**Antonio Rosmini (1797-1855)**

***Aristóteles expuesto y examinado***

**(Pasajes selectos. Traducción provisoria Claudio Pierantoni,**

***ultima revis.* 21 10 2019)**

**Prefacio**

**[…]**

**9.** Parece acreditado por las cuidadosas investigaciones de los modernos eruditos que, excepto el *Órganon* o algunas partes de él, las demás obras de Aristóteles, perdidas en Occidente, quedaron ahí completamente desconocidas hasta el comienzo del siglo XIII, cuando fueron repentinamente reconducidas desde dos partes contemporáneamente, es decir, desde Constantinopla tomada por los cruzados y desde España dominada por los árabes. Entonces fueron leídas con ahínco, traducidas al latín ya sea desde el árabe y el hebreo, ya sea de los mismos textos griegos[[1]](#footnote-1). Sin embargo, no se debe creer que las cuestiones principales de la metafísica de Aristóteles fueran totalmente desconocidas antes del siglo XIII; pues al contrario se encuentran esparcidas en la literatura de aquellos tiempos huellas tan profundas de ellas que sería difícil explicar su origen sin recurrir a una antigua tradición o a algún extracto que todavía quedaba de los libros metafísicos y de otras obras del Estagirita[[2]](#footnote-2).

Pero la época en la cual el estudio de Aristóteles creció en importancia y empezó a atraer la atención de todos aquellos que se dedican a las ciencias y de la misma Iglesia fue más de un siglo antes que se tuvieran los manuscritos árabes o griegos y que fueran traducidos, cuando el célebre canónico de Compiègne (c. 1089), Juan Roselino (*Roscellinus*) planteó el *nominalismo*[[3]](#footnote-3): a partir de aquella época algunos hacen empezar la historia de la escolástica, ya que en efecto con esta disputa todas las mentes se encienden de un nuevo ardor por las discusiones y la escuela adquiere una carácter y una forma determinada que más o menos se conserva hasta su decadencia.

**10.** El universal no existe en las cosas *reales* como universal: eso había sido dicho por Boecio (470-526) que creía con eso repetir lo que había dicho Aristóteles[[4]](#footnote-4). ¿Cómo entonces aquello que es singular en los reales después es universal en la mente? El mismo Boecio, muy correctamente, observaba que el género “debe ser común de tal manera que esté todo entero y al mismo tiempo en cada una de las cosas, y pueda constituir y conformar la sustancia de aquellas cosas de las cuales es común”[[5]](#footnote-5). Ahora bien, si el universal está todo entero en un singular, ya no queda nada de él para estar en otro singular. Además, el mismo Boecio empuja rigurosamente hacia delante la dificultad. Pues demuestra que el *género* no puede ser *uno*, pues, siendo común, se encuentra todo entero en muchos singulares diversos, ni puede ser *múltiple*, porque, si fuera múltiple habría otro género superior, y así al infinito. ¿Cómo librarse de esta alternativa? Lo primero que viene a la mente es negar la existencia del género y de todo otro universal, y así desembarazarse de este ser incómodo. “Por lo cual -dice Boecio-, si ni es uno, porque es común, ni es múltiple, porque también de aquella multiplicidad habría que buscar otro género, parecerá que el género no existe del todo, y lo mismo hay que entender de los otros [universales]”[[6]](#footnote-6). Ahora bien, eliminado el universal, aquellos universales que sin embargo entran en nuestros razonamientos, ¿qué serán? No pueden ser otra cosa que simples palabras, meros *nombres*: y henos aquí en el nominalismo de Roselino.

**11.** Es verdad que el mismo Boecio después se dispone a resolver aquella dificultad que había propuesto con tanta fuerza, para hacer entender cuán ardua fuese la cuestión que Porfirio había mencionado en su *Introducción* y que había dejado de lado como demasiado alta y para la cual se requería una larga discusión. Pero la solución de Boecio no es en absoluto adecuada a la fuerza de la dificultad. Y para darnos cuenta, basta con que pongamos atención a la inconstancia de su razonamiento. Él nos cambia repentinamente el universal en una *semejanza* de los singulares, sin decirnos en absoluto el motivo de un tal cambio, sin justificar esta repentina transformación. Pero ¿qué es la semejanza? Esto es lo que tenía que decirnos, y esto es lo que no nos dice. Y, sin embargo, en la arcana naturaleza de la semejanza se esconde toda la cuestión y toda la dificultad, como nosotros hemos demostrado en otra parte (*Nuevo Ensayo sobre el origen de las Ideas [=NS]* 182-187, 948-950, 1115, 1116, 1182-1185, 1292). Después, ¿se puede decir que la semejanza de una cosa sea la cosa o, más bien, que esté en la cosa? Por lo tanto, no es verdad que los universales estén en los singulares, sino que conviene que estén fuera de estos, dado que no son sino una semejanza de estos[[7]](#footnote-7). Finalmente, si los universales no fueran sino una semejanza, no podríamos conocer con ellos a los singulares, pues la semejanza es un abstracto que nace de la comparación de dos cosas semejantes. Pero la comparación de dos cosas semejantes no se puede hacer sin utilizar un universal anterior en la mente, que hace la comparación, al cual universal se refieran (*NS* 182ss.); y aun cuando se pudiera hacer, no se tendría como resultado sino una relación de semejanza entre más cosas singulares: ahora una relación entre cosas singulares es única y singular ella misma, por tanto, no puede ser un universal. Por tanto, dado el universal, se tiene la relación de semejanza, y no a la inversa. Pues, si en cambio se quisiera afirmar que el singular se asemeja al universal, en este caso convendría probar que esta semejanza, lo cual no se puede hacer si no se suponen primero, como ya dados, el universal y el singular, y convendría probar la exactitud de esta semejanza; para lo cual, nuevamente, se deberían comparar los singulares con los universales, y se supondrían conocidos los singulares, antes de recurrir a los universales como sus semejanzas (*NS* 107, nota). Era natural, por tanto, que en cuanto se despertara algún ingenio agudo, y que pensara por él mismo, no contento con la solución dada por Boecio, quedara atrapado en la red de la argumentación misma, con la cual Boecio pretendía mostrar la perplejidad y la arduidad de la cuestión que toca Porfirio. Pues aquella argumentación concluía que el género, es decir, el universal, no existe y no puede existir[[8]](#footnote-8): puesto eso, de los llamados universales no queda sino los nombres: la cual es justamente la inducción de Roselino.

**12.**

**13.**

**14.** Pero, si bien el realismo puro parezca a primera vista el extremo opuesto del nominalismo, sin embargo, termina en última instancia en lo mismo: pues uno y otro sistema anula en sustancia el orden ideal[[9]](#footnote-9): los nominalistas, más simplemente, declarando que las ideas universales son puros nombres, los conceptualistas un poco menos, declarándolas actos subjetivos del pensamiento, los realistas puros, finalmente, presentándose como defensores de las mismas ideas, diciendo que son reales; de lo cual se sigue que también para estos quedan de hecho solamente los reales, ya no las ideas. Por lo cual, no sin agudeza y verdad Abelardo en el Concilio de Sens, donde fue condenado, dirigió a Gilberto Porretano que lo acusaba, si es cierto lo que se narra, este verso de Horacio:

*Nam tua res agitur, paries quum proximus ardet* (*Epistulae* I, 18, 84).

Todas estas doctrinas diversas, también anteriormente, habían llegado a la boca de los maestros y a la pluma de los escritores. Hemos visto que el propio nominalismo se encuentra en germen en Boecio[[10]](#footnote-10), y se encuentran sus huellas en los doctores anteriores a Roselino[[11]](#footnote-11). Pero, eran doctrinas pasajeras sobre las cuales no se ponía atención, de las cuales no se observaban demasiado las diferencias, no se preveían las consecuencias y se presentaban de paso y envueltas en aquella indeterminación y confusión que mantiene las doctrinas en estado más bien de feto que de parto. Incluso cuando los sistemas, por el movimiento que Roselino imprimió al pensamiento, se separaron, no fueron inmediatamente diseñados con bordes precisos, sino trazados en grueso: y el mismo realismo se dividió en diferentes escuelas, ninguna de las cuales carecía de sus propias neblinas e incertidumbres[[12]](#footnote-12). Pues incluso cuando el realismo de Guillermo de Champeaux, perseguido por la inexorable dialéctica de Abelardo, llegó por primera vez hasta los *individuos reales*, ni siquiera entonces se dio cuenta de que se había salido del ámbito de las ideas, en el cual se colocaba la cuestión, y confesando que los individuos reales diferían de *esencia*, no supo distinguir entre la *esencia* y la *realización de la esencia*, y por eso fue inducido a la monstruosa sentencia que la esencia en su *realización*, es decir, el individuo real, fuera él mismo, bajo un cierto punto de vista, el universal. Todo esto porque no se había nunca distinguido clara y constantemente ni por Aristóteles, ni por Boecio, ni por los estudiosos de tales autores hasta el s. XIII, las formas primitivas del ser, lo ideal y lo real.

**16.** El realismo, por lo tanto, antes de la época de Roselino, existía solo y pacíficamente, no como un sistema filosófico contrapuesto al nominalismo, sino como una opinión flotante de la que todavía no se había encontrado la fórmula. Sin embargo, este *realismo* se mantenía en la esfera de las *ideas*, porque se no le había ocurrido todavía a nadie el extraño pensamiento que los universales fueran las mismas realidades individuales. Pero el equívoco que yacía en la palabra *real* lo contenía en germen. La palabra *res* no se tomaba como opuesta a *idea*, sino como opuesta a *voz*, y a cualquier otra negación de existencia. Por lo tanto, no era absurdo decir que ‘los universales eran reales’, entendiendo con eso que no eran algo que no existía, no eran nada, no eran voces sin significado. Por lo tanto, se daba tanto a los entes sensibles y materiales como a las ideas la *realidad*, sin percatarse que esta palabra, aplicada a los primeros y a las segundas, cambiaba de significado: cuando se aplicaba a las ideas, se tomaba como un opuesto de *nada*, y cuando se aplicaba a los sensibles, como un opuesto de *idealidad*; por lo tanto, la palabra *real*, dada igualmente a los sensibles y a las ideas, impidió a la reflexión de ocuparse seriamente en investigar la naturaleza diversa y opuesta de aquellos y de éstas: ya que los unos y los otros se recogían confusamente bajo la denominación común de *reales*. En esta disposición de las mentes, cuando en las escuelas se trataba de los universales, se permanecía, sí, en el ámbito de las ideas, pero se podía también salir de ahí y pasar a la esfera de las subsistencias, sin siquiera darse cuenta, sin darse cuenta del desliz que daba el pensamiento. El nominalismo tuvo origen justamente de ahí. Algunos ingenios de los más agudos, que ya empezaban a pensar por sí mismos, vieron que el universal era lo opuesto del individuo singular; ellos no encontraron que pudiese haber de *real* otra cosa que éste: por lo tanto, concluyeron que el *universal* no existía, era un puro nombre. Esta manera de pensar y de hablar restringía el significado de la palabra real y al mismo tiempo lo determinaba a un solo significado; lo cual fue una indudable ventaja para la filosofía. El realismo no se encontraba preparado para esta batalla, pues no conocía la naturaleza de las ideas mejor que lo que la conocieran los nominales. Estos preguntaban: ‘¿en qué ponéis vosotros la naturaleza común, si no hay nada fuera de los individuos?’. Los realistas que se elevaban a una especie de platonismo, como Bernardo de Chartres, eran pocos, o más bien no había de ellos una escuela. Todos los demás estudiosos del aristotelismo, tal cual lo podían conocer, afirmaban que fuera del individuo no había nada. ¿Qué quedaba entonces por responder? No encontraron más que decir sino que ‘las esencias de los individuos eran comunes, pero estos después se dividían por medio de los accidentes’. Llegado a este punto, ya no era difícil para un dialéctico potente como Abelardo empujarlos a las más consecuencias más extravagantes, que en verdad derivaban de aquel principio. Por lo tanto, tuvieron que retroceder y confesaron que los individuos se distinguían por sus esencias. Pero así fueron tomados en el equívoco de la palabra *esencia*: porque ésta podía significa tanto la *esencia ideal* como la *esencia realizada*, equívoco frecuente en Aristóteles. Confesando que los individuos se distinguían por la *esencia*, con eso mismo ellos tomaban la palabra *esencia* en significado de *esencia realizada*, y ya con eso se encontraban empujados, sin darse cuenta, fuera del territorio de la *idea*, en el cual se situaba la cuestión. Entonces, tuvieron que jugar con sutilezas para demostrar que el *individuo real* era él mismo *universal*, ya sea por la *multitud,* ya sea por la *similitud*. Por lo tanto, el *realismo* de las ideas, del que se disputaba, se transformó en un *realismo* de subsistencias, justamente por el equívoco de la palabra; y así se puede decir que los realistas quedaron completamente derrotados en el campo del razonamiento.

**17.** Pero aquella confusión que mencionamos en los dos significados del vocablo *real* había provocado pésimas consecuencias mucho tiempo antes de que apareciera en la escena el nominalismo; ella había nacido, como hemos mencionado, de la falta de una distinción filosófica entre lo *subsistente* y lo *ideal*: y ella misma impedía, con su sentido equívoco, esta distinción. El realismo, entonces, existía antes de Roselino y dominaba pacíficamente en el pensamiento de los doctos sin nombre de sistema. Pero el admitir que los géneros y las especies son *reales* sin determinar de qué realidad se hablara, era sumamente peligroso: no se tenía otro ejemplo de *realidad* que atrajera la atención fuera de aquella de los subsistentes y particularmente de los cuerpos; también a los géneros y a las especies, entonces, se daba con suma facilidad esta *realidad* que en efecto es el sentido al cual esta palabra fue después restringida. En tal condición de las mentes era inevitable que cada vez que un pensamiento potente se ocupara de la cuestión ‘¿dónde están, entonces, y qué hacen en el mundo estos generales reales?’ cayera en un precipicio de errores: ahí había caído Aristóteles admitiendo las *especies* eternamente unidas con la materia. Además, Aristóteles decía que nada existe separado sino el singular: por lo tanto, el universal no podía ser un real, en el sentido de existente, si no fuera en los singulares. Según este concepto, el vocablo *real* tenía sólo el significado de subsistente, porque no había otra existencia que aquella de los subsistentes, que en verdad son los singulares. Por lo tanto, había solamente tres caminos para mantener para los universales una *realidad* de este tipo: o bien que subsistieran en Dios, o bien que subsistieran por sí mismos, como otros tantos dioses, o bien que subsistieran en los individuos creados. La afirmación intermedia era un politeísmo que no podía ser fácilmente aceptado en los siglos de la fe cristiana. Quedaban las otras dos. Quien colocara los universales en Dios habría vuelto al platonismo; quien los colocara en los individuos creados habría seguido a Aristóteles. Los realistas del s. XII se atuvieron a este segundo partido y he mencionado en una nota cómo después se dividieron. Pero ellos no pusieron atención que, si esto podía parecer coherente en un sistema como el de Aristóteles, que admitía el mundo eterno, era inadmisible en un sistema como el cristiano, que reconoce el origen del mundo por creación: porque los universales muestran tener en sí una naturaleza eterna. Esto lo consideraron bien los realistas anteriores de mayor envergadura, por lo cual pusieron los universales tanto en Dios como en las cosas creadas. Así, para evitar un escollo, chocaron inadvertidamente con otro, el del panteísmo. Porque, si los universales están en Dios como reales y subsistentes, ya no se pueden incluir uno dentro del otro (dado que la realidad no tolera esta inclusión), y así unificarlos, en la cual unificación solamente se pueden pensar existentes en Dios, existentes en un modo distinto de aquel en que nosotros los pensamos. Además, si estos reales y subsistentes son aquellos universales de los cuales participan las cosas creadas, entonces éstas también están compuestas de la sustancia de Dios. Si hubiesen reconocido que las ideas tienen otro modo de ser opuesto a la realidad de los subsistentes, habrían también conocido que el mundo es de otra naturaleza, distinta de la naturaleza de las ideas: porque está compuesto de subsistentes que son *realizaciones* de las ideas, no ideas. Y sólo en este sistema es posible una verdadera *creación* que trae de la nada el mundo real. Pero si las ideas se unifican en Dios, y de ellas en cuanto son reales participa el mundo, no puede sino haber una especie de emanación desde la sustancia divina. Yo creo, con los más recientes críticos[[13]](#footnote-13), que Juan Escoto, el mayor pensador de su siglo, pueda muy bien ser purificado de la fama de panteísmo; las declaraciones que él hace en su admirable obra, que ha llegado hasta nosotros, son una continua protesta contra el panteísmo. Y, sin embargo, una antigua opinión lo indica como el gran panteísta de la Edad Media, precursor de Amaury de Chartres y de David de Dinant, y esta opinión está fundada en proposiciones que suenan a un abierto panteísmo, tales como: “la naturaleza divina es la *esencia* de todas las cosas”[[14]](#footnote-14); “la naturaleza divina se crea en las cosas”[[15]](#footnote-15), y otras semejantes. Ahora bien, tales proposiciones se siguen necesariamente del *realismo* de las ideas. Si las ideas, la especie y el género son realidades, del mismo modo que se dicen reales las cosas subsistentes y, por ejemplo, las sensibles, en tal caso la realidad del género y la especie debe ser la misma realidad de las cosas; pues la realidad no tiene ningún otro medio de comunicarse, sino poniéndose a sí misma en las cosas: se torna así la materia de la que constan las cosas. Pero todas las ideas se reducen al *ser*, que es llamado frecuentemente por Aristóteles el “género generalísimo” [el pasaje no se encuentra en A., sino en Porfirio, *Isag.* II,23 “*tó genikótaton*” *n.d.e.*]; el ser, siempre según Aristóteles, es todas las categorías, y las categorías incluyen todas las especies, y no tienen otra existencia sino en los individuos: su existencia, por lo tanto, es la realidad de éstos. Donde se ve el *realismo* en Aristóteles. Pero cuando se agregaron doctrinas más elevadas que las de Aristóteles en torno a Dios, las *ideas reales*, reducidas al ser real, eran con esta reducción, Dios mismo: pues el *ser real* es ciertamente Dios. Por tanto, si las ideas reales se reducen por una parte en Dios, que es el *ser real*, y por otra, están en laso cosas con su realidad, (no pudiendo estarlo de otra forma, siendo reales) y por eso son la materia de las cosas[[16]](#footnote-16), se sigue que Dios es la *materia* misma de todas las cosas, que es la proposición de David de Dinant, llamada insania por S. Tomás[[17]](#footnote-17), y en el fondo, no tan lejana de la proposición de Eriúgena, que “la naturaleza divina es la esencia de todas las cosas”. Las ideas reales, por tanto - y principalmente la idea universalísima, en la cual todas se incluyen, siendo Dios el *ser real* (si es que en este sistema sigue habiendo *creación*, como quieren sus adeptos[[18]](#footnote-18))- deben ser creadoras del mundo. Pero estas mismas ideas, dado que están en las cosas con su propia realidad, de manera que son el fondo y la materia de las cosas, deben ser también creadas. Esto justamente enseñaba el maestro de David de Dinant, Amaury de Chartres, es decir que “las ideas de la divina inteligencia crean y al mismo tiempo son creadas”[[19]](#footnote-19). Y esto recuerda manifiestamente la división de la naturaleza hecha siglos antes por Eriúgena, por cuatro diferencias en cuatro especies, la segunda de las cuales “es creada y crea”.[[20]](#footnote-20) En efecto, conviene decir que las mismas razones de las cosas que están en Dios son creadas en las cosas, si (por no distinguirse lo *real* y *subjetivo* de lo *ideal* y *objetivo*) se toman las ideas por cosas reales, del mismo modo en que se dicen las cosas subsistentes[[21]](#footnote-21), por lo cual, Eriúgena frecuentemente repite que “no son unas cosas las que son eternas y otras las que son creadas, sino que las mismas cosas son al mismo tiempo eternas y creadas” (*“non alia esse quae aeterna sunt et alia quae facta, sed eadem simul et aeterna et facta”*), y que “una sola e idéntica naturaleza se considera de un modo en la eternidad del Verbo de Dios, de otro modo en la temporalidad del mundo creado” (*“una eademque rerum natura aliter consideratur in aeternitate Verbi Dei, aliter in temporalitate constituti mundi”*)[[22]](#footnote-22): lo cual podría recibir un sentido inmune de error, en el caso que lo que está en el Verbo se entendiera provisto de un modo de ser *objetivo*, y aquello que está fuera de él se entendiera de un modo de ser *subjetivo* o *extra-subjetivo*, y así no se atribuyera a la naturaleza misma del Verbo la *subjetividad* o la *extra-subjetividad* que constituyen la naturaleza creada. Pero una vez hechas reales, las ideas y las razones eternas no se consideran más, en verdad, como ejemplar, de lo cual es totalmente distinta la copia; de ahí que ésta se confunde con aquello y ya no hay posibilidad de distinguir convenientemente la creatura del Creador, es decir, de distinguirla de manera tal, que la naturaleza de éste se mantenga completamente (*ex toto*) distinta e infinitamente separada de la naturaleza de aquella.

**18.** Sin embargo, la experiencia y la naturaleza de la historia de la Filosofía demuestran que existe una grandísima dificultad en distinguir y mantener distintas en la mente la *forma ideal y objetiva* del ser, de la *forma real*; y de ello dio prueba no hace mucho aquel elocuente e imaginativo escritor, que me reprochó y acusó a mí por haber propuesto y establecido una tal distinción, dictando tres volúmenes bajo el título de mis errores. Por lo cual con sumo celo y confianza se paró delante de mí, casi para cerrarme el camino, y se declaró *perfecto realista*, culpando a los mismos Escolásticos realistas de no haberlo sido suficientemente, excepto algunos[[23]](#footnote-23). Pero sea paz a aquella alma ardiente; y volvamos a la historia.

\*\*\*

1. [↑](#footnote-ref-1)
2. [↑](#footnote-ref-2)
3. [↑](#footnote-ref-3)
4. *Ita quoque generibus et speciebus, id est singularitati et universalitati, unum quidem subiectum est, sed alio modo universale est cum cogitatur, alio singulare, cum sentitur in rebus his in quibus habet esse solum* (AGREGAR REFERENCIA). Cuán insuficiente sea esta solución es claro para quien la considere un poco. Se nos dice que hay un *sujeto* de la singularidad que es también *sujeto* de la universidad; pero la cuestión consiste justamente en eso: ‘cómo sea posible que un idéntico sujeto sea al mismo tiempo singular y universal’; lo que se pregunta es justamente si este sujeto, privado de singularidad y privado de universalidad, y susceptible de la una y de la otra se pueda concebir o no involucre más bien un absurdo. Veremos que Aristóteles le reprocha justamente eso a Platón, el haber hecho sus ideas al mismo tiempo universales y singulares, y veremos también que Aristóteles de sus *especies* esto mismo que le reprocha a Platón. [↑](#footnote-ref-4)
5. [↑](#footnote-ref-5)
6. [↑](#footnote-ref-6)
7. Pongamos bajo los ojos de los lectores toda la solución de Boecio, con pocas observaciones que demostrarán su insuficiencia: “Por lo tanto, las cosas de tal género están en las cosas corporales y sensibles; pero se entienden más allá de las cosas sensibles, como su naturaleza puede ser entendida y su propiedad comprendida (). Pero el misterio está justamente aquí: ‘cómo, estando los universales en los entes corpóreos y sensibles, después se entiendan fuera de aquellos, donde no están’. “Por lo cual, cuando se piensan los géneros y las especies, entonces a partir de los entes singulares, en los cuales están, se reúne la semejanza de aquellos, como a partir de los hombres singulares, desemejantes entre sí, se reúne la semejanza de la humanidad: la cual semejanza, pensada por el alma y percibida verazmente, se convierte en la especie; de las cuales especies diferentes, a su vez, la semejanza considerada, que no puede estar sino en las mismas especies o en sus individuos, produce el género.”

   Aquí los universales son reducidos a ser una semejanza de los singulares; pero así nuevamente queda intacta la cuestión, que es sólo revestida de otra forma, es decir: ‘qué cosa sea la semejanza de los singulares’.

   “*Por tanto* éstos, por un lado, están en los singulares, por otro lado, se piensan universales, y la especie no debe ser considerada ninguna otra cosa sino un pensamiento reunido a partir de individuos numéricamente diferentes mediante una semejanza sustancial: el género, en cambio, es un pensamiento reunido a partir de la semejanza de las especies”. ¿Quién no se da cuenta que esta palabra *“itaque”* (*“por tanto”*), con el que sigue el discurso, lo pone el arbitrio del escritor? Pues, si los *universales* son la *semejanza* de los singulares, ésta no puede encontrarse en cada uno de los singulares, dado que la semejanza no existe sino entre múltiples; a no ser que digamos que un singular se asemeja a él mismo, lo cual sería un sinsentido. Por lo tanto, la semejanza no existe *in singularibus* sino que existe *in pluribus*. Ahora bien, los múltiples no tienen unidad, y sin embargo la semejanza es una sola. Por lo tanto, para que *múltiples singulares* puedan tener semejanza entre sí, se exige una unidad fuera de aquellos, que los acoja a todos y los unifique. Sin algo *uno* fuera de los múltiples, entonces, es imposible explicar el hecho de la semejanza entre múltiples singulares. Ahora bien, esto *uno* es el universal, es decir, la *idea*; y esta idea no puede estar ni en cada uno de los singulares sensibles ni en muchos de ellos: no en cada uno, porque la semejanza supone múltiples contemporáneos, ni tampoco en múltiples singulares, porque desprovistos de unidad. Por lo tanto, el mismo Boecio es arrastrado por la necesidad a cambiar de discurso y a decir que el universal es *cogitatio collecta ex individuorum similitudine* (“pensamiento reunido a partir de la semejanza de los individuos”). Antes el universal era la *semejanza* misma, ahora es “un *pensamiento* reunido a partir de la semejanza”. ¡Qué embrollo y cuántas dificultades que se multiplican! Si el universal es un pensamiento, ¿cómo estará en los singulares corpóreos, que no tienen pensamiento? Y, además, ¡un pensamiento reunido, *cogitatio collecta*, desde la semejanza de los individuos! ¿Acaso hay más semejanzas esparcidas en los individuos? ¿O no es esencial, por el contrario, que la semejanza sea una sola para que se tenga el universal? Ya hemos dicho que la semejanza es una por su esencia y no está en cada individuo ni en muchos, sino que es algo uno fuera de todos ellos, sin lo cual no se puede explicar cómo los muchos sean semejantes. Pues, si la *semejanza* está fuera de cada individuo y de los muchos individuos, entonces no se la puede recoger de los individuos, y los muchos individuos la reciben de la mente, no se la dan a ella. Finalmente, se confunde la *semejanza* y el *universal*, que son objetivos, con el *pensamiento*, subjetivo, y es evidentemente imposible que el pensamiento mismo sea la semejanza de las cosas corpóreas y sensibles. Y cuanto más avanza en esta pretendida solución de las dificultades, más la madeja se enreda. Pues Boecio continúa: “Pero esta semejanza, cuando está en los singulares, se vuelve sensible, cuando está en los universales, se vuelve inteligible; del mismo modo, cuando es sensible, permanece en los singulares, cuando es entendida, se vuelve universal”.

   Antes el universal era la *semejanza*, después se cambió en un *pensamiento colectivo* de la semejanza de los individuos, aquí cambiándose por tercera vez el discurso, la *semejanza* no es el universal, sino que existe en el universal y, existiendo en el universal, se vuelve inteligible. Antes se trataba de saber qué es el universal, ahora se presenta, como si fuera la misma cuestión, esta otra: ‘cómo la semejanza se vuelva inteligible’, y se responde que se vuelve inteligible cuando está en el universal. Se utiliza el universal como una cosa ya conocida, para explicar cómo se vuelva inteligible aquella semejanza, que sin embargo se había dicho que era el mismo universal. Pero después se agrega, con un manifiesto círculo vicioso, “del mismo modo, cuando la semejanza es sensible, ella permanece en los singulares, cuando se entiende, se vuelve universal”. ¡Así ‘la semejanza se entiende cuando está en los universales, por lo cual los universales deben preceder para que la semejanza se entienda y a su vez, la semejanza se vuelve universal cuando se entiende, y así, primero se debe entender la semejanza, para que se tenga el universal’! Es el círculo acostumbrado en el cual se pierden aquellos que no han captado la verdadera solución del problema gnoseológico (*NS* 41-45). Agrega después Boecio que no debe parecer absurdo el que la semejanza sea un idéntico sujeto de la singularidad y de la universalidad, porque no es absurdo que el mismo sujeto tenga dos predicados contrarios tomados en dos diferentes respectos, como una línea que puede ser cóncava y convexa al mismo tiempo (*neque interclusum est ut duae res eodem in subiecto non sint ratione diversae, ut linea curva atque cava*). Pero él no observa: 1) que aquí el sujeto mismo está en cuestión, es decir, la *semejanza*, o, si se quiere, la *naturaleza* expresada en el universal, pues se investiga qué cosa sea esta semejanza o esta naturaleza; 2) que no se trata de cosas diferentes sólo en cuanto al respecto (*ratione diversae*), sino que se trata de saber si las dos cosas sean diferentes, sólo en cuanto al respecto o también realmente; y fácilmente se puede probar que el sensible o real, y el inteligible o idea, no difieren solamente en cuanto al respecto, de manera que tengan un *sujeto* que no sea ni sensible ni inteligible, y estos sean meros respectos en los cuales se considere lo mismo; 3) finalmente, que un sujeto puede recibir predicados diferentes, pero no contradictorios, como en nuestro caso, en el cual el mismo idéntico sujeto sería singular y universal. Por lo tanto, no debe sorprendernos que la empeñosa mente de Boecio declare por fin estar poco contenta con la solución dada diciendo: “Hemos seguido la sentencia de Aristóteles, no porque sobremanera la aprobáramos, sino porque este libro ha sido escrito sobre las *Categorías*, cuyo autor es Aristóteles”. [↑](#footnote-ref-7)
8. Ibidem, (**1.10.13**.) En efecto, todo lo que es común a muchos en un mismo tiempo, eso no podrá ser uno. Pues lo que es común es de muchos, sobre todo porque **una sola y misma cosa está toda entera al mismo tiempo en muchas**. En efecto, cuantas quiera que sean las especies, en todas, el género es uno solo, no porque cada una de las especies tome alguna parte de él, sino que cada una al mismo tiempo tiene todo el género. Por lo cual, ocurre que todo el género, puesto en muchos entes singulares a un mismo tiempo, **no puede ser uno**, pues no puede ocurrir que siendo en muchos todo entero a un mismo tiempo, en sí mismo sea numéricamente uno. Y si esto es así, el género no puede ser algo uno. (**1.10.14.)** Por lo cual ocurre que [el género] **NO ES NADA EN ABSOLUTO**, pues todo lo que es, en tanto es, en cuanto que es uno.

   . Multorum enim est quod commune est, praesertim cum una eademque res in multis uno tempore tota sit. Quantaecumque enim sunt species in omnibus genus unum est, non quod de eo singulae species quasi partes aliquas carpant sed singulae uno tempore totum genus habent. Quo fit ut totum genus in pluribus singulis uno tempore positum unum esse non possit; neque enim fieri potest ut cum in pluribus totum uno sit tempore in semet ipso sit unum /162/numero. Quod si ita est, unum quiddam genus esse non poterit.[1.10.14] Quo fit ut omnino nihil sit; omne enim quod est, idcirco est quia unum est.[1.10.15] Et de specie idem conuenit dici. [↑](#footnote-ref-8)
9. [↑](#footnote-ref-9)
10. [↑](#footnote-ref-10)
11. [↑](#footnote-ref-11)
12. El Realismo tiene en común la sentencia que los universales son *cosas reales*. Pero a continuación la cuestión y los sistemas se dividen:

    1a Cuestión. - ¿Los universales son cosas reales fuera de los entes singulares del mundo? Aquellos que contestaban que sí, como Bernardo de Chartres, formaban una primera clase de Realistas. (Y se podrían dividir en dos, según si estas esencias reales se admitan en Dios, o fuera de Dios, como esencias eternas [existentes] por sí mismas.)

    2a Cuestión. - ¿Los universales son cosas reales solamente en los entes singulares del mundo? Los que contestaban que sí, constituían una segunda clase de Realistas. Ahora bien, a éstos pertenecen las dos clases que Abelardo describe del modo siguiente: *“Alii vero [genera et species] res generales et speciales universales et singulares esse aestimant; sed et ipsi inter se diversa sentiunt. Quidam enim dicunt singularia individua esse species et genera subalterna et generalissima, alio et alio modo attenta. Alii vero quasdam essentias universales fingunt, quasi in singulis individuis totas essentialiter esse credunt”* (Ed. Cousin, p. CXXXII). (“Otros, en cambio, estiman que las cosas generales y especiales son universales y singulares, pero éstos también tienen diferentes posiciones. En efecto, algunos dicen que las especies y géneros subalternos y generalísimos son los individuos singulares, considerados de diferente modo. Otros, en cambio, imaginan ciertas esencias universales, que creen estar todas enteras esencialmente en los individuos singulares”). Si este pasaje, publicado por Cousin, se compara con aquel, ya conocido, de la *Historia calamitatum*, se ve que puede defenderse la lección *individualiter*, a pesar de los argumentos aducidos por el mismo Cousin para excluirla, sustituyéndola con la otra, *indifferenter*. Pues el pasaje de la *Historia calamitatum* indica manifiestamente las mismas dos clases de Realistas que se distinguen en el citado pasaje del manuscrito de San Germán, publicado por Cousin, pues dice, hablando de Guillermo de Champeaux:

    *“Erat autem in ea sententia de communitate universalium, ut eandem essentialiter rem totam simul in singulis suis inesse adstrueret individuis; quorum quidem nulla esset in essentia diversitas, sed sola multitudine accidentium varietas. Sic autem istam suam correxit sententiam, ut deinceps rem eandem non essentialiter, sed individualiter diceret.”* (*Abaelardi Opera*, pp. 5-6). “Sostenía pues esta postura acerca del carácter común de los universales, según la cual toda entera la cosa esencialmente estaba al mismo tiempo en los respectivos individuos singulares; y ellos no tenían ninguna diferencia en la esencia, sino solamente variedad en la multiplicidad de los accidentes. Pero corrigió esta postura, de modo que después decía que la misma cosa no estaba esencialmente [en los singulares], sino individualmente.” Ahora bien, esta segunda postura, a la que Guillermo pasó, arrinconado por los argumentos de Abelardo, según la cual decía que *“rem eandem individualiter diceret inesse in singulis”* (“la misma cosa estaba individualmente en los singulares”) es la misma que en el otro pasaje se indica así: *“singularia individua esse species et genera, alio et alio modo attenta”* (“los individuos singulares son las especies y los géneros, considerados de diferentes maneras”. El sentido de las dos posturas por lo tanto es el siguiente: 1o Según la primera, se distinguía la *esencia* del *individuo*, y el género y la especie eran la esencia existente idéntica en los individuos, los cuales se distinguían después por los accidentes (“sola multitudine accidentium varietas”); la esencia, así distinguida, era la causa formal del individuo, de lo cual procedió el error de Gilberto Porretano. 2o Según la otra postura, los géneros y las especies eran el individuo mismo, considerado bajo un cierto aspecto (“alio et alio modo attenta”), por lo cual el género y la especie existían en la cosa *individualiter*. En esta segunda postura, los géneros y las especies eran reducidos a la condición de lo que en la Escolástica se llamó “individuo vago” (*individuum vagum*). El individuo en efecto está en todo individuo, *individualiter*, pero, en cuanto que es un individuo, no es otra cosa; por lo cual es común de otro modo, distinto de las cualidades comunes. Cousin hubiera quizás entendido mejor la fuerza de ese *individualiter*, si el Manuscrito de San Víctor n. 844, publicado por él con el título de *Petri Abaelardi dialectica*, no hubiese sido mutilado. El primer libro de la primera parte, que este manuscrito omite, contenía, según Cousin, el *Commentarium in Porphyrium, de quinque vocibus*. Ahora bien, esta laguna puede ser colmada con el Manuscrito de la Ambrosiana de Milán, del que yo he publicado algunos fragmentos en el libro “Delle sentenze de’ filosofi intorno alla natura dell’anima” (pp. 192-202, nota). Este manuscrito que lleva como título *Incipit* 5 *v. Magistri Abaelardi super Porphyrium*, contiene quizás la parte que falta del Manuscrito de San Víctor. Del Manuscrito Ambrosiano entonces se concluye que no solo los Realistas se dividían en las dos clases indicadas en la *Historia Calamitatum* y en el Manuscrito de San Víctor, sino que la clase de aquellos que decían que las especies y los géneros eran los individuos considerados según un cierto respecto y no otra cosa, se subdividían a su vez en dos posturas. De la primera clase dice: *“Quidam enim rem universalem acipiunt, ut in rebus diversis ad invicem per formas eandem essentialiter substantiam collocent, quae singularium, in quibus est, materialis sit essentia, et in seipsa una, tantum per formas inferiorum sit diversa, quibus quidem formis se separari contingeret. Nulla penitus differentia rerum esset, quae formarum tantum diversitate ab invicem distant, cum sit penitus eadem essentialiter materia. Verbi gratia: in singulis hominibus numero differentibus eadem est hominis substantia, quae hic Plato per hace accidentia fit, ibi Socrates per illa.”*

    Esta es evidentemente la primera postura de Guillermo de Champeaux, y se consideraba cercana a la postura platónica de Bernardo de Chartres, como resulta de la aplicación que Abelardo le hace de la siguiente frase de Porfirio: *“Participatione speciei plures homines, unus; particularibus autem et singularibus unus et communis, plures”* (*Comm. ed. sec.*, Lib. III, cap. 8, p. 228, Brandt).

    Una vez refutada esta clase de Realistas, Abelardo pasa a describir la segunda con las siguientes palabras, que confirman la lección *individualiter* del célebre pasaje de la Historia Calamitatum, pues dice así: *“Ex his itaque manifestum est eam penitus sententiam ratione carere, qua dicitur eandem penitus substantiam in diversis simul consistere* [llama aquí *substantia* aquello que en otra parte había llamado *essentia*, o *eadem essentialiter substantia*]. *Unde alii de universitate rerum sentientes, magisque ad sententiam rei accedentes, dicunt res singulas non solum formis* [se entiende las formas accidentales] *ab invicem esse diversas, verum personaliter* [con el mismo sentido de *individualiter*] *in suis essentiis esse discretas, nec ullo modo id quod in una res est, esse in alia, sive illud materia sit, sive forma; nec eas, formis quoque remotis, minus in essentiis suis discretas posse subsistere. Quare earum discretio personalis, secundum quam scilicet haec res non est illa, non per formas fit, sed per ipsam essentiae diversitatem; sicut et formae ipsae in se, in ipsis diversae sunt invicem: alioquin formarum diversitas in infinitatem procederet, ut alias ad aliarum diversitates necesse est supponi.”*

    Ahora, este es justamente aquel que llamamos sistema de la indiferencia, como observa Cousin, pero erróneamente deduce de eso que se debe leer, con D’Amboise, *indifferenter* en lugar de *individualiter*. Recordemos el pasaje: *“Sic autem istam suam correxit sententiam, ut deinceps rem eandem non essentialiter, sed individualiter diceret”*. ¿Qué quiere decir? Que el género y la especie tienen una existencia individual, es decir, que son los mismos individuos considerados bajo un punto de vista: así como lo que significa el concepto de individuo está en todos los individuos totalmente y al mismo tiempo, por lo tanto la esencia, y con ella la materia y la forma, son diferentes en cada individuo (lo cual era un descender con la mente a la *realidad*, sin darse cuenta), y por eso el género y la especie no tienen otro modo de existir sino el *individual*. Pero entonces, ¿cómo éstos se pueden llamar universales? Respondían: porque se dicen *indiferentemente* de los singulares distintos entre ellos, justamente así como el concepto de individuo se dice indiferentemente de cada individuo, a pesar de que no existe sino en cada uno. Por lo tanto, *individuos singulares* son los que son indiferentes en recibir la denominación genérica y específica, y no es el género el que es indiferente en informar a los individuos, preexistiendo a ellos. La misma cosa, por tanto, se dice *individualmente*; y después los individuos son indiferentes en recibir cada uno aquella denominación. Esta *indiferencia* de los individuos consigue a la existencia *individual* de las especies y los géneros. Todo esto se rescata del Manuscrito Ambrosiano del Comentario a Porfirio, que sigue justamente exponiendo así este segundo sistema de los Realistas: *“Cum autem omnes res ita diversas ab invicem esse velint, ut nulla earum cum alia tum eandem essentialiter materiam, tum eandem essentialiter formam participet; universalitatem tamen rerum adhuc retinentes [es decir, queriendo pertenecer todavía a los Realistas], iidem non essentialiter quidem, sed indifferenter ea quae discreta sunt universalia appellant, veluti singulos homines in seipsis discretos idem esse in homine dicunt, idest non differre in natura humanitatis; et eosdem quos singulares dicunt secundum discretionem, universales dicunt secundum indifferentiam, idest similitudinis convenientiam.”* Según este sistema, por tanto, la cosa universal se dice individualmente; y los individuos mismos son los universales por la indiferencia con la que cada uno de ellos tiene, como propia, la naturaleza genérica o específica.

    Pero estos mismos realistas se dividen después en dos clases menores. Unos recurrieron a la *colección*: el universal se dice de muchos, por lo tanto, significa una colección. Los otros recurrieron simplemente a la *semejanza*, y concluyeron que no solo los muchos, sino cada uno de los individuos es universal por la semejanza con los demás. Yo ya he publicado el importante pasaje del Manuscrito *Ambrosiano*, en el cual Abelardo expone esta subdivisión de los Realistas, en las notas al citado libro *Delle sentenze dei filosofi*…*cit.* (nota 195). Habiendo refutado todas estas opiniones de los Realistas, Abelardo pasa a establecer, casi como una consecuencia, el Nominalismo (cf. *Delle sentenze dei filosofi…, cit.*, nota 200), que después fue llamado Conceptualismo. Hasta ahora, poco se conoce cuál fuera precisamente la postura de este célebre ingenio, por falta de documentos. Lo cual hace que sea valiosísimo el Manuscrito Ambrosiano, donde ésta es claramente expuesta y argumentada con pruebas. Yo tengo la intención de publicar todo el tratado sobre Porfirio contenido en el mencionado códice, del cual mientras tanto proporcionaré un solo pasaje, que el que quizás contiene la nota distintiva del sistema abelardiano. Habiendo establecido que solo los *nombres*, y no las *cosas*, son universales, se dispone a investigar “la causa de la imposición de los nombres universales”. Es fácil entender que aquí justamente reside la dificultad. Ahora, he aquí cómo él expone su pensamiento en torno a esta cuestión:*“Ac primum de communi causa consideremus. Singuli homines discreti ab inuicem, cum in propriis differant tam essentiis quam formis (ut supra meminimus rei physicam inquirentes), in eo tantum conueniunt quod homines sunt. Non dico in homine, cum res nulla sit homo nisi discreta sed in esse hominem. Esse autem hominem non est homo nec res aliqua, si diligentius consideremus, sicut nec non esse in subiecto res est aliqua nec non suscipere contrarietatem uel non suscipere magis et minus, secundum quae tamen Aristoteles omnes substantias conuenire dicit. Cum enim in re, ut supra monstratum, nulla possit esse conuenientia, si qua est aliquorum conuenientia, secundum id accipienda est quod non est res aliqua, ut in esse hominem Socrates et Plato simul sunt, sicut in non esse hominem equus et asinus, secundum quod utrumque non-homo uocatur. Est itaque res diuersas conuenire eas singulas idem esse uel non esse, ut esse hominem uel album uel non esse hominem uel non esse album. /20/ Abhorrendum autem uidetur quod conuenientiam rerum secundum id accipiamus quod non est res aliqua, tamquam in nihilo ea quae nunc sunt uniamus, cum scilicet hunc et illum in statu hominis, id est in eo quod sunt homines, conuenire dicimus. Sed nihil aliud sentimus nisi eos homines esse et secundum hoc nullatenus differre -- secundum hoc, inquam, quod homines sunt, licet ad nullam uocemus essentiam. Statum autem hominis ipsum esse hominem, quod non est res, uocamus, quod etiam diximus communem causam impositionis nominis ad singulos, secundum quod ipsi ad inuicem conueniunt. Saepe autem causae nomine ea quoque quae res aliqua non sunt appellamus, ut cum dicitur: Verberatus est quia non uult ad forum. "Non ipse ad forum", quod ut causa ponitur, nulla est essentia. Statum quoque hominis res ipsas nunc natura hominis statutas possumus appellare, quarum communem similitudinem ille concepit qui uocabulum imposuit.”*  **Cf. *Logica ingredientibus*, Ed. Geyer, pág. COMPLETAR REFERENCIA**[cf. Selección Fernández 1549-1550] .

    Recogiendo ahora todo lo que hemos dicho, podemos formar el siguiente esquema de las escuelas dialécticas del siglo XII.

    I. **Nominales**: los que consideran la universalidad como propia de las solas *palabras [=voces]*:

    a) Algunos se quedan en las palabras, sin preguntar por qué una sola palabra haya sido referida a muchos individuos. (Nominalismo de Roscelino).

    b) Otros se propusieron la cuestión de la causa de la imposición de los nombres, y respondieron que la causa es la *convenientia rerum secundum idem*, negando que este *idem* o esta conveniencia sea una cosa, *res*. (Conceptualismo de Abelardo).

    II. **Realistas**: los que decían que la universalidad pertenece propiamente a las *cosas*, y no solo a las *voces*. De los cuales:

    a) Algunos admitían la existencia de cosas universales fuera de los individuos, que participan de ellas; de éstos a su vez:

    i) Unos admitían estas cosas universales en Dios: Bernardo de Chartres.

    ii) Otros admitían esencias eternas fuera de Dios: sistema que falta en las escuelas cristianas medievales, pero fue posteriormente importado por los Árabes.

    b) Algunos admitían la existencia de cosas universales en los *individuos* mismos, y no fuera de ellos, y éstos se subdividen en dos clases:

    i) aquellos que decían que estas *cosas universales* (géneros y especies) son las esencias o sustancias mismas de los individuos, que se distinguen solo por diferencias accidentales: primera postura de Guillermo de Champeaux.

    ii) aquellos que decían que estas cosas universales son los mismos individuos considerados bajo un cierto aspecto. Porque, por cuanto tenían cada uno una existencia propia, en eso se distinguían esencialmente; pero, por cuanto se colocaban indiferentemente en una naturaleza, por ejemplo en la humanidad, en eso eran universales: segunda postura de Guillermo de Champeaux.

    PAG. 52

    **DA QUI 30 10 2019** [↑](#footnote-ref-12)
13. [↑](#footnote-ref-13)
14. [↑](#footnote-ref-14)
15. [↑](#footnote-ref-15)
16. [↑](#footnote-ref-16)
17. [↑](#footnote-ref-17)
18. [↑](#footnote-ref-18)
19. [↑](#footnote-ref-19)
20. *De divisione Naturae* I,1. [↑](#footnote-ref-20)
21. De ahí que Eriúgena, citado el célebre pasaje de San Pablo del discurso al Areopago: “In ipso vivimus, et movemur et existimus” (*Acta Apost.* 17,28), agrega: “Et ne quis existimaret aliud nos esse et aliud nostras rationes, non dixit ‘in quo nostrae rationes vivunt et moventur et sunt’; sed dixit “in quo vivimus, movemur et sumus”; nihil enim aliud nos sumus, in quantum sumus, nisi ipsae rationes nostrae aeternaliter in Deo substitutae” (*De divisione Naturae* III,8), donde el autor abusa manifiestamente de aquel pasaje del Apóstol, siendo indudable que nuestras razones no somos nosotros mismos, lo cual implica contradicción en los términos, aunque sí, para entendernos, a nosotros mismos necesitemos de aquellas razones en las cuales nos vemos: de la cual composición intelectiva, necesaria para que seamos constituidos, vino el equívoco de Erígena, en el que muy fácilmente se incurre. [↑](#footnote-ref-21)
22. *De divisione Naturae* III,8. [↑](#footnote-ref-22)
23. Vincenzo Gioberti, *Introduzione allo studio della Filosofia*, I,iv, págs. 121ss. [↑](#footnote-ref-23)