otro ser o según otra consideración es singular*»³⁸².

Guillermo de Ockham acusa a este realismo de entender a la *natura* de un modo ambivalente, ya universal, ya singular, en razón de una denominación extrínseca, es decir, cuando algo se denomina otro en razón de algo extrínseco, entonces a cualquiera puede convenir aquello extrínseco y aquella denominación le podría convenir proporcionalmente. Luego, si aquella cosa, que es realmente singular, es universal en razón de su ser en el intelecto (lo que no es posible sino por la intelección), luego cualquier cosa que puede ser entendida, de la misma manera puede ser universal de esta manera. Y así Sócrates puede ser universal y común a Platón según su ser en el intelecto y, de la misma manera, la Esencia divina según su ser en el intelecto podría ser universal, aunque ella misma, según su ser real, sea singularísima, estimaciones éstas que son todas absurdas: «*Contra este segundo modo arguyo de este modo: cuando algo de modo preciso denomina a otro por otro por algo extrínseco, y aquello que le denomina proporcionalmente podría convenir. Luego, si aquella cosa que es realmente singular es universal según el ser que tiene en el intelecto (lo cual no es posible sino por la intelección), luego cualquier cosa que pueda ser entendida de modo semejante es universal por el mismo modo. Y así Sócrates puede ser universal y*

modo, aut secundum rem aut secundum rationem; primum est prius improbatum; si secundo modo, sequitur quod unum illorum sit tantum ratio, sicut dictum est in quæstione de attributis» (Ibidem, K).

³⁸² «Alii autem ponunt quod res secundum esse sui in effectu est singularis, et eadem res secundum esse sui in intellectu est uniuersalis; ita quod una res secundum unum esse uel secundum unam considerationem est uniuersalis et secundum aliud esse uel secundum aliam considerationem est singularis» (Ibidem, D).

común a Platón según el ser en el intelecto, de modo semejante, la Esencia divina según su ser real en los efectos es singularísima, las cuales son todas absurdas»³⁸³.

Luego, el único modo de hablar de una simultaneidad de la singularidad y la universalidad respecto de una misma cosa real, es suponiendo de alguna manera la existencia de la *natura* universal en la cosa misma, pues cuando algo repugna a algo por naturaleza, por nada extraño le puede convenir. Pero a cualquier cosa le repugna, de suyo, que sea común a alguna otra cosa, luego no puede convenirle aquella comunidad por algo extrínseco: «Se confirma porque cuando algo repugna por su naturaleza, por nada extrínseco le puede convenir. Pero a cualquier cosa, de suyo, le repugna lo que es común a otra cosa. Luego, la comunidad no le puede convenir extrínsecamente»³⁸⁴. De resultas, si la *naturaleza* no puede ser entendida como universal en razón de una mera denominación extrínseca, entonces debe admitirse que subrepticamente están afirmando que esa naturaleza ya es universal en el singular mismo.

c) El universal se hace presente en el conocimiento confuso del objeto

Esta posición que Guillermo de Ockham atribuye a Enrique de Harclay, entiende que el universal surge de un conocimiento confuso del objeto, de donde la misma realidad es singular o universal según se la conozca distinta o confusamente, esto es, afirman que la misma cosa bajo un concepto es universal y bajo otro es singular. Toda cosa positiva extramental es, por lo mismo, singular, y esta cosa así singular es apta para mover al intelecto a la concepción confusa de la misma y para la concepción distinta de la misma. Por este modo más elevado digo que Sócrates, considerado como hombre,

³⁸³ «Contra secundum modum arguo sic: quando aliquid præcise denominat aliud propter aliud propter extrinsecum aliquid, cuicumque potest conuenire illud extrinsecum, et illud denominans ei proportionaliter poterit conuenire. Ergo, si illa res quæ realiter est singularis est uniuersalis secundum esse suum intellectu (quod non est possibile nisi propter intellectionem), ergo quælibet res quæ potest intelligi consimiliter potest esse uniuersalis eodem modo. Et ita Socrates potest esse uniuersali et communis Platoni secundum esse suum in intellectu, similiter Essentia diuina secundum esse suum in intellectu poterit esse uniuersalis, quamuis ipsa secundum esse suum reale in effectu sit singularissima; quæ sunt omnia absurda» (Ibidem, L).

³⁸⁴ «Et confirmatur quia, quando aliquid repugnat ex natura sua alicui, per nihil extrinsecum potest sibi competere. Sed cuilibet rei repugnet ex se quod sit communis alteri rei; ergo per extrinsecum non potest sibi illa communitas conuenire» (Ibidem).

no significa algo distinto a lo que es Sócrates confusamente considerado: «Pero otros de los modernos sostienen que la misma cosa bajo un concepto es universal y bajo otro concepto es singular [...]. Toda cosa que existe positivamente fuera del alma por eso mismo es singular, y esta cosa así singular es apta para mover al intelecto para concebir la misma de modo confuso y para concebir la misma de modo distinto. De este modo digo que lo superior a Sócrates, concebido como hombre no significa otra cosa sino la cosa que Sócrates en cuanto confusamente concebido»³⁸⁵.

A este realismo, si la cosa confusamente concebida es universal, Guillermo de Ockham responde preguntando qué es aquella cosa, y si algo 'a', luego 'a' confusamente considerado, es universal; entonces, por consecuencia 'a' confusamente considerado es común al mismo 'b'; luego, ésta es una predicación superior de lo inferior: 'b' es 'a' confusamente concebido, y también 'Sócrates es Platón confusamente concebido' y 'Dios es la criatura confusamente concebida': «Si la cosa confusamente concebida es universal, pregunto qué es aquella cosa, y si: 'a', luego, 'a' confusamente concebido es universal, y, por consecuencia 'a' confusamente concebido es común al mismo 'b'; luego esta predicación de lo superior respecto de lo inferior: 'b' es confusamente concebido, es equivalente a decir: 'Sócrates es Platón confusamente concebido' y 'Dios es la criatura confusamente concebida' »³⁸⁶.

La acusación de Guillermo de Ockham al realismo moderado es la de sostener un realismo platónico larvado, pues si sólo en razón de algo extrínseco hace al hombre blanco, algo en la cosa verdaderamente es blanco, aunque no lo sea de suyo, sino sólo por causa extrínseca; luego de modo semejante, si el intelecto hace a la cosa superior, entonces la cosa será superior e indiferente, aunque no lo sea de suyo sino sólo por el intelecto que concibe a la cosa confusamente. Y así, se dicen cosas contradictorias, cuan-

³⁸⁵ «Alii autem modernorum ponunt quod eadem res sub uno conceptu est uniuersalis et sub alio conceptu est singularis [...] omnis res positua extra animam eo ipso est singularis, et hæc res sic singularis est apta ad mouendum intellectum ad concipiendum ipsam confuse et ad concipiendum aliam rem nisi res quæ est Sortes ut tantum concipitur confuse» (Ibidem, E).

³⁸⁶ «Si res confuse concepta est uniuersalis, quæro quæ est illa res et sit 'a', ergo 'a' confuse conceptum est uniuersale, et per consequens 'a' confuse conceptum est commune ipsi 'b'; ergo hæc est prædicatio superioris de inferiore: 'b' est 'a' confuse conceptum, et ista: 'Sortes est Plato confuse conceptus' et 'Deus est creatura confuse concepta' » (Ibidem, L).

do se dice que la misma cosa es superior e inferior y que nada en sí es común o indiferente: «Se confirma porque, si algo extrínseco hace que el hombre sea blanco, algo en la cosa es blanco, aunque no de suyo, sino sólo por causa extrínseca. Luego, de modo semejante, si el intelecto hace una cosa superior, entonces la cosa será superior e indiferente, aunque no de suyo, sino sólo por el intelecto que concibe la cosa confusamente. Y así se dicen contradictorios, diciendo que la misma cosa es superior e inferior y que nada en sí es común o indiferente»³⁸⁷. Luego, el realismo moderado en cualquiera de sus formas es erróneo, porque las cosas reales, de cualquier modo que se las considere no dejarán de ser singulares, porque es tan imposible que alguna cosa extramental sea de cualquier modo universal como es imposible que el hombre por cualquier consideración o según cualquier ser sea asno: «Por esto, de cualquier modo que se las considere o entienda, ni por sí ni por algo añadido, real o de razón, o entienda (ya dice anteriormente 'considere o entienda'), ninguna cosa que existe fuera del alma es universal [...]. Tan imposible como lo es que el hombre por cualquier consideración o según cualquier ser sea asno»³⁸⁸.

§ 9. CONCLUSIONES RESPECTO DE LA POSICIÓN DE GUILLERMO DE OCKHAM ACERCA DEL REALISMO EN CUALQUIERA DE SUS FORMAS

Respecto al realismo de Duns Scoto: el único dato evidente e inmediato es la afirmación del singular. Los argumentos de Guillermo de Ockham en contra de la afirmación de la realidad del orden universal pasan por la

³⁸⁷ «Confirmatur quia, si aliquid extrinsecum faciat hominem esse album, aliquid in re uere est album quamuis non ex se, sed tantum per causam, extrinsecam; ergo similiter, si intellectus faciat rem superiorem, uere res erit superior et indifferens, quamuis non ex se sed tantum per intellectum confuse rem concipientem. Et ita dicuntur contradictoria, dicendo quod eadem res est superior et inferior et quod nihil in se est commune uel indifferens» (Ibidem, O).

³⁸⁸ «Ideo aliter ad quæstionem, quod nulla res extra animam nec per se nec per aliquid additum reale uel rationis nec qualitercumque consideretur uel intelligatur; est uniuersalis, quia tanta est impossibilia quod aliqua res sit extra animam quocumque modo uniuersalis [...] quanta impossibilitas est quod homo per quamcumque considerationem uel secundum quodcumque esse sit assinus» (Ibidem, S).

evidencia del singular. La patencia del singular es de una evidencia tan inmediata como la de la luz del sol. Está de más buscar la causa de la individuación, porque ella es un dato inmediato; pero sí es razonable preguntarse por la posibilidad del orden universal: «No se debe preguntar por la causa de la individuación, cuál es la causa de la individuación, sino más bien por la causa»³⁸⁹. Lo singular es dato inmediato: «Puesto que la singularidad conviene al que conviene; luego no puede convenirle a él por algún otro, si algo es singular, por sí mismo es singular»³⁹⁰. Si la forma individuante no se identifica con la naturaleza, porque ésta es común o universal, entonces dicha naturaleza no puede ayudar a comprender lo que un individuo es. Cada cosa es lo que es, sólo en razón de sí misma, y no por algo distinto de ella, si se trata de una cosa real: «Por lo que hay que afirmar que en las criaturas no existe una distinción formal, sino que todas las cosas que son distintas en las criaturas, son cosas distintas».

Respecto del realismo moderado: En la *Summa Logicæ* encabeza el capítulo 15 con esta afirmación: «Que ningún universal es alguna substancia existente fuera del alma, evidentemente se puede probar»³⁹¹, y luego da doce argumentos en contra de la subsistencia del universal. El segundo argumento pone en evidencia el rechazo que tiene Guillermo de Ockham por toda naturaleza, pues en él señala que Sócrates y Platón convienen en algo más que Sócrates y el asno. Pero esto no significa que reconozca la necesidad de que convengan en una naturaleza común, porque, si convienen, convienen sólo por sí mismos: «El segundo argumento tampoco mueve. Pues no se sigue: Sócrates y Platón convienen más entre sí que Sócrates con un asno, en efecto, en algo convienen más. Pero basta que convengan por sí mismos. De donde digo que Sócrates, por su alma intelectiva conviene más con Platón que con un asno. Y así en todo conviene más con Platón que con un asno. De donde, por virtud de la palabra no debe ser concedido que 'Sócrates y Platón convienen en algo, que es de la esencia de ellos', sino que

³⁸⁹ «Nec est quærenda causa indiuiduationis [...] sed magis esset quærenda causa quomodo possibile est aliquid esse commune et uniuersale» (Ibidem, q. 6 P).

³⁹⁰ «Et hoc persuadeo sic: quia singularitas immediate conuenit illi cui conuenit; ergo non potest sibi conuenire per aliquid aliud; ergo, si aliquid sit singulare, se ipso est singulare» (IDEM, *Summa totius logicæ*, 26).

³⁹¹ «Quod enim nullum uniuersale sit aliqua substantia extra animam existens euidenter probari potest» (Ibidem, 15).

se debe conceder que convienen en algunos, porque sus formas y sí mismos, aunque por contradicción fuese una naturaleza en ellos, convendrán en aquella. Así como, si por contradicción Dios fuese fatuo, entonces mal regiría el mundo»³⁹².

§ 10. LA RAZÓN DEL RECHAZO: EL VOLUNTARISMO

¿Por qué razón insiste tanto Guillermo de Ockham contra la posición del realismo, e incluso contra la posición del realismo moderado? ¿Es posible que, detrás de esta sistemática actitud de rechazo de toda forma de realismo, haya una cierta incidencia de sus luchas internas en el seno de la Iglesia y de la misma orden franciscana? ¿Es posible que la razón ya se halle de alguna manera presente en el voluntarismo en el propio Duns Scoto? Quizás habría que indagar en este sentido. Pero, de buscar en los propios textos de Guillermo de Ockham, la razón más evidente surge de su pretensión de salvaguardar la omnipotencia y libertad absolutas de Dios, porque supone que la afirmación de una *naturaleza común*, de cualquier manera que ésta sea entendida pondría límites a estos dos atributos de Dios. Esto significa que entre Dios y el mundo real no hay nada que se interponga. El mundo está inmediatamente sometido al conocimiento y a la voluntad de Dios. Por tanto, no hay en Dios necesidad de idea alguna o concepto para producir las cosas. La idea no es medio sino objeto de conocimiento identificado con el singular mismo: «Dios conoce las mismas cosas que produce a continuación, las ve al producirlas». Luego, Dios no produce las cosas sobre la base de ideas universales conforme a las cuales las hace. La idea es la misma criatura «producible». Por tanto, en Dios no hay más ideas que los seres singulares. No hay géneros, diferencias, especies. Porque sólo el indi-

³⁹² «Secundum argumentum etiam non mouet. No enim sequitur: Sortes et Plato plus conueniunt quam Sortes et asinus, igitur in aliquod plus conueniunt. Sed sufficit, quod se ipsis plus conueniunt. Unde dico quod Sortes per animam suam intellectiuam plus conuenit cum Platone quam cum asino, et se toto plus conuenit cum Platone quam cum asino. Unde de uirtute sermonis non debet concedi: 'Sortes et Plato conueniunt in aliquo, queo est de essentia illorum', sed debet concedi, quod conueniunt aliquibus, quia formis suis et se ipsis, quamuis se per contradictionem esset una natura in illis, conuenirent in illa. Sicut si per contradictionem Deus esset fatuus, male regeret mundum» (Ibidem, p. 53).

viduo existe. Así, Dios para hacer las cosas sólo se vale de su voluntad. Las cosas son sólo porque Dios las hace.

Como se puede ver, la razón por la cual Guillermo de Ockham rechaza la doctrina de la *natura communis*, obedece a un deseo de respetar el atributo de la omnipotencia divina. Esta razón ya aparece para señalar que puede haber noticia intuitiva respecto de cosas no existentes: *notitia intuitiva rei non existentis*. Dios puede, sin contradicción, producir un conocimiento sin necesidad de que exista el objeto correspondiente: «El conocimiento intuitivo puede existir por la potencia de Dios respecto de un objeto no existente; lo que pruebo así: primero, por el artículo de la fe: 'Creo en Dios Padre todopoderoso', que entiendo así, que por la potencia divina se debe atribuir cualquier cosa que no incluya manifiesta contradicción»³⁹³. En rigor, la libertad de Dios es absoluta, luego su omnipotencia no tiene límite alguno: «Acerca de lo primero digo que Dios puede hacer unas cosas por la potencia ordenada y otras por la potencia absoluta. Por esta distinción no debe entenderse que en Dios hayan realmente dos potencias ad extra, porque de todos modos es el mismo Dios. Ni debe entenderse así: que Dios puede hacer algunas cosas ordenadamente y otras desordenadamente. Pero debe entenderse así: algo algunas veces puede ser tomado según las leyes ordenadas e instituidas por Dios, y se dice que Dios puede obrar por potencia ordenada. De otro modo son tomadas en cuanto puede hacer todo aquello que el obrar no incluya contradicción, o Dios se ordenó hacer esto o no, porque Dios puede hacer muchas cosas que no quiere hacer. Y así se dice que puede hacer por la potencia absoluta»³⁹⁴.

³⁹³ «Cognitio intuitiva potest esse per potentiam Dei de obiecto non existente; quod sic proba: primo per articulum fidei: 'Credo unum Deum Patrem omnipotentem', quem sic intelligo, quod quodlibet est diuinæ potentiæ attribuendum quod non includit manifestam contradictionem» (IDEM, Quodlibet 6).

³⁹⁴ «Circa primum dico quod quedam Deus potest facere de potentia ordinata et quedam de potentia absoluta. Hæc distinctio non est intelligenda quod in Deo sint realiter duæ potentiæ, quarum una sit ordinata, alia absoluta, quia unica est potentia in Deo ad extra, quæ omni modo est ipse Deus. Nec est sic intelligenda quod aliqua potest Deus ordinate facere et alia potest facere inordinate. Sed sic est intelligenda quod posse aliquid aliquando accipitur secundum lege ordinatas et institutas a Deo et illa Deus dicitur posse facere de potentia ordinata. Aliter accipitur posse pro posse facere omne illud quod non includit contradictionem fieri, siue Deus ordinauit se hoc facturum siue non, quia Deus multa potest facere quæ non uult facere. Et illa dicitur posse facere de potentia absoluta» (Ibidem, q. 1).

§ 11. LA DOCTRINA DEL SIGNO

Uno de los aportes más significativos de Guillermo de Ockham en materia de semiótica, entendida ésta como teoría general de los signos, estriba en la distinción que establece entre las funciones de significación y suposición de la palabra. El significado se distingue de la suposición porque mientras el primero sólo atiende al valor de la palabra considerada en sí misma, la suposición atiende al valor de la palabra, según la función que cumpla en el contexto de la proposición. «*[La suppositio es] una propiedad que pertenece al término, pero solamente en una proposición*»³⁹⁵. Los términos pueden considerarse en sí mismos, o bien como parte de un todo mayor, que es la proposición. Es en la proposición donde el término tiene la función de re-presentar *-sub-positio-*. Así, un mismo término puede tener diversas funciones representativas: por ejemplo, en «*el hombre corre*»; el término 'hombre' representa a un individuo determinado. Tal es el caso de la *suppositio personalis*. Pero si se dice «*el hombre es una especie*» el término hombre, representa a todos los hombres. Es el caso de la *suppositio simplex*. Y si se dice: «*el hombre es un nombre*» sólo se habla de la palabra 'hombre' *-suppositio materialis-*. En relación con estos dos modos de suposición, es natural que un hombre que sólo subraya la singularidad de las cosas, ponga también el acento en la *suppositio personalis* antes que en la *suppositio simplex*. Porque sólo en esta última se considera el orden singular.

Hechas las precisiones generales a continuación se analizan estos dos aspectos. La doctrina del signo se impone en Guillermo ante la necesidad de explicar la objetividad del conocimiento humano. Dado que no es posible que el entendimiento posea físicamente la cosa real cuando la conoce, es necesario postular su presencia por la vía de una representación que la signifique. Para lo cual es preciso que haya en el entendimiento un signo de la cosa real. Pues, según Guillermo de Ockham significar consiste en la remisión del signo a una realidad nueva diferente de sí, lo que incluye la intelección de esa segunda realidad: «*Se toma la palabra 'significar' de un modo comunísimo, cuando algo importa algo o de modo principal, o de modo secundario, o rectamente u oblicuamente, o dé a entender o connotar aquello o signifique de algún modo [...] afirmativa o negativamente*»³⁹⁶.

³⁹⁵ IDEM, *Summa totius logicæ* 1, 63.

³⁹⁶ «*Accipitur 'significare' communissime, quando aliquod aliquid importat, siue*

Esa función significativa se puede dar en los términos, los cuales pueden entenderse de diversos modos: 1) Los términos pueden ser: categoremáticos o sincategoremáticos. Categoremáticos: cuando se refieren a una realidad o tienen significación *por sí* mismos; por ejemplo, 'mantequilla'; sincategoremáticos: sólo adquieren una referencia definida cuando están *en relación* con términos categoremáticos, como los términos: 'ningún' o 'todos', que sólo se entienden junto a otros términos categoremáticos como 'hombre' o 'árbol'. 2) Los términos pueden ser: absolutos o connotativos. Absolutos: significan una cosa sin referencia a otra cosa. Connotativos: significan algo sólo si se lo considera en relación a alguna otra cosa; por ejemplo, 'hijo' o 'padre'.

La división de los signos: así como las proposiciones pueden ser escritas habladas o mentales, así también los términos que las componen pueden ser entendidos como escritos, hablados o mentales: «*Pero, aunque todo término sea parte de la proposición (o puede ser), sin embargo no todos los términos son de la misma naturaleza. Pues así, para tener el perfecto conocimiento de los términos, conviene conocer previamente algunas divisiones de los términos, que, como dice Boecio en I Perihermeneias, hay un triple modo de hablar: escrito, hablado y concebido, que sólo tiene existencia en el intelecto, así es triple el término, a saber, escrito, hablado y concebido. El término escrito es la parte de la proposición descripta en algún cuerpo que el ojo corporal ve o puede ver. El término hablado es la parte de la proposición hablada y apta para ser oída con el oído corporal. El término concebido es la intención o pasión del alma que significa algo naturalmente, apta para ser parte de la proposición mental y por esto apta para suponer*»³⁹⁷.

principaliter, siue secundario, siue in recto, siue in obliquo, siue det intelligere, siue connotet illud, siue quocumque modo significet [...] affirmatiue uel negatiue» (Ibidem, 33, p. 87).

³⁹⁷ «*Sed quamuis omnis terminus sit pars propositionis (uel esse possit), non tamen omnes termini eiusdem sunt naturæ; et ideo, ad perfectam notitiam terminorum habendum, oportet aliquas diuisiones terminorum præcognoscere, quod, sicut secundum Boethium I Perihermeneias, triplex est oratio, scilicet: scripta, prolata et concepta tantum habens esse in intellectu, sic triplex est terminus, scilicet scriptus, prolatus, et conceptus. Terminus scriptus est pars propositionis descriptæ in aliquo corpore, quæ oculo corporali uidet ur uel uideri potest. Terminus prolatus est pars propositionis prolatae et natae audiri aure corporali. Terminus conceptus est intentio seu passio animæ aliquid naturaliter significans, nata esse pars propositionis mentalis et pro eodem nata supponere» (Ibidem, I 1, p. 8).*

Entre estos signos Guillermo de Ockham pondera de modo especial el concepto *-terminus conceptus-*, por encima de los demás términos. Con lo cual se advierte que hay en Ockham una doctrina del concepto, lo que lo lleva a la necesidad de distinguir entre la palabra y el concepto. En relación a esto señala que tanto la palabra como el concepto pueden ser entendidos como signos que significan algo, pero uno lo es de modo convencional, porque su significado responde a un acuerdo entre hombres que hablan un mismo idioma, mientras, que el otro, sólo puede entenderse como un signo natural. Así, una cosa es la palabra 'hombre' y otra cosa es el contenido mental o lógico que se posee cuando se piensa en el hombre. Y así, Guillermo de Ockham distingue entre el término hablado *-terminus prolatus-*, el término escrito *-terminus scriptus-*, y el término considerado según su significado o significación lógica *-terminus conceptus o intentio animae-*. Por consecuencia, mientras los primeros, en cuanto signos convencionales, pueden diferir según el idioma que se hable, los conceptos, en cuanto signos naturales, serán siempre los mismos. La primacía del concepto por encima de los otros signos, se debe a que si bien los demás también son signos, lo son por convención, mientras que el concepto lo es por naturaleza. Lo llama signo natural porque, ignorando sistemáticamente la doctrina aristotélica del intelecto agente, Guillermo de Ockham entendía que la aprehensión directa de una cosa causa de modo natural en la mente un concepto de esa cosa. Aunque parece reconocer que el entendimiento es el que produce el concepto. Y ese concepto no cambia aunque los que lo conciben hablen diferente idioma. Porque el concepto es una palabra que no corresponde a ninguna lengua *-uerbum nullius linguae-*. Mientras que, en ese caso, sí cambian los términos hablados o escritos. Es decir, un francés y un español al mirar la vaca formarán *en sí* el mismo concepto de lo que están viendo, pero lo expresarán con distintos términos hablados o escritos: 'vache' o 'vaca'.

Mientras estos últimos son de orden convencional, los mentales son signos naturales. Pero mientras los signos naturales, como lo es el concepto, causado en el alma por las cosas exteriores, sólo significan lo que significan, esto es, esas mismas cosas que lo producen, por su parte, los signos artificiales, las palabras habladas o escritas, en cuanto signos arbitrarios o convencionales, pueden significar aquello que los hombres han convenido que signifique: «Entre estos términos se encuentran algunas diferencias. Una es que el concepto o pasión del alma naturalmente significa cada cosa que

significa. Pero el término hablado o escrito no significa nada sino por convención voluntaria»³⁹⁸.

Los signos hablados o escritos pueden cambiar de significado, los naturales, no: «De lo que se sigue otra diferencia, es evidente que el término hablado o escrito puede mudar su significado por decisión voluntaria; pero el término concebido no cambia su significado por la decisión de cualquiera»³⁹⁹. El concepto es un signo por su propia naturaleza, y ése es el que importa: «De tal universal que lo es por voluntaria decisión, ahora no hablo, sino de aquel que por su naturaleza es universal»⁴⁰⁰. ¿Por qué el concepto es signo por naturaleza? Porque hay en él una natural aptitud para ser predicado de muchos, al modo en que el humo lo es del fuego, el gemido, del dolor, o la risa, de la alegría: «Algo es naturalmente universal porque es naturalmente signo predicable de muchos, al modo en que proporcionalmente el humo significa el fuego, y el gemido del enfermo, el dolor, y la risa, la alegría interior»⁴⁰¹. Pero tanto los conceptos como las palabras, esto es, los signos naturales como los convencionales o arbitrarios, son en sí mismos singulares, pero pueden ser considerados universales por su significación, en cuanto pueden significar muchos singulares distintos o semejantes, con lo cual reconoce el *uniuersale in significando* y el *uniuersale in representando*, y esto incluye tanto a los signos naturales humanos como a los de los irracionales: «Los brutos y los hombres, naturalmente emiten sonidos a los que naturalmente les compete significar alguna otra cosa»⁴⁰². Sin embargo, mientras los signos naturales de orden no racional tienen un alcance muy limitado, los naturales de orden racional, como es el caso del concepto; en

³⁹⁸ «Inter istos terminos aliquæ differentie reperiuntur. Una est quod conceptus siue passio animæ naturaliter significat quidquid significat; terminus autem prolatus uel scriptum nihil significat nisi secundum uoluntariam institutionem» (Ibidem, p. 9).

³⁹⁹ «Ex quo sequitur alia differentia, uidelicet, quod terminus prolatus uel scriptus ad placitum potest mutare suum significatum, terminus autem conceptus non mutat suum significatum ad placitum cuiuscumque» (Ibidem).

⁴⁰⁰ «De tali uniuersali, quod est ad placitum uniuersali, nunc non loquor, sed de illo quod ex natura sua habet quod sit uniuersale» (Ibidem, c. 25, p. 70).

⁴⁰¹ «Quoddam est uniuersali naturaliter, quod scilicet naturaliter est signum prædicabile de pluribus; ad modum proportionaliter quo fumus naturaliter significat ignem, et gemitus infirmi doloret et risus interiorem letitiam» (Ibidem, 14, p. 45).

⁴⁰² «Bruta animalia et homines aliquos sonos naturaliter emittunt quibus naturaliter competit aliqua alia significaret» (IDEM, In I Sent., 2 8Q).

razón de la mayor perfección del entendimiento que los produce, tienen mayor alcance significativo: «Sin embargo, hay una diferencia, que los brutos y los hombres no emiten tales sonidos sino para significar algunas pasiones o algunos accidentes en su existencia. Pero el intelecto, porque es una mayor virtud en cuanto a esto, puede hacer salir cualidades a cualquier cosa para significar naturalmente»⁴⁰³.

Lo que importa en el orden de la significación es que en virtud de ella algo que es singular, los términos, puede ser universal. Y esto vale de modo particular en el caso de los signos artificiales: «Distinto es el universal por convención voluntaria, y así es la voz hablada [...]. Es universal porque es signo convencional para significar muchas cosas»⁴⁰⁴. «Las voces habladas significan muchas cosas»; «Las palabras se imponen para significar las mismas cosas que son significadas por el concepto»; «La palabra en sí misma es singular, porque es una cosa y no muchas, pero puede ser universal por significación y predicación»⁴⁰⁵.

§ 12. LA DOCTRINA DE LA SUPOSICIÓN

Con la doctrina de la suposición se advierte que los signos no sólo pueden tener valor de significación, sino que también pueden hacer las veces de *—o suponer por—* las mismas cosas por ellos significadas. La doctrina de la suposición aparece como un intento de excluir del universal toda realidad. Quien la elabora inicialmente es Pedro Hispano, cuando analiza los diferentes sentidos en que los términos *—uox, significatio—* representan a

⁴⁰³ «Est tamen in hoc differentia, quod bruta et homines tales sonos non emittunt nisi ad significandum aliquas passiones uel aliqua accidentis in ipsis existentia. Intellectus autem, quia est maioris uirtutis quantum ad hoc, potest elicere qualitates ad quaecumque naturaliter significandum» (Ibidem).

⁴⁰⁴ «Aliud est uniuersale per uoluntariam institutionem, et sic est uox prolatæ [...] est uniuersalis, quia est signum uoluntarie institutum ad significandam plura» (IDEM, *Summa totius Logicæ* I 1).

⁴⁰⁵ «Uox prolatæ quæ significat plurima»; «Uoces imponuntur ad significandam eadem quæ per conceptus mentis significantur»; «Uox est singularis in se, scilicet quia est una res et non plures; potest tamen esse uniuersalis per significationem et prædicationem» (IDEM, *Expositio aurea Perihermenias*, 5).

las cosas mismas *—sub-ponere—*, ya que sólo admiten la realidad de lo singular, de donde los términos universales sólo pueden suponer o representar a los individuos. Luego, el universal sólo cumple la función lógica de la predicación entre los términos. Éstos, considerados separadamente, *significan*. Tomados en el contexto de la proposición, *suponen*. Los términos son signos que hacen venir en conocimiento de aquello que significan y por lo cual suponen: «El signo se toma por aquello, que algo hace venir en el conocimiento, y es apto para suponer por aquello»⁴⁰⁶.

La doctrina de la *suppositio* ya está vinculada con la doctrina de la significación, pues el signo se puede considerar de dos modos: uno en cuanto es signo de todo aquello que, aprehendido, hace venir a otro en el conocimiento, aunque no es conocido inmediatamente. De otro modo, el signo es entendido como aquello que hace venir algo en el conocimiento y es hecho para suponer por aquello agregado en la proposición (son los signos lingüísticos): «Debe saberse que la palabra 'signo' se toma doblemente. Por un modo, por todo aquello que es aprehendido como algo que hace venir a otro en el conocimiento, aunque no haga que la mente llegue a su primer conocimiento, así como en otra parte es evidente, pero en el actual después del habitual del mismo. De otro modo, la palabra 'signo' es tomada por aquello que hace venir en el conocimiento de otro, y es apta para suponer por aquello o para poner a tal cosa en la proposición»⁴⁰⁷.

Es la suposición lo que hace posible que los signos, que son el concepto y la palabra (oral y escrita), se puedan integrar en el enunciado. La significación implica la suposición: «dicto de significatione, restat dicere de suppositione»⁴⁰⁸. Contra la opinión de otros como Guillermo de Shyreswood y Pedro Hispano, que entienden a la *suppositio* como un atributo del signo arbitrario o la palabra, la suposición en Guillermo de Ockham comprende tanto a las palabras como a los conceptos, y éstos sólo considerados en el

⁴⁰⁶ «Signum accipitur pro illo, quod aliquid facit in cognitionem uenire, et natum est pro illo supponere» (IDEM, *Summa totius logicæ* I 1).

⁴⁰⁷ «Est autem sciendum quod 'signum' dupliciter accipitur: uno modo pro omni illo, quod apprehensum aliquid aliud in cognitionem facit uenire, quamuis non faciat mentem uenire in primam cognitionem eius, sicuti alibi est ostensum, sed in actualement post habitualement eiusdem. Aliter accipitur 'signum' pro illo, quod aliquid facit in cognitionem uenire et natum est pro illo supponere uel tali addi in propositione» (Ibidem, pp. 9-10).

⁴⁰⁸ Ibidem, cp. 63 p. 175.

contexto de la proposición: 1) La *suppositio* conviene tanto a los términos hablados o escritos como a los conceptos: «*Pero así como tal diversidad de la suposición puede convenir al término vocal y escrito, así también puede convenir al término mental, porque la intención puede suponer por aquello que significa*»⁴⁰⁹. 2) La *suppositio* se entiende como una propiedad de los términos pero no en cuanto considerados en sí mismos, sino en el contexto de la proposición: «*[La suposición] es la propiedad que conviene al término pero sólo en la proposición*»⁴¹⁰.

Luego, el signo significante se entiende a la luz de la función del término en la proposición: «*De otro modo es tomado el signo por aquello que hace venir y es apto para suponer por aquél o para colocar a otro en la proposición*»⁴¹¹.

La división de la suposición: Guillermo de Ockham distingue entre suposición personal, simple y material. La primera supone por su significado; la simple, por la intención del alma; y la tercera supone simplemente por la palabra: «*Debe saberse que la suposición se divide en primer lugar en suposición personal, simple y material. La suposición personal universalmente es aquella cuando el término supone por su significado. La suposición simple es cuando el término supone por la intención del alma pero no se tiene significativamente. La suposición material es cuando el término no supone significativamente, pero supone por la voz o por lo escrito*»⁴¹².

La línea divisoria más importante en esta división pasa por la capacidad de la *suppositio personalis*, de suponer significativamente. De donde se advierte que es en esta suposición donde él pondrá el acento. Porque los términos de una proposición pueden suponer por la cosa misma, o bien

⁴⁰⁹ «*Sicut autem talis diuersitas suppositionis potest competere termino uocali et scripto, ita etiam potest competere termino mentali, quia intentio potest supponere pro illo quod significat*» (Ibidem, 64, p. 179).

⁴¹⁰ «*Est proprietates conueniens termino sed numquam nisi in propositione*» (Ibidem, 63, p. 175).

⁴¹¹ «*Aliter accipitur signum pro illo, quod aliquid facit in cognitionem uenire et natum est pro illo supponere uel tali addi in propositione*» (Ibidem, 1 p. 10).

⁴¹² «*Sciendum autem est quod suppositio primo diuiditur in suppositionem personalem, simplicem et materialem. Suppositio personalis uniuersaliter est illa, quando terminus supponit pro suo significato. Suppositio simplex est, quando terminus supponit pro intentione animæ sed non tenetur significatiue. Suppositio materialis est, quando terminus non supponit significatiue, sed supponit pro uoce uel pro scripto*» (Ibidem; 64, pp. 177-178).

por el signo mismo. Dicho brevemente: a) la *suppositio personalis*: el término supone por un individuo determinado; por ejemplo, en la proposición 'el hombre corre', 'hombre' supone por un hombre determinado. b) la *suppositio simplex*: el término supone por una totalidad conceptual; por ejemplo, 'el hombre es una especie', donde 'hombre' representa a un concepto. c) la *suppositio materialis*: el término supone por sí mismo; por ejemplo, en 'hombre es un nombre', la palabra 'hombre' representa a la misma palabra 'hombre'.

a) La *suppositio personalis*: Hay suposición personal cuando el término supone por la cosa significada: «*[La suposición personal] es aquella cuando el término supone por su significado*»⁴¹³. Esto ocurre cuando el término supone por la cosa concreta; así en la proposición 'todo hombre es un animal', 'hombre' ocupa el lugar de todos y cada uno de los hombres: «*Así al decir 'todo hombre es animal', 'hombre' supone por sus significados, porque la palabra 'hombre' no se impone para significar estos hombres*»⁴¹⁴. Pero no supone por algo común sino por los mismos individuos: «*Pues, [la suposición personal] no significa propiamente algo que les es común, sino a esos mismos hombres*»⁴¹⁵. Luego, hay suposición personal cuando el término supone por las cosas mismas.

b) La suposición simple: Aquí el término supone, no por la cosa real sino por el signo natural, esto es, por el concepto: «*Por ejemplo, al decir 'hombre es una especie', este término 'hombre' supone por la intención del alma, porque aquella intención del alma es la especie*»⁴¹⁶. Aquí 'homo' no puede ser entendido como estando en lugar de un individuo concreto, porque los individuos no se identifican con la especie. Lo único que puede identificarse con la especie, en razón de su universalidad, es el concepto.

c) La suposición material: la suposición material cabe cuando el término supone por el término de significación arbitraria, esto es, por la palabra misma que lo expresa: «*Hay suposición material cuando el término supone por la palabra hablada o la escrita. Así esto se ve: 'hombre es un nombre',*

⁴¹³ «*Est illa, quando terminus supponit pro suo significato*» (Ibidem, p. 177).

⁴¹⁴ «*Sic dicendo 'omnis homo est animal', ly 'homo' supponit pro suis significatis, quia 'homo' non imponitur ad significandum nisi istos homines*» (Ibidem).

⁴¹⁵ «*Non enim proprie significat aliquod communis eis, sed ipsomet homines*» (Ibidem).

⁴¹⁶ «*Uerbi gratia sic dicendo 'homo est species', iste terminus 'homo' supponit pro intentione animæ, quia illa intentio animæ est species*» (Ibidem).

'hombre' supone por sí mismo. De modo semejante en esta proposición: 'hombre se escribe' [...], el término 'hombre' supone por aquello que es escrito»⁴¹⁷.

De estas tres modalidades de suposición, la más importante es la suposición personal; de ahí la necesidad de ampliar la información sobre la misma. ¿Cómo se debe entender la expresión 'pro suo significato' en la definición de la *suppositio personalis*: 'suppositio personalis uniuersaliter est illa, quando terminus supponit pro suo significato'? El problema surge porque cuando Guillermo de Ockham precisa el sentido de esa expresión señala que lo significado por la *suppositio personalis* puede ser tanto la cosa real extramental, como la misma voz o el concepto del alma: «O aquel significado es la cosa fuera del alma, o es la voz, o la intención del alma, o es lo escrito, o cualquier otra cosa imaginable, de suerte que cuando el sujeto o el predicado de la proposición supone por su significado, así se tiene significativamente, siempre hay suposición personal»⁴¹⁸.

Quizás se piense que el significado comprende los tres modos de suposición, ya que se alude tanto a la cosa extramental, como a la palabra o al concepto. Pero en rigor, no es así porque alude a ellos en tanto que son entendidos como órdenes reales. Con lo cual quiere decir que la suposición personal también puede tener por objeto los signos naturales y los arbitrarios: «Un ejemplo del segundo, diciendo así: 'todo nombre hablado es parte de la proposición'; el nombre no supone sino por las palabras porque sin embargo se impone para significar aquellas voces, por esto, supone personalmente»⁴¹⁹.

Y la razón está en que estos signos pueden ser considerados al margen de su función significativa, en su misma realidad, esto es, como realidades singulares: «Et isto modo tenentes quod uniuersali est quaedam qualitas mentis

⁴¹⁷ «Suppositio materialis est quando terminus supponit uel pro uoce uel pro scripto. Sicut patet hic: 'homo est nomen', ly 'homo' supponit pro se ipso. Similiter in hac propositione: 'homo scribitur' [...], terminus supponit pro illo, quod scribitur» (Ibidem, p. 178).

⁴¹⁸ «Sive illud significatum sit res a extra animam, siue sit uox, siue intentio animæ, siue sit scriptum, siue quodcumque aliud imaginabile, ita quod quodcumque subiectum uel prædicatum propositionis supponit pro suo significato, ita quod significatiue tenetur, semper est suppositio personalis» (Ibidem, p. 177).

⁴¹⁹ «Exemplum secundi, sic dicendo: 'omne nomen uocale est pars propositionis', ly 'nomen' non supponit nisi pro uocibus quia tamen imponitur ad significandum illas voces, ideo supponit personaliter» (Ibidem).

prædicabilis de pluribus, dicere debent quod quodlibet uniuersale est uere et realiter singulare. Quia, sicut quælibet uox, quantumcumque communis per institutionem, est uere et realiter singularis et una numero, quia est una et non plures, ita intentio animæ significans plures 'res extra' est uere et realiter singularis et una numero, quia est una et non plures, quamuis significet plures [...]. Dicendum esset igitur quod quodlibet uniuersale est una res singularis, et ideo non est uniuersale nisi per significationem»⁴²⁰.

§ 13. SECUNDARIEDAD DE LA SUPPOSITIO MATERIALIS ET SIMPLEX

Guillermo de Ockham se preocupa por señalar que sólo en la *suppositio personalis* el término opera *significatiue*. Lo que deja en un claro segundo lugar a las suposiciones material y simple respecto de la personal. En efecto, en la proposición 'homo est species' el término 'homo' no actúa suponiendo por ninguna realidad concreta, ya que ninguna realidad singular es una especie. Sólo el concepto, considerado, no como realidad singular psíquica, sino lógica, en su ser de signo, puede ser considerado como especie. El término 'homo' no actúa significando una realidad existente, que es su auténtico significado. Por eso no actúa significativamente: «Hay suppositio simple cuando el término supone por la intención del alma, pero no se tiene significativamente. Por ejemplo, cuando se dice: 'hombre es especie', este término 'hombre' no significa propiamente hablando aquella intención del alma, sino aquella voz y aquella intención del alma son sólo signos subordinados para significar lo mismo, según lo expuesto en otra parte. De esto se advierte la falsedad de la opinión común de los que dicen que hay suposición simple cuando el término supone por su significado, porque la suposición simple es cuando el término supone por la intención del alma, que no es propiamente el significado del término, porque tal término significa verdaderamente la cosa y no las intenciones del alma»⁴²¹.

⁴²⁰ Ibidem, 14, p. 44.

⁴²¹ «Suppositio simplex est, quando terminus supponit pro intentione animæ sed non tenetur significatiue. Uerbi gratia sic dicendo: 'homo est species', iste terminus 'homo' supponit pro intentione animæ, quia illa intentio est species, et tamen iste terminus 'homo' non significat proprie loquendo illam intentionem animæ, se illa uox et illa intentio animæ sunt.

De esta suerte, en los nombres cabe distinguir entre los que son signos de una cosa singular y los que son signos de muchas cosas; en estos últimos, la significación les permite que puedan suponer por cada una de las cosas significadas. No existe en la naturaleza ninguna cosa universal, sino que la universalidad se da sólo en la intención, que existe en el alma en cuanto es predicable de muchos: «*Lo universal es, pues, una intención singular, de la misma alma, predicable de muchas cosas, y es universal, no para sí y en sí misma, sino en orden a estas cosas, ya que se llama universal en cuanto es predicable de las cosas, y singular en cuanto existe en el alma*»⁴²².

La distinción entre géneros o especies no se funda en la composición del ente donde la materia determinable funda el género y la forma determinante, la especie. Por consiguiente tampoco la definición de las cosas se toma de caracteres comunes o genéricos y otros diferenciales o específicos. Luego la distinción entre el género y la especie se expresa en términos de mayor o menor extensión de clases: «*La especie y el género se diferencian en esto en que la especie es común a menos entes que el género, de suerte que el género es signo de muchas más cosas y la especie de menos cosas [...]. De semejante modo la especie no se predica por sí misma de muchos, sino por las cosas, pero la misma especie no es muchas cosas, ni existe realmente en el individuo, porque no es parte del individuo, sino que es un signo del individuo, peor aún, significa todas las cosas individuales contenidas bajo ellas*»⁴²³.

La preeminencia de la *suppositio personalis* por sobre la *suppositio simplex* obedece a la naturaleza real de la cosa representada. Pues, independientemente de la naturaleza mental o extramental del mismo término lo que importa es que su término objetivo debe ser real o extramental. Esto se debe a que, en el orden de la ciencia real, no importa que los términos de la proposición correspondan o no a cosas fuera del alma o que sólo estén en el alma, lo que allí cuenta es que los términos supongan por cosas que existen fuera del alma: «*Nada en efecto, referido a la ciencia real, si los*

tantum signa subordinata in significando idem, secundum alibi expositum. Ex hoc patet falsitas opinionis communiter dicentium quod suppositio simplex est, quando terminus supponit pro suo significato, quia suppositio simplex est quando terminus supponet pro intentione animæ, quæ proprie non est significatum termini, quia terminus talis significat ueras res et non intentiones animæ» (Ibidem, 64, p. 178).

⁴²² Ibidem, 14.

⁴²³ Ibidem, 21.

términos de la proposición conocida son cosas fuera del alma sólo existen en el alma, aunque permanezcan y supongan por las mismas cosas»⁴²⁴. En el mismo sentido se expide en *Expositio super Librum Elenchorum*, cuando sostiene que en la *suppositio personalis* los términos suponen por las cosas mismas –*pro rebus*–: «*Debe saberse que el término, en cuanto es, por fuerza de la disposición siempre supone por sus significados. La razón reside en que cuando se usan las palabras por las cosas es evidente que son usadas las palabras por sus significados. Pues, siempre por fuerza de la imposición de las palabras son tomadas significativamente, y por consecuencia, personalmente*»⁴²⁵.

§ 14. CONCLUSIONES RESPECTO DE LA DOCTRINA DE GUILLERMO DE OCKHAM

Puede advertirse, a modo de conclusión, que en Guillermo de Ockham el problema de los universales, siguiendo la tradición iniciada por Abelardo, parece agotarse en la función lógica de la significación. A lo cual se agrega una dificultad seria, cual es la virtual reducción del concepto a un orden meramente imaginativo, ya que lo entiende como una imagen singular de cosas también singulares, cuya única universalidad consiste en la predicabilidad. Según Guillermo de Ockham la naturaleza del objeto del pensamiento abstracto y universal no puede entenderse ni al modo del realismo exagerado ni del realismo moderado. Guillermo de Ockham niega la posibilidad de que los individuos concretos participen de una naturaleza común ni que ésta sea abstraída de los individuos ni predicada en el juicio. Según el realismo moderado la naturaleza humana no existe *en sí*, sino que es poseída por los individuos Pedro y Pablo, y es esta naturaleza la que es representada por el concepto universal *hombre*.

⁴²⁴ «*Nihil ergo refert ad scientiam realem, an termini propositionis scitæ sint res extra animam uel tantum sint in anima, dummodo stent et supponat pro ipsis rebus extra*» (IDEM, *In I Sent.*, 2, 4 N).

⁴²⁵ «*Et etiam sciendum quod terminus, quantum est ex ui suæ institutionem semper habet quod supponat pro suis significatis. Cuius ratio est, quia cum utamur uocibus pro rebus, manifestum est quod utimur uocibus pro suis significatis; igitur semper, quantum est ex ui impositione uocum, sumuntur significatiue et per consequens personaliter*» (IDEM, *Expositio super duos libros elenchorum*, Manuscrito Oxford, Bodi, 558, Fol. 95, v. a.).

La lectura del realismo moderado, supone para Guillermo de Ockham una indebida concesión al realismo exagerado, del cual este realismo es un residuo. Porque, de hecho, no hay conocimiento de la naturaleza íntima de las cosas, sino sólo del dato proporcionado por los sentidos. Por esto, lo único que se puede hacer es clasificar las cosas según categorías sobre la base de semejanzas externas o superficiales. Con lo cual se puede adscribir a Guillermo de Ockham en la línea de un nominalismo o de un conceptualismo según se ponga el acento en la palabra o en el concepto.

El concepto o el término que lo expresa sólo es un signo que designa una categoría de realidades semejantes. Los términos gramaticales y lógicos reemplazan –suponen por– a los grupos de objetos que simbolizan. Luego, el conocimiento abstracto no se ordena al conocimiento de las esencias de las cosas, sino sólo al de los términos significativos, por los cuales se designan las clases de objetos semejantes. De ahí el que se designe a este enfoque de los universales, nominalismo, terminismo, conceptualismo, en abierta oposición al realismo en cualquiera de sus formas.

En suma la doctrina de Guillermo de Ockham adquiere un sesgo marcadamente nominalista en razón de que: 1) Parece negar toda participación al intelecto presentando al universal como si fuera el resultado de una influencia externa: «*El concepto o pasión del alma*»⁴²⁶.

2) Entiende a la representación intelectual en términos que lo asimilan a una representación sensitiva: phantasma, imago, de donde el concepto universal se resuelve aquí en una imagen común.

3) El predicado universal es sólo el individuo confusamente conocido en razón de que la cosa no terminó de influir sobre el sujeto cognoscente.

4) Los conceptos o representaciones universales son signos mentales que suponen por una colección de individuos o cosas externas.

5) No hay nada común o universal en la realidad: «*Ninguna cosa realmente distinta e intrínseca a las cosas singulares les es universal o común*»⁴²⁷.

6) No hay ciencia sino de lo particular: «*La ciencia es sobre las cosas singulares, porque los términos suponen por los singulares mismos*»⁴²⁸.

7) La cosa se agota en una pura singularidad: «*Ninguna cosa es realmente común a muchos*»⁴²⁹.

8) Ciertamente hay pasajes donde se habla de la producción de representaciones universales por modo de producción del entendimiento, lo cual situaría a Guillermo de Ockham en una línea conceptualista. Pero una vez que se advierte la reiteración de pasajes donde se asimila el concepto a una imagen confusa fundada en la coincidencia o similitud de ciertos caracteres externos, la lectura conceptualista de la posición de Guillermo de Ockham respecto de los universales pierde sustento. Aunque no se lo puede considerar como un nominalista en sentido estricto, ya que admite el orden de los conceptos, pero sí lo es en cuanto que niega que el concepto universal se ordene al conocimiento de las esencias, sino más bien a un término mental que hace las veces, en el entendimiento, de un grupo de individuos externamente parecidos o arbitrariamente agrupados. Aunque no hay en Guillermo de Ockham una total renuncia a esa correspondencia que los grandes maestros de la Escolástica habían establecido entre el ser y el conocer, es evidente que, con la renuncia a la captación de las esencias, ha perdido buena parte de su alcance objetivo. El hilo que conecta al pensamiento con la realidad se ha adelgazado a tal punto que ya habrá muy poca distancia respecto del futuro subjetivismo moderno. De modo que no ha de sorprender si con él el decurso de la historia de la filosofía hace un violento giro con el cual se da inicio a lo que es dado en llamar por los historiadores como *Nova via*.

En caso de entender a Guillermo de Ockham en la línea de un conceptualismo, ¿cómo respondería a los interrogantes del problema de los universales? 1) ¿El universal es tan sólo un nombre? En cuyo caso, ¿lo es por su realidad física o por su significación? Guillermo de Ockham entiende que el universal se define por la predicabilidad, es decir, por la posibilidad de aplicación a muchos individuos semejantes. Con lo cual admite que una palabra puede ser universal por su significación. Y esto supone que entre el orden universal como presencia mental y la pluralidad de las cosas, hay una relación de signo a la cosa significada. Y esta se funda en la semejanza que varios individuos pueden guardar entre sí. Él admite que esos signos son la palabra hablada, la palabra escrita y la palabra pensada o concepto. La insistencia de Ockham respecto de la existencia puramente mental del concepto universal es sistemática. Por tanto, no se puede decir que Ockham niegue la realidad en el entendimiento del concepto. Lo que sí es objetable, es acerca del contenido de ese concepto. Porque de hecho, al admitir que lo que se conoce de las cosas son sólo sus determinaciones externas, más

⁴²⁶ IDEM, *Summa totius logicæ*, Primera parte, c. 1, en C. FERNÁNDEZ, *op. cit.*, n. 3.484.

⁴²⁷ IDEM, *In I Sent.*, d. 2 q. 4, en C. FERNÁNDEZ, *op. cit.*, n. 3.344.

⁴²⁸ *Ibidem*, n. 3.352.

⁴²⁹ *Ibidem*, q. 6, en C. FERNÁNDEZ, *op. cit.*, n. 3.370.

parece entender al concepto como medio de conocer imaginativo, que estrictamente conceptual o intelectual. Este pensador no advierte diferencia entre el orden de la imaginación y el entendimiento, toda vez que el concepto es entendido por él como una imagen, como una representación mental del objeto sensible singular. Su universalidad sólo le conviene en razón de su capacidad de significación y de predicación en cuanto es predicable de muchos individuos. Por esa razón habla del concepto en términos de una imagen común que significa y puede suponer por todos los objetos singulares que representa. Pero el punto es que si a ese concepto universal no le corresponde nada en la realidad, porque lo real es sólo singular, entonces el modo de representación universal carece de valor objetivo, y por tanto se reduciría a un mero contenido mental, sin fundamento alguno en la realidad. En consecuencia, el nombre universal, sólo sería aplicable a las cosas por razones enteramente arbitrarias o convencionales.

2) ¿El universal es una forma de intelección sin fundamento *in re*? ¿O es algo de alguna manera real? Guillermo de Ockham rechaza sistemáticamente la existencia de una naturaleza común, porque sólo lo singular es real, de donde mal puede hablarse de un fundamento objetivo a las representaciones universales. Tampoco habla de una abstracción intelectual de la naturaleza de las cosas, por lo que ni admite la solución del realismo moderado, conforme a la cual la naturaleza de la cosa puede alcanzar su universalidad sólo tras la abstracción de las condiciones de singularidad por parte del intelecto. Guillermo de Ockham niega la posibilidad de que los individuos concretos participen de una naturaleza común ni que ésta sea abstraída de los individuos ni predicada en el juicio. Con lo cual niega toda realidad al orden universal, incluso potencial. En efecto, la doctrina de la correspondencia de las representaciones con la realidad se da con la doctrina de la *suppositio*, en orden a la cual los signos no sólo pueden tener valor de significación, sino que también pueden hacer las veces de *-o suponer por-* las mismas cosas por ellos significadas. Vale decir, la única forma de suposición que para él cuenta es la suposición personal, porque alude a los individuos que son reales, mientras que la suposición simple, que tiene valor de universalidad no supone por nada real, sino por el signo natural, esto es, por el concepto. De donde, según Ockham, la representación universal carece de todo fundamento real. Pues sólo en la *suppositio personalis* el término opera *significatiue*. Lo que deja en un claro segundo lugar a las

suposiciones material y simple respecto de la personal. En efecto, en la proposición *'homo est species'* el término *'homo'* no actúa suponiendo por ninguna realidad concreta, ya que ninguna realidad singular es una especie. Sólo el concepto considerado no como realidad singular psíquica sino lógica, en su ser de signo, puede ser considerado como especie. El término *'homo'* no actúa significando una realidad existente, que es su auténtico significado. Por eso no actúa significativamente. La lectura del realismo moderado, supone para Guillermo de Ockham una indebida concesión al realismo exagerado, del cual este realismo es un residuo. Porque, de hecho, no hay conocimiento de la naturaleza íntima de las cosas sino sólo del dato proporcionado por los sentidos. Por esto, lo único que se puede hacer es clasificar las cosas según categorías sobre la base de semejanzas externas o superficiales. Con lo cual se puede adscribir a Guillermo de Ockham en la línea de un nominalismo o de un conceptualismo según se ponga el acento en la palabra o en el concepto.

3) ¿El universal es de alguna manera real *qua universal*, esto es, en cuanto tal, bajo su modo de ser universal? Según Guillermo de Ockham, si lo real es lo singular, entonces no hay modo de afirmar que un orden universal tenga existencia real, ni siquiera en el orden potencial. Y por esto, tanto la palabra como el concepto por ella significado, dejan de tener un fundamento real de su universalidad.

4). En cuyo caso, ¿subsiste *qua universal, in re aut ante rem*, esto es, es inmanente a las cosas o las trasciende ontológicamente? ¿O bien sólo es real la materia o contenido del universal, que al ser entendida recibe la forma *uniuersalitatis*? Al desechar la solución tanto del realismo exagerado *-universal in re y ante rem-* como la del realismo moderado, Guillermo de Ockham responde negativamente a estas dos posibilidades.

5) ¿Es posible distinguir, entonces, entre: a) la materia o contenido del universal, entendiéndolo por tal a la naturaleza o esencia de una cosa; b) su estado o modo de existir *in* o *secundum se*, donde la naturaleza adquiere una unidad positiva en virtud de que se hace una precisión objetiva de ella con respecto a los inferiores, lo que permite su predicabilidad respecto de ellos; c) la relación misma por la cual se ordena la naturaleza a sus inferiores entendidos como término *ad quem*? Guillermo de Ockham no admite que haya otra realidad que la singular y, por tanto, no admite que haya una naturaleza que, considerada sólo en sí misma, pueda entenderse al margen de sus condiciones de singularidad, con lo cual se cierra a la posibi-

lidad de una consideración absoluta de la naturaleza o universal metafísico. De donde también se cierra la posibilidad de que una misma naturaleza pueda ser predicada de muchos.

6) ¿Puede llamarse a la naturaleza en estado de abstracción con prescindencia de su relación a los inferiores universal metafísico? ¿Puede llamarse universal lógico a esa naturaleza abstracta considerando su relación a sus inferiores? Si lo único que cuenta para Guillermo de Ockham es el singular, entonces no hay posibilidad de que admita una naturaleza en estado de abstracción de los inferiores, o de que pueda ser considerada en relación a sus inferiores.

7) ¿Y, consecuentemente, puede distinguirse entre la naturaleza *in re*, o en el individuo, *secundum se*, o en sí misma considerada, o *in intellectu secundum rationem universalitatis in actu*, en el entendimiento según la razón de universalidad en acto? Guillermo de Ockham no admite que la naturaleza pueda existir de otro modo que en el singular. Entiende que sólo lo singular es real, no admite que haya una correspondencia entre el orden real y el orden de la significación universal o del concepto universal. Por consiguiente, sólo admite el valor objetivo de la *suppositio personalis*, donde lo único que importa es que por ella el término conceptual alude a un orden real estrictamente singular. Luego, no ve de qué modo se puede justificar la aplicación de un nombre común a cosas diversas, a no ser apelando a una mera convención, y atendiendo sólo a las semejanzas externas que las cosas pueden guardar entre sí. De donde la unilateral descalificación de uno de estos modos de ser de la naturaleza, quita fundamentación a la posibilidad de una justificación de la predicabilidad de una naturaleza común a muchos y, por consiguiente, del valor semántico de la palabra que significa al concepto universal.

EPÍLOGO

Una vez efectuado el análisis de las cuatro posiciones más relevantes de la Edad Media, queda por ver los vínculos que se pueden establecer entre las cuatro doctrinas examinadas. En este sentido se advierte que en todas las posiciones consideradas –incluso en Duns Scoto– se pretende entender la naturaleza del concepto universal tomando distancia respecto del realismo exagerado que apareció en la temprana Edad Media conforme al cual se sostendría la existencia en acto del orden universal en la cosa misma –*uniuersale in re*–. Pero esta separación respecto del realismo exagerado, no es suficiente para sostener una posible reducción a la unidad de las cuatro posiciones más relevantes del período medieval, lo que no impide establecer ciertas relaciones entre las mismas.

De los casos examinados, la posición más temprana es la sustentada por Pedro Abelardo, quien, bajo el pleno convencimiento de que no hay nada en común entre cosa y cosa, porque lo real sólo puede tener una existencia singular, se separa sistemáticamente del realismo exagerado –*uniuersale in re*– representado por su maestro Guillermo de Champeaux. Pero, simultáneamente, en lugar de concluir en un crudo escepticismo que reniega del valor ontológico de los conceptos, con su aguda distinción entre la *vox* y el *sermo*, busca evitar la posibilidad de un nominalismo radical –*flatus uocis*–, posición que algunos atribuían a Roscellín. Con lo cual, termina afirmando al universal como una suerte de nombre con significado –*sermo prædicabilis*– que parece alcanzar por vía abstractiva a la estructura ontológica de la cosa –*status*– de un modo distinto a como se da en la realidad. Y esto es lo que Abelardo parece insinuar cuando sostiene que los conceptos alcanzados por abstracción –por ejemplo cuando se considera algo sólo como substancia– permiten concebir algo de lo que hay en la cosa, pero no todo lo que hay en ella. Todo lo cual pone a Abelardo en camino hacia la afirmación de un realismo moderado, que lo aleja de toda interpretación

ultrarrealista e incluso nominalista. Con lo cual deja sentir sobre él la influencia del Estagirita.

Pero, debe reconocerse –en menoscabo de esta línea de interpretación– que para que esto se confirme sería necesario identificar al *status* atribuido a las cosas, con la esencia o naturaleza de las cosas mismas. Algo que Abelardo está lejos de admitir, no sólo cuando inicialmente señala que lo que se predica con el nombre común no es una cosa, sino un nombre, sino también cuando insiste en negar que las cosas designadas por un mismo nombre convengan entre sí en realidad alguna. Todo lo cual permite suponer que, entonces, a falta de un fundamento real común para afirmar el valor cognitivo del concepto universal, podría suponerse que todo intento de alcanzar un conocimiento de orden universal –como lo sería cuando se alcanzan nociones propiamente genéricas o específicas–, no tendrían otro que el de la actividad del intelecto, a causa de lo cual la razón no sólo sería productora de la representación mental, en cuanto signo natural, sino también productora de lo significado por ella, con lo cual entendería al concepto como fruto exclusivo de la pura espontaneidad del entendimiento. Así, bajo esta perspectiva, Abelardo se presenta como un decidido inspirador de un conceptualismo cerrado al orden inteligible del ser real. Y, si, además, se tiene en cuenta que hay en Abelardo expresiones que parecen asimilar el concepto universal con una suerte de imagen confusa de muchos, entonces podría pensarse que entiende al concepto de un modo más afín a una mera representación sensible que nada dice de la naturaleza de las cosas, y por lo mismo no puede identificarse con una representación propiamente intelectual. Con lo cual, su doctrina también podría presentarse como cercana a un nominalismo compatible con un empirismo gnoseológico.

De esta manera, el pensador de la Bretaña sostuvo una posición que lo aproxima a diversas corrientes doctrinales, a saber, a un realismo moderado –*uniuersale in essendo et in prædicando*–, cuando habla del *status* como una causa común a muchas cosas; de un conceptualismo –*uniuersale in repræsentando*–, cuando se niega a afirmar que haya algo común entre cosa y cosa, en cuyo caso la justificación de una representación universal se apoyaría en la sola actividad del intelecto; y de un nominalismo, –*uniuersale in significando*–, cuando parece entender al orden conceptual en términos de una imagen confusa que no recalca en el orden inteligible de la cosa real. En cuyo caso, por las razones apuntadas, conviene ponderar el aporte de Abelardo en el sentido de constituirse en un precursor de las posiciones

más conocidas de la Edad Media, a saber, el realismo moderado, el conceptualismo y el nominalismo, cuya indefinición más se podría adjudicar a su labor esencialmente introductoria y todavía en fase de investigación que a la de haber alcanzado una posición definitiva respecto de los conceptos universales. Consecuentemente, en la medida en que su doctrina parece adoptar diversas posiciones, es susceptible de recibir las críticas que convienen a esas distintas doctrinas.

Por su parte, Santo Tomás de Aquino, que históricamente aparece un siglo más tarde que Pedro Abelardo, con una asombrosa precisión conceptual sostiene una acabada posición doctrinal afín al realismo moderado iniciado por Aristóteles. En su opinión, el concepto universal, aunque existe propiamente en el intelecto que lo concibe, se obtiene por vía de abstracción a partir del dato proporcionado por la experiencia sensible. Y como lo que se alcanza por vía abstractiva en el intelecto no difiere esencialmente de la misma naturaleza que se halla individualizada en la cosa, se puede decir que el concepto universal aunque sólo existe propiamente en el intelecto que lo concibe, en razón de su origen ya tiene una existencia material o potencial y no formal o en acto en las cosas mismas.

Santo Tomás tiene el incuestionable mérito de presentarse como la posición más clara a favor de una posición equilibrada entre los extremos de un realismo exagerado que, afirma la existencia actual del universal en la realidad extramental, y de un nominalismo a rajatabla conforme al cual sólo se puede hablar de nombres comunes sin correlato alguno con el orden real, e incluso de un conceptualismo que afirma la existencia de un orden universal en el seno de la cosa misma con distinción real respecto de su principio individuante. Esto se debe a que, aunque niega la existencia substancial de los conceptos universales, admite que el fundamento de las mismas se halla en la naturaleza de las cosas mismas. La clave de solución se inspira en la doctrina aristotélica del intelecto agente y en la doctrina aviceniana de los tres estados de la naturaleza de la cosa.

Según la doctrina de la abstracción, se produce un doble proceso. Uno a cargo del intelecto agente, por el cual al desmaterializar el fantasma o representación sensible, la abstracción absoluta del intelecto es doble. Por una parte, el entendimiento agente, a partir del dato proporcionado por la representación sensible –*species sensibilis*– separa a la naturaleza de la cosa de sus condiciones de individuación actualizando lo que en la cosa sólo era potencialmente inteligible, con lo cual produce el principio determinante

de la cognición efectuada por el intelecto posible *-species intelligibilis impressa-*. La cual, al ser recibida por el intelecto posible lleva a cabo su propio acto produciendo el concepto formal o *species intelligibilis expressa*. Con lo cual el Aquinate logra resolver la doble dificultad de explicar el hecho del conocimiento universal respetando simultáneamente tanto la inalterabilidad esencial del que conoce como la de lo conocido. Pues, de este modo la cosa se hace intencionalmente presente en el intelecto sin alterar la naturaleza de la potencia cognoscitiva; y al mismo tiempo, la potencia cognoscitiva, al ser actualizada por la especie inteligible, se hace espiritualmente lo otro, sin perder su propia naturaleza.

Haciendo suya la doctrina aviceniana de los tres estados de la naturaleza, el Aquinate sostiene que una naturaleza puede ser considerada, ya como singularizada en la cosa, universal físico o en potencia *-natura in re-*; o bien como universal en el intelecto *-in intellectu secundum rationem uniuersalitatatis in actu-*, esto es, como universal propiamente dicho, atendiendo a su referibilidad a los inferiores; o bien, considerada en sí misma *-natura secundum se-*, esto es, atendiendo sólo a los contenidos esenciales de dicha naturaleza, al margen de los dos modos mencionados. Por esta razón, la misma naturaleza que se da de un modo enteramente singular en la cosa, en virtud de la actividad abstractiva del intelecto, puede ulteriormente ser poseída intencionalmente por la vía de la representación conceptual, y luego en virtud de un nuevo acto de la razón esa misma naturaleza puede ser considerada en cuanto apta para existir en muchos. Por ese motivo, se puede hablar de la cosa como universal en potencia o universal material, y del concepto formal como universal en acto o universal propiamente tal.

Esta solución tiene el mérito de defender el valor cognitivo del concepto universal sin caer en el error del realismo exagerado. Y esto se explica porque al tiempo que niega la distinción real entre la naturaleza y su principio de individuación permite predicar la existencia de una misma naturaleza en todos los individuos de la misma especie sin alterar la identidad esencial. La distinción que se admite entre la naturaleza y su principio de individuación supone una identidad real y una distinción de razón no actual sino potencial o virtual, con fundamento en la cosa, lo que supone la actuación de una razón racionada y no racionante, en cuyo caso, se evita el caer en una mera confusión entre el plano de la naturaleza y el de su principio de individuación, se salva la unidad formal del ente o concreto, y

se permite la predicabilidad de un mismo orden inteligible a muchos individuos. Por otra parte, la identidad real entre la naturaleza y su principio de individuación no significa que no haya entre ellas una distinción de razón con fundamento *in re*. Porque de no admitirse más que una distinción de razón sin fundamento *in re*, entonces los nombres que convienen a uno y otro orden serían enteramente sinónimos, entonces sería lo mismo decir Juan es hombre que Juan es Juan. Y en ese caso, el término hombre sólo se podría aplicar a Juan pero no a Pedro o Esteban. Con lo cual los nombres universales perderían valor de universalidad.

Ciertamente en esta concepción, el universal metafísico cumple una función mediadora entre el universal físico o en potencia o el universal lógico o en acto. Esto se debe a que al carecer de los caracteres que convienen a la naturaleza según se la entienda como existiendo en el ente singular, o en el concepto universal, pone en evidencia su aptitud para existir de estos dos modos sin suponer una alteración esencial. En efecto el universal metafísico ni tiene la unidad positiva de singularidad que conviene a los individuos, ni la unidad positiva de comunidad que conviene al orden lógico o universal. La unidad que conviene al universal metafísico o naturaleza en sí misma considerada es una unidad formal negativa, porque aunque no posee multiplicación por principios materiales, porque si fuera así no sería una, tampoco la rechaza, porque si no fuera así no sería multiplicable en los individuos ni éstos la podrían poseer. Si la naturaleza en sí misma fuera multiplicable en los individuos, entonces la unidad formal coincidiría con la numérica y entonces la naturaleza no podría ser objeto de abstracción ni de predicación de muchos.

Por esa razón, la misma naturaleza que está singularizada en el individuo, al ser objeto de abstracción de toda individuación, puede primero, ser considerada sólo en sí misma y luego, en este nuevo estado, por comparación, puede luego ser contenido del concepto universal. Esto último se hace posible porque, una vez constituida a través de la abstracción, la naturaleza de la cosa, luego de ser separada de su unidad formal positiva, es descubierta en su posibilidad de ser referida a muchos, porque se descubre en ella una *'relatio transcendentalis'* a los individuos. Esto ocurre cuando el intelecto, al advertir esta relación trascendental de la naturaleza a los individuos, compara esta naturaleza abstracta con los individuos de los cuales se puede predicar y constituye el universal lógico. Esta comparación que sólo tiene en cuenta la posibilidad de inclusión del universal en los inferio-

res, se realiza ya en la primera operación de la inteligencia, en el acto de simple aprehensión, porque no supone juicio alguno ni inclusión del universal en los inferiores.

Ciertamente, cabe preguntarse si esta doctrina logra superar la acusación que más tarde lanzaría Guillermo de Ockham sobre la doctrina del realismo moderado de implicar subrepticamente la afirmación de un realismo exagerado. Pero las dudas al respecto no resisten el menor análisis. Porque, según Tomás, la naturaleza que existe en la cosa extramental se constituye como totalmente individualizada, y, por lo mismo, guarda una identidad real respecto de su principio de individuación. En orden a lo cual, sólo puede decirse que en la cosa real hay sólo un estado de universalidad en potencia pero no en acto. De donde sólo cabe justificar la acusación del pensador franciscano sobre la arbitraria base de su negación a admitir la evidencia de la distinción real entre el acto y la potencia, y por ende, del concepto mismo de universal en potencia. Aplicando esta distinción real entre el acto y la potencia, Santo Tomás enseña que la universalidad en acto sólo acaece a la naturaleza de la cosa, cuando el intelecto, luego de obrar la separación de la naturaleza de la cosa de sus condiciones de individuación, mediante un nuevo acto de la razón, procede a establecer la referibilidad de esa misma naturaleza abstracta a los inferiores que la realizan o la pueden realizar. Sólo en este momento, y no antes, la naturaleza abstracta recibe la *forma uniuersalitatis*, esto es, la condición de predicabilidad. En ese sentido, se puede hablar de universal *in essendo e in prædicando*, porque lo que se realiza o puede realizarse en muchos también se puede decir de muchos. De esta manera, Santo Tomás tiene el mérito de haber insistido en la consideración absoluta de la naturaleza de una cosa, como un estado intermedio que permite el puente entre su modo de existencia singular en la cosa real, y su modo de existencia universal en el concepto lógico. De esta manera, el concepto, en su condición de signo formal, se constituye en un medio adecuado para hacer presente de un modo inmaterial o espiritual el orden inteligible de las realidades extramentales. En razón del valor intencional del concepto formal, el orden real se hace presente como conocido según un modo de ser intencional y no físico. En el seno de dicho concepto formal, la cosa no se hace presente en su contingente facticidad individual, sino en su misma esencia necesaria, que, por lo mismo, es realizable por muchos, lo que justifica el valor ontológico del concepto universal.

No se confunda la función representativa del concepto formal con la de una mera copia o imagen más o menos parecida a la cosa real, con lo cual no se haría más que interponer entre la cosa y el intelecto una mediación que termina por clausurar el paso de lo uno a lo otro. Porque, en la representación conceptual, es la misma la cosa la que, hecha objeto por la actividad de la razón, es la que se hace intencionalmente presente en el intelecto de modo que éste pudiera hacerse lo otro en cuanto otro. Es por eso por lo que el concepto no se deba entender como una cosa más o menos parecida a la cosa real, porque en ese caso, sólo se sustituiría una cosa —la cosa real—, por otra, la copia o imagen de la cosa, lo que dejaría a la cosa misma como un ámbito definitivamente clausurado a la mirada de la inteligencia. Luego, cuando se habla de la representación conceptual, se debe entender algo que por ella misma se hace intencionalmente presente, esto es, no en su ser físico, sino en su ser intencional, y esto es lo que ocurre cuando se accede a su naturaleza por la vía de la abstracción. Por esa razón señala el Aquinate, que el concepto formal, aunque se constituye en el objeto del entendimiento, porque la cosa no puede ser conocida sino como poseída por el intelecto, en virtud de su carácter intencional, no deja de remitir directamente a la cosa misma. Luego, contra el conceptualismo, el realismo moderado entiende que es un error creer, que lo que se conoce es un puro contenido de conciencia u objeto puro, porque si bien el concepto formal es lo que el intelecto conoce, en razón de su carácter intencional, no lo conoce como objeto formal terminativo, sino como objeto formal motivo. Porque lo que se conoce es la realidad externa —*obiectum quod*— por medio de la representación constituida por el concepto formal u *obiectum quo*: «hay que afirmar que la especie inteligible con respecto al intelecto es como el medio por el que entiende»⁴³⁰. Lo cual se demuestra por el absurdo de pretender creer que lo que se conoce es un puro contenido de conciencia. Ya que si así fuera, a falta de un término real de comparación, no habría modo de distinguir entre lo verdadero y lo falso. Y dos proposiciones contradictorias serían igualmente verdaderas, porque quienes las enuncian las tienen como contenidos de sus respectivos intelectos.

De este modo el realismo moderado, al tiempo que afirma los tres modos posibles de universalidad, funda el valor ontológico del concepto universal

⁴³⁰ «Et ideo dicendum est quod species intelligibilis se habet ad intellectum ut quo intelligit intellectus» (STO. TOMÁS, *Summ. Theol.* I q. 85 a. 2).

en la evidencia de que una misma naturaleza puede existir en muchos individuos, identificarse con cada uno de ellos y multiplicarse con ellos –*uniuersale in essendo*–, por lo que, también puede predicarse de muchos –*uniuersale in prædicando*–. El universal recibe estos nombres porque se realiza como universal en potencia en el individuo real, y, por lo mismo, se puede predicar de él. Pero, como cuando se conoce algo se lo conoce según el modo de ser en el intelecto y esto comienza con la representación conceptual, en virtud de que el concepto formal posee a la naturaleza de las cosas de un modo intencional, y la posee como algo que es capaz de existir en muchos, entonces, al expresar lo que es común a muchos, el concepto formal está en condiciones de representarlos intelectualmente, de ahí que también este concepto formal sea denominado *uniuersale in repræsentando*. Y, puesto que, a su vez, la palabra tiene la virtud de significar el contenido objetivo de un concepto formal, y éste como signo formal remite a una naturaleza que existe o puede existir en muchos, entonces, en razón de esta aptitud significativa el nombre puede ser llamado *uniuersale in significando*.

Por esta razón, se puede concluir que el realismo moderado propuesto por el Aquinate no es susceptible de ser reductible o confundido con cualquier otra solución posible respecto de la naturaleza del concepto universal. No encaja con el realismo exagerado que termina admitiendo que lo que existe de modo universal en la mente, también existe de algún modo en la realidad extramental. Tampoco con el nominalismo que reduce el orden universal a la palabra en razón de su significación, pero con la rareza de que niega el orden conceptual que debe implicar toda significación, y, con mayor razón, todo objeto universal. Ni con el conceptualismo que, al detener la mirada de la inteligencia no en el orden real del ente sino sólo en el orden de la pura representación con lo que desconoce el carácter intencional del mismo respecto de lo real.

Respecto de Juan Duns Scoto puede decirse que, es compatible con el realismo moderado en la medida en que, al no admitir que el universal como tal se dé en las cosas, pretende establecer distancia respecto del realismo exagerado, pero tiene algo de éste en la medida en que no termina de establecer una distinción real entre el modo de singularidad y de universalidad de una misma naturaleza. De hecho, el beato afirma que el universal en acto está sólo en el intelecto que conoce y no en la cosa. Con lo cual el Doctor Sutil parece alejarse de la forma de realismo exagerado y se acerca al realismo moderado, pero dada a su resistencia a admitir la identificación

real entre la naturaleza de la cosa y su principio de individuación, no desaparece la posibilidad de un enfoque realista, ni tampoco la de un cierto conceptualismo.

La cercanía de Duns Scoto con el realismo moderado surge porque admite tres tipos de universales: el universal físico –la naturaleza singularizada en el individuo–; el universal metafísico –la naturaleza común, que es la naturaleza separada de los individuos, pero con una positiva indeterminación que la hace predicable *in potentia proxima* de muchos individuos; y el universal lógico, o universal en sentido estricto –que es el universal metafísico tomado en cuanto es concebido reflexivamente como predicable–. De modo que el enlace entre el concepto universal y la cosa individual se establece suplantando el universal en acto de los realistas exagerados con una naturaleza común, que es tan indiferente al estado de universalidad propiamente dicha, que conviene al concepto, como al de singularidad que conviene a la cosa individual. De este modo la naturaleza, que se presenta en la realidad con un “*esse physicum*” donde se halla determinada a la singularidad, también puede poseer en el intelecto un “*esse cognitum*”, donde es estrictamente universal. Así, la naturaleza tiene aptitud para constituirse como objeto de conocimiento del intelecto, frente al cual se ordena como lo conocido al que conoce. Consecuentemente, el universal estrictamente tal, o universal en acto, sólo existe en el intelecto que lo concibe, y sólo es predicable de aquello en lo que existe singularizadamente, mientras que ni el universal que existe individualizado en la cosa, ni el que se afirma como naturaleza común son propiamente universales. Pero, en el caso del universal metafísico, caso de la naturaleza común, se admite que está en potencia próxima de universalidad. Con lo cual Duns Scoto se aproxima a la posición del realismo moderado. Lo que parece confirmarse a la luz de la distinción entre esa naturaleza común y el principio de individuación en la cosa concreta. Pues, vista la necesidad de que en las cosas singulares, su naturaleza es inseparable de su principio de individuación, o *hæcceitas*, –por ejemplo, entre la naturaleza humana y la ‘Socrateidad’– donde la *hæcceitas* es la formalidad por la cual un individuo se distingue de otro de su misma especie, se hace necesario distinguirlas de un modo que, ni sea sólo de razón porque en ese caso, la naturaleza se determinaría por sí misma a la singularidad, ni real, porque en ese caso no se explicaría el valor de un enunciado universal. Por eso sostiene que la naturaleza común tiene una unidad no numérica que se distingue ‘*ex natura rei*’ de la unidad singular que conviene a los individuos.

Pero, si se examinara la naturaleza de la distinción que el monje escocés establece entre la naturaleza común y la *forma hæcceitatis*, se advertiría que su posición sólo podría ser una mera variante del mismo realismo que pretende superar, porque, de hecho, admite que se trata de una distinción que es más que lógica, en cuyo caso las dos formalidades existirían en acto en la misma cosa, resabio evidente de su admisión de la pluralidad de formas. En efecto, la distinción formal *ex natura rei*, es la que cabe entre los principios formales, donde uno de los cuales no está comprendido en la definición del otro, por ejemplo, entre *racional* y *viviente*, donde *racional* no está implicado en la definición de *viviente*. Aplicado esto a la distinción que cabe entre la *natura communis* y la *hæcceitas* supone una distinción actual *a parte rei*, esto es, con independencia de la operación del intelecto, en cuyo caso, la *natura communis* supondría una prelación ontológica respecto de la razón que la contrae a la singularidad, que excluiría una mera distinción de razón, pues, de otro modo, la naturaleza común sería individual y no se podría predicar más que de un solo individuo. De ahí, que Duns Scoto funde esa distinción en algo que existe en acto en la cosa misma con anterioridad a la actividad de la razón. Con lo cual, aunque no sea esa su intención, —porque el pensador escocés sostiene que el universal en acto no existe fuera del intelecto—, no deja de sostener un realismo exagerado larvado, en cuyo caso, la naturaleza común en el ente singular también se debería entender como algo real. Pues, aunque Duns Scoto conceda que tal naturaleza no posee el tipo de unidad numérica que conviene al ente singular, tampoco admite que posea la unidad específica que cabe al concepto universal estrictamente lógico. De donde, al afirmar que la cosa concreta está constituida por la naturaleza y la *hæcceitas*, no dejaría de atribuir a aquella algún grado de realidad, por lo menos, lo suficiente como para no entenderla como un puro ente de razón.

Pero la vinculación de Duns Scoto con una posición conceptualista tampoco es lejana. Pues, habida cuenta de que no termina de establecer que en la cosa haya una identidad entre su naturaleza y su principio de individuación, se dificulta la razón por la cual se puede predicar de él. Consecuentemente, se habrá de aceptar la dificultad en admitir el vínculo entre el modo de ser universal de la naturaleza en el intelecto —*esse obiectivum*— y su modo de ser singular en la cosa —*esse subiectivum*—, con lo cual se rompe la base de sustentación del orden conceptual en la realidad, para terminar apoyando el universal exclusivamente en la actividad del entendimiento, lo que hace

difícil de entender su vinculación con el orden real. En cuyo caso, Duns Scoto fracasaría en su intento de explicar el valor ontológico del concepto y del enunciado universal. Pues, si la naturaleza no se identifica con el principio de individuación, aquella no se podría predicar del individuo, porque aquello por lo cual algo se determina como singular no participaría de su esencia. Por lo mismo, tampoco se entendería de qué modo una misma naturaleza se pueda multiplicar en muchos individuos.

De ese modo Duns Scoto que, *prima facie*, a fuerza de buscar en la cosa un fundamento del concepto universal, parece adoptar una solución cercana a la del realismo moderado, pero, en la medida en que tampoco admite una identidad real entre esta naturaleza y su mismo principio de individuación, terminará dando pie a un enfoque conceptualista, conforme al cual la atribución de una misma naturaleza a muchos individuos sería por obra exclusiva del entendimiento. Con lo cual la solución de Duns Scoto, en la medida en que no advierte la identidad esencial que se da entre el modo del universal físico y el metafísico, tiende a clausurar el concepto universal en una pura logicidad, con el consiguiente riesgo de perder de vista el conocimiento intelectual del orden real, y reducir el conocimiento intelectual al conocimiento de la mera representación conceptual.

Por su parte, Guillermo de Ockham, al detener su mirada en el orden de lo singular, terminó desechando la validez de todo conocimiento que no remita a la cosa singular misma. De este modo, aunque Guillermo de Ockham distingue entre la suposición material, la simple y la personal, sólo se interesa por ésta última, en razón de que sólo en ella se puede hablar de una legítima correspondencia con un orden real que es necesariamente singular. Con lo cual desestima el valor objetivo de toda representación universal en razón de que niega sistemáticamente la predicabilidad de una misma naturaleza, —universal metafísico— a una pluralidad de individuos. Con lo cual radicaliza la posición antirrealista de Pedro Abelardo conforme a la cual entre cosa y cosa no hay nada en común, quitando con ello toda base metafísica al enunciado universal.

La tesis central de G. de Ockham es la de negar toda existencia real al orden universal. Tiene el mérito de distinguir entre el signo convencional que es la palabra —*terminus prolatus et terminus scriptum*— del signo natural que es el concepto —*terminus conceptus*—. Y entre uno y otro, da prioridad al primero en razón de que éste es un signo natural. Da por sentado que a la percepción de una cosa le sigue de un modo natural la formación

de un concepto de dicha cosa en la mente del hombre. Pero en el marco más amplio de la proposición donde el término concepto adquiere la función de representar *-supponere-*, distingue entre la suposición material donde el término supone por el término mismo; la suposición personal, donde el término supone por el individuo; y la suposición simple, donde el término supone por un orden genérico o específico.

Pero mientras la suposición personal supone por las cosas, la suposición simple no representa inmediatamente cosas. Los signos de primera intención representan inmediatamente cosas; los de segunda intención, *-caso del géneros y especies-*, que sólo representan signos de primera intención. De donde se sigue que a un concepto estrictamente universal, no le corresponde un orden también universal en la realidad. Lo único que le corresponde son cosas individuales. Ciertamente el monje inglés admite la existencia de los conceptos universales, pero su universalidad se explica sólo en razón de los individuos y de la propia mente. Esta se produce por la similitud que hay entre las cosas individuales; no porque éstas compartan o participen de algo común, sino que convienen por sus mismas singularidades. Si hay naturaleza en las cosas ésta se agota en su pura singularidad, y de ningún modo en una naturaleza que puede multiplicarse numéricamente en muchos.

En orden a esto si lo real es necesariamente individual, el orden universal no puede tener más que una realidad en la mente de quien concibe algo. De donde se sigue no que no hay realidad común entre cosa y cosa. Queda descalificada así, la validez del realismo exagerado. En el caso de Duns Scoto, Guillermo entiende que si la distinción entre la naturaleza común y la individualidad no es puramente mental, entonces ha de entenderse como real. Pero, también esta doctrina de Guillermo de Ockham es susceptible de diversas interpretaciones. Se puede conectar con un nominalismo conforme al cual, se sostiene el concepto universal como fruto casi exclusivo de una influencia externa; sin implicar actividad alguna por parte del intelecto; o bien porque asimile dicho concepto a una suerte de imagen o ficción de la realidad, y, por lo mismo, confundiéndolo con un modo de conocimiento sensible; o bien porque sólo implique un conocimiento confuso del individuo; o porque lo entienda como un signo mental que supone por una colección de individuos reales; o porque entienda al orden real como un orden sin esencia universalizable.

También se lo puede situar en la línea de un conceptualismo en la medi-

da en entiende al concepto universal sólo como una intención que sólo tiene existencia objetiva en el alma, por la que se predica algo de muchos, pero, que, en rigor, a falta de la admisión de la posibilidad de una multiplicación numérica de una misma naturaleza en muchos, dicho concepto universal carece de todo fundamento real en la cosa. Con lo cual la representación conceptual se entiende como puro contenido de conciencia, porque no queda más que pensar que un nombre o concepto común se refiere a varios sólo en razón de factores no esenciales.

Pero, tampoco faltan afinidades entre esta posición y la del realismo moderado. Ambas doctrinas coinciden en negar la existencia de una naturaleza común extramentalmente subsistente como si fuera una cosa real más. E incluso también pueden coincidir en que el concepto universal se apoya doblemente en la actividad de la inteligencia y en las cosas reales. Pero las coincidencias en este sentido sólo son parciales. En primer lugar, porque si bien Tomás negaba que el orden universal existiera como realidad subsistente, entendía que las cosas de una misma especie participaban de una misma naturaleza, porque Dios creaba las cosas, cada una según sus especies, esto es, explicaba la semejanza de las cosas según la idea que Dios tenía al crearlas. Mientras que para Guillermo de Ockham, la semejanza en la que se apoya el concepto universal apoya el acto de creación sólo en la decisión y no en ninguna idea divina. Y, en segundo lugar, porque, si bien Guillermo admite el orden de los conceptos universales, esto no significaba la admisión de las *species intelligibiles*. En razón del principio de economía, el postulaba la identificación del concepto universal con el mismo acto de concebir. Mientras que el Aquinate entendía que toda captación conceptual de algo implicaba la presencia de un signo formal por el cual se daba a conocer un orden inteligible, la naturaleza de las cosas, conocido como un orden que se realiza o puede realizarse singularizadamente en muchos.

La segunda diferencia de Guillermo de Ockham con Santo Tomás en el orden de los conceptos reside en que, éste distingue entre el acto de concebir y el concepto formal que es fruto de dicho acto, como se distingue entre el acto de representar y la representación donde se muestra lo entendido. Según Guillermo de Ockham la representación se identifica con el mismo acto de representar y el concepto universal es un acto del entendimiento: *«Digo que la primera intención tanto como la segunda intención es verdaderamente un acto del entendimiento, porque todo lo que es salvado*

por la ficción puede ser salvado por el acto»⁴³¹. El concepto es el acto de intelección: «La primera intención es un acto de la intelección que significa cosas que no son signos. La segunda intención es el acto que significa las primeras intenciones»⁴³². Y es en orden a esta identificación con el acto de entender que se deben resolver todos los ensayos de interpretación de Guillermo respecto de la naturaleza del universal. Luego, la consideración del universal como una cierta entidad real existente en el alma, ya sea como ficción ya sea como cualidades subjetivamente existentes en el alma, termina por resolverse en la identificación del concepto con el mismo acto de entender: «Todo lo que se explica por la posición de algo distinto del acto del entendimiento puede explicarse sin poner tal cosa distinta»⁴³³. ¿Qué desaparece? La necesidad de la *species intelligibilis expressa* como medio de conocimiento. Tomás no entendía la *species intelligibilis* como *id quod intelligitur* sino sólo como «*id quo intelligitur*»⁴³⁴. Así, en la doctrina de Tomás cabe distinguir entre el *objeto formal terminativo* u *objeto formal trascendente*, que es el que conviene a la esencia en la misma cosa, y, por otra parte el *objeto formal motivo* u *objeto formal inmanente*, dado por la esencia intencional u objetivamente presente en el intelecto. Pero según Guillermo de Ockham no hay un concepto como medio *quo* de conocimiento: «Digo que en ninguna aprehensión intuitiva, sea sensitiva o intelectual, está la cosa puesta en un estado de ser que sea un medio entre la cosa y el acto de conocer. Es decir, yo digo que la cosa misma es conocida inmediatamente sin intermedio alguno entre la misma y el acto por el que es vista o aprehendida»⁴³⁵.

Pero, fundamentalmente, las diferencias con el planteo del Aquinate giran en torno al término objetivo del concepto intelectual. De hecho parecería que la intuición intelectual de las esencias, implicaría un acercamiento a la posición de un realismo moderado. Pero, en rigor, la esencia de la que habla Guillermo de Ockham carece de los rasgos de universalidad y necesidad que conviene al concepto tradicional de esencia. Pues, se trata de una esencia que de suyo no sólo es inseparable de sus condiciones

⁴³¹ G. DE OCKHAM, *Quodlibet* 4, 19.

⁴³² *Ibidem*.

⁴³³ IDEM, *Summa totius logicae* 1, 12.

⁴³⁴ STO. TOMÁS, *Summ. Theol.*, I q. 76 a. 2 ad 4m; *Ibidem*, q. 85 a. 2.

⁴³⁵ G. DE OCKHAM, *In I Sent.* 27, 3. K.

de individuación sino que no admite otro estado que el de la pura singularidad y facticidad. Con lo cual parece ser confundida con el orden puramente accidental. Luego, si el dato de la intuición intelectual sólo apunta a un orden puramente singular, entonces no se ve de qué modo una representación conceptual sirve para conocer a muchas cosas según algo en lo que convengan necesariamente. De donde o se termina por explicar el valor del concepto universal en razón de la sola razón, o bien, se renuncia a no tener otro conocimiento de las cosas que el meramente singular y fáctico, sin pretensión alguna de universalidad.

¿Qué significan estas diversas soluciones respecto de la naturaleza del concepto universal? Ciertamente todos estos autores tienen la coincidencia de fondo de admitir la existencia y la cognoscibilidad de un mundo real. Pero las diferencias no tardan en aparecer respecto del alcance que adjudican al conocimiento intelectual del mismo. Y ahí es donde suministran tan diversas explicaciones del valor objetivo del concepto universal que, aunque todos parecen admitir el valor cognitivo del concepto mental, no todos suministran bases suficientes para terminar de dar una explicación satisfactoria respecto del valor ontológico del concepto universal. Esto ya se advierte en Pedro Abelardo cuando rechaza la posibilidad de hallar algo común entre dos individuos de la misma especie, o cuando parece entender al orden de la representación abstracta como algo equivalente a una imagen confusa de lo real. O, en el caso de Duns Scoto, cuando no termina de entender que en el orden singular la naturaleza también se singulariza de suerte que no admite que haya en la cosa singular una identidad real entre la naturaleza del ente y su principio de individuación. Y, en el caso de Guillermo de Ockham cuando, al amparo del principio que afirma que sólo lo singular es real, termina concibiendo al concepto como un ente de razón, que en caso de suponer por algo sólo puede serlo por un individuo o un conjunto de individuos, y esto, no en razón de una conveniencia formal o esencial, sino por una conveniencia enteramente fáctica o contingente. Lo cual trae por consecuencia, un claro desajuste entre la necesidad que conviene al orden de la representación conceptual y la contingencia que conviene al orden de lo real singular, con lo cual sólo parece preocuparse de poner el acento en el carácter mental de la representación conceptual, dejando de lado los fundamentos metafísicos que explican la formación de una representación universal. En cuyo caso, estas tres líneas de interpretación del concepto universal pueden coincidir en algo, el de no

terminar de entender la relación entre el orden conceptual y el real, dando pie a una cierta solución representacionista, que va en desmedro del carácter del concepto como signo formal de la cosa real, para amenazar constituirse él mismo concepto en término exclusivo del acto intelectual.

Empero, también puede verse que estas críticas, buscan ser adecuadamente respondidas por el Aquinate cuando insiste en la capacidad de la inteligencia de acceder a un orden inteligible, la naturaleza de las cosas, por mediación del concepto formal. Esto es posible, porque se admite que la misma naturaleza que se hace física o singularizadamente presente en la cosa real individual, es la misma que luego puede ser alcanzada por vía de abstracción despojándola de sus condiciones de individuación, y también es la misma con la que luego es considerada en relación a los inferiores en los que puede realizarse y de los que puede predicarse. Ciertamente que los dos últimos estados son sólo mentales, porque en ellos la naturaleza está como contenido intelectual, pero en estos se hace presente la misma naturaleza de la cosa, aunque de distinto modo a como está en la cosa, con lo cual, al tiempo que se superan las dificultades del realismo exagerado se superan también las del conceptualismo y del nominalismo en cualquiera de sus formas. La clave de la solución propuesta por el realismo moderado de Santo Tomás pasa por entender que la naturaleza que en la cosa se hace una y la misma con su principio de individuación, sin embargo también puede estar en el intelecto ya como considerada en sus constitutivos esenciales, ya en cuanto referible a los mismos individuos en los que existe o puede existir. Y esto sin duda cuenta con el abierto respaldo de la evidencia objetiva.

Desde luego, tampoco puede negarse la íntima vinculación entre estas diversas líneas de explicación del valor del concepto formal y las corrientes que, inspiradas en ellos, surgirán en los períodos históricos posteriores hasta llegar a las actuales corrientes filosóficas. En orden a ello es fácil ver las corrientes realistas exageradas trascendentes –universal en acto en las ideas divinas– en aquellos pensadores que afirman la contemplación directa de las ideas divinas, lo cual se manifiesta en Malebranche quien atribuye tal intuición a una iluminación divina, y detrás de él a una amplia corriente ontologista entre los cuales se puede citar a importantes pensadores del siglo XIX como Maret, Gratry, Rosmini, Gioberti, Mamiani della Rovere. En seguimiento de la doctrina de un realismo exagerado inmanente a las cosas –universal en acto en las cosas mismas– que se manifiesta en una escuela agustiniana-avicenizante –desarrollada en los siglos XIII y XIV– en-

contramos a Alejandro de Hales, Juan de la Rochelle, San Buenaventura, Roberto Grosseteste, en cierto modo Duns Scoto, y aun podríamos incluir a Wiclif (s. XIV), cuyos efectos se harán sentir de alguna manera en el conceptualismo de Descartes, Malebranche y posteriormente sobre los representantes del idealismo alemán. El realismo moderado que tiene su principal expresión en la escuela tomista, cuya presencia se hace ver todavía en el tiempo actual. El nominalismo que se manifiesta como la pretensión de reducir el universal a un mero nombre o bien a un nombre con significado, pero sin implicar una representación conceptual con su contenido objetivo correspondiente se mantiene de alguna manera en autores como Berkeley, Hume y Taine. Y, el conceptualismo, que como tal no existió propiamente en la Edad Media, donde se admite que el único término objetivo de la inteligencia humana no está dada por su referibilidad al orden real sino sólo al mero orden conceptual o representativo, sin admitir claro está el carácter intencional de los mismos respecto de lo real en sí. En esta línea puede entenderse principalmente al idealismo kantiano donde el conocimiento sólo tiene como término objetivo las ideas como unidad de conciencia. En la misma línea parece situarse Husserl cuando admite que el conocimiento es constitutivo de su objeto. En cuyo caso desaparece toda concepción del conocimiento como fruto de la determinación por un orden formal intencionalmente recibido por el intelecto. Sin ánimo de entrar en mayores detalles respecto de cómo las corrientes que se separan de los lineamientos de un realismo moderado, a fuerza de insistir unilateralmente sobre un aspecto del orden conceptual olvidando la consideración integral del mismo, no dejan de exponer al investigador en el riesgo cierto de terminar separando el orden de los conceptos respecto del orden de las realidades extramentales a los cuales esos conceptos deberían remitir. De donde no cabe más que explicar al primero como fruto exclusivo de la pura espontaneidad del intelecto. En cuyo caso, la ruptura del conocer y del ser es un hecho. Y con ello, la inevitable sustitución de la verdad del conocer del ser por la verdad del puro pensar.

¿Qué importancia tiene esta cuestión para la filosofía de los tiempos presentes? Parecería que, por su carácter abstracto ésta es una de las tantas cuestiones filosóficas que pasaron por debajo del enorme puente de la historia de la filosofía sin pena ni gloria, y que, por lo mismo, nada tiene para decir al estudioso de hoy. Pero en rigor, nada más lejos de la realidad. Pues, ¿qué duda cabe que los desencuentros de hoy en materia de conoci-

miento no dejan de tener su lejana causa en las disensiones de ayer? Por cierto, a través del presente estudio queda claro que los intelectuales medievales no terminaron de llegar a un acuerdo unánime respecto de la naturaleza del problema de los conceptos universales. Y, sin duda que ésta es una cuestión que debe ser resuelta por la filosofía so pena de dejar sin resolver una importante cantidad de cuestiones de hondo valor filosófico cuya solución depende del valor metafísico y gnoseológico que se atribuya al concepto universal. ¿Es necesario poner en evidencia la vinculación entre la diversidad de soluciones propuestas en la Edad Media respecto de la naturaleza del concepto universal y la falta de acuerdo intelectuales del tiempo presente para responder a la solución de las más diversas cuestiones sociales, éticas y políticas? Un ejemplo de ello es la falta de armonía entre lo que se entiende sobre el valor de las nociones de persona y naturaleza humana, lo que impide a su vez, resolver el alcance de los derechos humanos, del concepto de familia, de libertad, o bien, la falta de acuerdo respecto a la relación que debe haber entre el derecho natural y el derecho positivo. Pero es claro que si en la Edad Media la explicación más convincente respecto de la naturaleza de los conceptos universales provino de la corriente del realismo moderado en razón de que sólo ella apoyaba el valor ontológico del concepto universal en una fundamentación metafísica que partía de la evidencia del ser y de los primeros principios de la inteligencia, ¿por qué no pensar, entonces, que también hoy los problemas que aquejan a los intelectuales también se pueden resolver a la luz de las primeras evidencias de orden metafísico? En una palabra, es razonable suponer que si hoy se insistiese en resolver el alcance del concepto universal a la luz de los principios que se hacen presentes en la doctrina del realismo moderado, se pondrían las bases para resolver las dificultades más serias que hoy se pueden plantear respecto al conocimiento del orden real en cualquiera de sus niveles de consideración.

De esta manera puede verse que, si uno de los aportes más significativos de la filosofía medieval en materia del conocimiento humano fue el de poner en consideración el problema del valor del concepto universal, también hoy sería útil volver sobre este tema no sólo para salvar al conocimiento humano de la disolución de un relativismo paralizante, sino también para rescatar el concepto de una verdad del conocer firmemente anclada en la verdad del ser, tal como lo propone insistentemente el realismo moderado. En este sentido cabe observar que la posibilidad de un vigoroso

retorno hacia una postura realista moderada no está tan lejos de hacerse realidad, y esto no sólo porque todavía perdura la significativa influencia de importantes representantes del tomismo contemporáneo como lo pueden ser, entre muchos otros que en aras de la brevedad se deben omitir, las prestigiosas figuras de Ramírez, Barbado, Del Prado, Fernández, Gilson, Maritain, Garrigou-Lagrange, Sertillanges, Verneaux, Grenet, Gény, De Tonquédec, De Finance, Grabamann, Manser, Gredt, Meyer, Pieper, Jolivet, Hugon, Zacchi, Cordovani, Matiussi, Giaccon, Busa, Piolante, Fabro, Bochenski, Van Steenberghen, Derisi, Caturelli, Soaje Ramos, o de todos los esfuerzos que se hacen desde la perspectiva de un realismo crítico donde se intentan asumir los nuevos desarrollos de la crítica moderna, admitiendo la necesidad de tratar de acceder al orden real a partir de la evidencia del *cogito*. En esta línea pueden señalarse a Mercier, Noël, Picard, Rolland Gosselin, Marechal. Incluso, según Llanos⁴³⁶ hoy se pueden señalar algunos significativos desarrollos de aproximación hacia una forma de realismo moderado entre los representantes de la filosofía analítica que, pese a estar penetrados por una *forma mentis* de clara tendencia positivista y antimetafísica, sin embargo hoy están realizando importantes acercamientos implícitos y explícitos a la metafísica del ser de cuño aristotélico, lo que se hace evidente por la consideración que estos hacen de la pluralidad de los sentidos del ser, donde aparecen los usos de la palabra en el orden de la predicación, de la identidad y de la existencia, donde aparece la distinción entre el ser real y el ser veritativo que aparece en las proposiciones. Todo lo cual, no puede menos que volver a suscitar el interés de los estudiosos contemporáneos sobre la consideración del valor del concepto formal como vía de conocimiento del ser real.

⁴³⁶ A. LLANO, *Metafísica y lenguaje*, Pamplona, Eunsa, 1984.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES:

ARISTÓTELES, *Analítica posteriora*.

De anima.

Metaphysica.

Physica.

Categoriæ.

Topica.

AVICENA, *La salvación (Compendio de metafísica)*, ed. utilizada *Avicennæ Metaphysices (Metaphysicæ?) compendium ex arabo latino reddidit et adnotationibus adornavit N. Carame, episcopus Maronita*, Roma, 1926.

FERNÁNDEZ, C., *Los filósofos medievales, selección de textos*, Madrid, BAC, 1986.

Los filósofos escolásticos de los siglos XVI Y XVII, Selección de textos, Madrid, BAC, 1986.

BTO. JUAN DUNS SCOTO, *Quæstiones in quatuor libros Sententiarum (llamadas, Ordinatio u Opus Oxoniense)*. Ed. utilizada *Ioannis Duns Scoti Commentaria Oxoniensia in IV Libros Sententiarum*, nueva ed. M. Fernández García, II. In lib. II (Ad Claras Aquas [Quarachi] 1914, trad. del editor.

JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus philosophicus thomisticus*, 3 vol. Ed. Reiser Torino, 1930-1937.

Artis logicæ. Prima pars (1631), Artis logicæ, secunda pars (1632), ed. utilizada IOANNIS A SANCTO THOMA, O.P. *Cursus philosophicus I, Ars logicæ. Seu de forma et materia ratiocinandi*, nueva ed. por el P. B. Reiser, O.S.B. Torino, 1930.

KANT, I., *Tratado de lógica*, trad. cast. García Moreno, Buenos Aires, Araújo, 1938.

Crítica de la razón pura, trad. por M. García Morente y M. Fernández Núñez, Porrúa, México D.F., 1998.

- DE OCKHAM, G., *Super quattuor libros sententiarum*, Lyon, 1496.
Summa totius logicæ, Pars I, Editada por Philoteus Boehner (Franciscan Institute Publicaciones), St. Buenaventura, N.Y., 1957, Pars 2da. et 1ra. tertiae, 1954. El resto de la Tertia pars, según la edición de Oxford de 1665.
- PEDRO ABELARDO, *Glosas sobre Aristóteles y sobre Porfirio*.
Logica ingredientibus [Glosas a Porfirio], ed. Utilizada Peter Abaelards *Philosophische Schriften*, zum ersten Mal herausgegeben von B. Geyer, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, B. XXI, Heft I (Münster i.W. 1919).
Logica nostrorum petitioni sociorum [Glosas a Porfirio] von Geyer, *Die Logica "Nostrorum petitioni sociorum"* (trad. editor), 1933.
Dialectica (obra sistemática).
- SUÁREZ, F., *Disputationes metaphysicæ*, Salamanca 1600. Trad. esp. 7 vol. 1960-1966, por Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón.
De anima Ed. Vives.
- STO. TOMÁS DE AQUINO, *In quattuor libros Sententiarum* (ex ed. Prima Americana, Nueva York 1948, reimpresión de la ed. Parmeniense (t. VI, 1856, t. VII, 1858).
De ente et essentia, textos L. Baur, Münster, 1933.
Summa contra gentiles, texto Leonino (t. XIII, XIV, XV): 1918, 1926, 1930; ex ed. Marietti, 1961.
Summa Theologiæ qq. 1-49 texto ed. Leonina t. IV, 1880; q. 50, finis, texto leonino, ex ed. Marietti, 1948; t. VIII (1895), IX (1897) y X (1899). Texto ed. Leonina, t. XI (1903) texto ed. Leonina; t. XII (1905).
Quæstio disputata De ueritate (hasta q. 22, art. 11, texto leonino, y de la q. 23 hasta el final textos ed. Marietti, 1953).
In libros Metaphysicorum ed. Marietti, 1950.
In libros Post. Anal. Textos ed. Leonina, t. I, 1882.
In libros Perihermeneias texto Leonino, t. I (1882). Ex ed. Marietti (1955).
In libros De anima II y III (textos, ed. Marietti, 1959).
De Potentia, textos Marietti, 1953.
Quodlibeta VIII, ed. Marietti, 1956.
Compendium Theologiæ (texto Marietti, 1954).

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA:

- DE ALEJANDRO, J. M., *Gnoseología*, Madrid, BAC, 1974.
- DE ANDRÉS, T., *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*, Madrid, Gredos, 1969.
- BOCHENSKI, I. M., *Historia de la lógica formal*, Edición española de Milán Bravo Lozano, Madrid, Gredos, 1976.
- BRÉHIER, É., *Historia de la filosofía*, trad. 5ta. ed. francesa D. Náñez, t. II, Buenos Aires Sudamericana, 1962.
- CANALS VIDAL, F., *Historia de la filosofía medieval*, Barcelona, Herder 1976.
- CARDOZO BIRITOS, D. F., *Lecciones de lógica material*, San Juan (Argentina), Instituto «San Buenaventura», 1963.
- CASAUBÓN, J. A., *Nociones generales de lógica y filosofía*, 5ta. ed. Buenos Aires, Estrada, 1989.
Palabras, ideas, cosas. El problema de los universales, Buenos Aires, Candil, 1984.
- CATURELLI, A., *La Filosofía Medieval*, Córdoba, UNCórdoba, 1972.
- COPELSTON, F., *Historia de la Filosofía*, t. II, De Agustín a Escoto, trad. J.C. García Borrón, 2da. ed. Barcelona, Ariel, 1974.
- CORVINO, F., "Sette questioni inedite di Occam sul concetto", en *Riv. Crit. Di storia della filosofia*, 1955 (10), pp. 265-288.
- DERISI, O. N., *La palabra*, Buenos Aires, EMECÉ, 1978.
La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás, Buenos Aires, Cursos de Cultura Católica, 1945.
- FABRO, C., *Partecipazione e causalità*, Torino, Società Editrice Internazionale, 1960.
- FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, J. L., "El concepto en Santo Tomás", *Anuario Filosófico*, 7, 1974.
- FORMENT, E., *Lecciones de metafísica*, Madrid, Rialp, 1992.
- FRAILE, G., *Historia de la filosofía*, t. II, Madrid, BAC, 1966.
- GARCÍA LÓPEZ, J., *Estudios de Metafísica tomista*, Pamplona, EUNSA, 1976.
Metafísica tomista, Ontología, Gnoseología y Teología natural, Pamplona, EUNSA, 2001.
- GILSON, E., *El realismo metódico*, Madrid, Rialp, 1952.
Linguistique et Philosophie. Essai sur les constantes philosophiques du langage, Paris, Vrin, 1969.
La Filosofía en la Edad Media, Madrid, Gredos, 1965.
El espíritu de la Filosofía Medieval, Madrid, Rialp, 1981.

- History of Christian Philosophy in the Middle Age*, London, Sheed & Ward, 1985.
- Jean Duns Scot, *Introduction a ses positions fondamentales*, Paris, Vrin, 1952.
- GRABMANN, M., *Filosofía Medieval*, Buenos Aires, trad. S. Minguijón, Labor, 1928.
- GREDT, I., *Elementa philosophiæ aristotelico-thomisticæ*, 8va. ed. Barcelona, Herder, 1946.
- HIRSCHBERGER, J., *Historia de la Filosofía*, trad. cast. L. Martínez Gómez, vol. I, Barcelona, Herder, 1971.
- INCIARTE, F., *Ser veritativo y ser existencial*, "Anuario Filosófico", 13-2.
- JOLIVET, J., *La Filosofía Medieval en Occidente*, en *Historia de la Filosofía*, dirección de B. Parain, t. IV, trad. por L. Ortiz, Madrid, Siglo XXI, 1974.
- JOLIVET, R., *Lógica y cosmología*, trad. L. de Sesma, Buenos Aires, Lohlé, 1976.
- KRAUS, J., *Die Lehre des J. Duns Skotus von der natura communis*, Friburg, 1927.
- LARRE, O., *La filosofía natural de Ockham como fenomenología del individuo*, Pamplona, EUNSA, 2000.
- DE LIBERA, A., *Penser au môyen age*, Paris, Seuil, 1991.
- La Philosophie médiévale*, Paris, PUF, 1993.
- LLANO, A., *Metafísica y lenguaje*, Pamplona, EUNSA, 1984.
- MARITAIN, J., *Los grados del saber, distinguir para unir*, 7ª. vers. cast. A. Frossard, Buenos Aires, Club de Lectores, 1963.
- El orden de los conceptos*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1967.
- MASSON, H., *Manual de herejías*, Madrid, RIALP, 1989.
- MILLÁN PUELLES, A., *Fundamentos de filosofía*, 3ra. ed. Madrid, Rialp, 1962.
- La estructura de la subjetividad*, Madrid, Rialp, 1967.
- MONDIN, B., *Storia della metafísica*, vol. II, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 1998.
- DE MURALT, A., *Néoplatonisme et aristotelisme dans la métaphysique médiévale*, Paris, Vrin, 1995.
- PHILLIPS, D. D., M. A., *Modern Thomistic Philosophy*, t. II, Metaphysics, London, Burns & Oates, versión española *Moderna Filosofía Tomista*, tomo II, Metafísica, Madrid, Ed. Morata, 1964.
- PIEPER, J., *Filosofía Medieval y Mundo moderno*, Madrid, Rialp, 1973.

- PUTNAM, H., *Mind, Language and Reality* (=Philosophical Papers II) Cambridge (Mass.), Cambridge University Press, 1979.
- RÁBADE, S., *G. de Ockham y la filosofía del s. XIV*, Madrid, 1966.
- SARANYANA, J., *Historia de la Filosofía Medieval*, Pamplona, EUNSA, 1985.
- SERTILLANGES, A.-D., *El cristianismo y las filosofías*, Madrid, Gredos, 1966.
- VAN STEENBERGHEN, F., *Filosofía Medieval*, trad. M. M. Bergadá, Buenos Aires, Club de Lectores, 1967.
- THONNARD, F. J., *Précis d'Histoire de la Philosophie*, Tournai, Desclée, 1945.
- VERNEAUX, R., *Epistemología general*, Barcelona, Herder, 1971.
- VIGNAUX, P., "Occam", en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. II, A. Col. 876-88.
- El pensamiento en la Edad Media*, trad. T. Segovia, Buenos Aires, 1977.
- WEINBERG, J., *Breve historia de la Filosofía medieval*, Madrid, Cátedra, 1987.
- WHORF, B. J., *Language, Thought and Reality*, Cambridge (Mass.), M.I.T. Press, 1967.
- DE WULFF, M., *Historia de la Filosofía Medieval*, México, ed. Ius, 1945-1949.
- ZIGLIARA, T., *Summa Philosophia*, editio septima decima apud Gabrielem Beauchesne, Paris, 1926.

ÍNDICE DE MATERIAS

ÍNDICE SUMARIO	7
INTRODUCCIÓN	9
§ 1. IMPORTANCIA DEL PROBLEMA DE LOS UNIVERSALES	9
§ 2. EL CONCEPTO	11
§ 3. EL CONCEPTO FORMAL Y CONCEPTO OBJETIVO	12
§ 4. EL CONCEPTO DE PRIMERA INTENCIÓN Y EL DE SEGUNDA INTENCIÓN	21
§ 5. EL UNIVERSAL. EL UNIVERSAL <i>IN SIGNIFICANDO</i> , UNIVERSAL <i>IN REPRESENTANDO</i> Y UNIVERSAL <i>IN ESSENDO</i>	22
§ 6. LA UNIDAD DEL UNIVERSAL <i>IN ESSENDO</i>	32
§ 7. EL UNIVERSAL <i>IN ESSENDO</i> COMO APTITUD PARA SER EN MUCHOS	33
§ 8. LOS PREDICABLES	34
§ 9. LOS PROBLEMAS	36
CAPÍTULO I:	
POSICIÓN DEL PROBLEMA DE LOS UNIVERSALES EN LA EDAD MEDIA	39
§ 1. EL PUNTO DE PARTIDA: EL PLANTEO DE PORFIRIO. POSIBLES INTERPRETACIONES	39
§ 2. LA POSICIÓN DE BOECIO (475/477-525)	43
§ 3. LAS SOLUCIONES EN LA EDAD MEDIA	47
§ 4. LOS REALISTAS EXAGERADOS	48
§ 5. EL AGUSTINISMO AVICENIZANTE	55
§ 6. EL NOMINALISMO	57
§ 7. EL NOMINALISMO DE ROSCELÍN (SIGLO XI)	58
§ 8. REALISMO MODERADO	61
§ 9. LOS ANTECEDENTES	62
§ 10. EL REALISMO MODERADO DE TOMÁS DE AQUINO	65
§ 11. EL CONCEPTUALISMO	68
§ 12. ALGUNOS PARALELISMOS	72
§ 13. LOS PRINCIPALES REPRESENTANTES EN LA EDAD MEDIA: PEDRO ABELARDO, TOMÁS DE AQUINO, JUAN DUNS SCOTO, GUILLERMO DE OCKHAM	74

CAPÍTULO II:

LA POSICIÓN DE PEDRO ABELARDO (1079-1142)	77
§ 1. ALGUNAS INTERPRETACIONES DE LA POSICIÓN DE ABELARDO	78
§ 2. ANÁLISIS DE SU DOCTRINA	80
§ 3. LOS UNIVERSALES NO SON COSAS	81
§ 4. LA POLÉMICA CON GUILLERMO DE CHAMPEAUX SOBRE LOS UNIVERSALES	82
§ 5. LOS UNIVERSALES NO SON PALABRAS	89
§ 6. EL ESTADO COMO FUNDAMENTO DE LA UNIVERSALIDAD	91
§ 7. EL CONCEPTO UNIVERSAL COMO IMAGEN CONFUSA	94
§ 8. LA ABSTRACCIÓN	94
§ 9. LA OBJETIVIDAD DEL CONCEPTO	103
§ 10. LA RESPUESTA DE ABELARDO A LAS CUESTIONES PLANTEADAS POR BOECIO	103
§ 11. EL TRATAMIENTO EN LA <i>LOGICA NOSTRORUM PETITIONI SOCIORUM</i>	104
§ 12. CONCLUSIONES SOBRE LA POSICIÓN DE ABELARDO	106

CAPÍTULO III:

LA POSICIÓN DE STO. TOMÁS DE AQUINO (1225-1273)	113
§ 1. LOS ANTECEDENTES	114
§ 2. LA POSICIÓN DE TOMÁS	125
§ 3. EL REALISMO MODERADO DE SANTO TOMÁS	128
§ 4. LOS UNIVERSALES SON PROPIAMENTE LOS CONCEPTOS	132
§ 5. LOS GRADOS METAFÍSICOS SÓLO SE DISTINGUEN VIRTUALMENTE	152
§ 6. LA UNIDAD DE LA NATURALEZA SEGÚN SUS ESTADOS	158
§ 7. OBTENCIÓN DEL UNIVERSAL METAFÍSICO Y DEL UNIVERSAL LÓGICO	162
§ 8. EL CONCEPTO	170
§ 9. UNA DIFICULTAD: EL ENTENDIMIENTO NO PUEDE CONOCER LOS SINGULARES	173
§ 10. CONCLUSIONES SOBRE LA POSICIÓN DE SANTO TOMÁS DE AQUINO	182
§ 11. ¿EN QUÉ SENTIDO SE PUEDE HABLAR DE REALISMO MODERADO EN SANTO TOMÁS?	183
§ 12. LA POSICIÓN DE LOS INTÉRPRETES DE SANTO TOMÁS	189

CAPÍTULO IV:

LA POSICIÓN DE JUAN DUNS SCOTO (1266-1308)	195
§ 1. UN INTENTO DE RETORNO AL REALISMO EXAGERADO	195
§ 2. LOS FUNDAMENTOS DOCTRINALES DE LA AFIRMACIÓN DE LA <i>NATURA COMMUNIS</i>	198
§ 3. POSICIÓN CRÍTICA RESPECTO DE LA DISTINCIÓN FORMAL	199

§ 4. LA <i>NATURA COMMUNIS</i> Y LA <i>HÆCCEITAS</i> SE DISTINGUEN CON DISTINCIÓN DE RAZÓN FORMAL	200
§ 5. LA DOCTRINA DE LOS TRES ESTADOS	202
§ 6. LA UNIDAD DE LA NATURALEZA COMÚN: LA UNIDAD INDIFERENTE	204
§ 7. LA UNIDAD DE LA NATURALEZA SEGÚN SUS DIVERSOS ESTADOS	207
§ 8. LA UNIDAD DE LA <i>NATURA COMMUNIS</i>	210
§ 9. CONCLUSIONES	212

CAPÍTULO V:

LA POSICIÓN DE GUILLERMO DE OCKHAM (1285-1350)	219
§ 1. ALGUNOS ANTECEDENTES	220
§ 2. LA DOCTRINA OCKHAMIANA DE LOS UNIVERSALES. POSICIÓN DEL PROBLEMA	222
§ 3. ELABORACIÓN DEL CONCEPTO UNIVERSAL: LA ABSTRACCIÓN POSTERIOR A LA INTUICIÓN	231
§ 4. EL UNIVERSAL COMO INTENCIÓN O SIGNO REPRESENTATIVO	237
§ 5. RECHAZO DE LA DOCTRINA DE LA EXISTENCIA DE UNA NATURALEZA COMÚN	239
§ 6. NEGACIÓN DE LA DISTINCIÓN FORMAL	242
§ 7. DESCALIFICACIÓN DE LA <i>NATURA COMMUNIS</i>	243
§ 8. CONTRA EL REALISMO MODERADO	246
§ 9. CONCLUSIONES RESPECTO DE LA POSICIÓN DE GUILLERMO DE OCKHAM ACERCA DEL REALISMO EN CUALQUIERA DE SUS FORMAS	252
§ 10. LA RAZÓN DEL RECHAZO: EL VOLUNTARISMO	254
§ 11. LA DOCTRINA DEL SIGNO	256
§ 12. LA DOCTRINA DE LA SUPOSICIÓN	260
§ 13. SECUNDARIEDAD DE LA <i>SUPPOSITIO MATERIALIS ET SIMPLIS</i>	265
§ 14. CONCLUSIONES RESPECTO DE LA DOCTRINA DE GUILLERMO DE OCKHAM	267

EPÍLOGO	273
---------	-----

BIBLIOGRAFÍA	293
--------------	-----

ÍNDICE DE MATERIAS	299
--------------------	-----

